



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Der Katholik

Harvard College
Library



FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben von

Dr. Johann Michael Reich,

Domcapitular und Geistl. Rath in Mainz.

*Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.*

1898. — Achtundsiebenzigster Jahrgang. — I.

Dritte Folge. — XVII. Band.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1898.

C P 78.5



Treat fund

Rainier Verlagsanstalt und Druckerei K. & G.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Dr. Adolph Franz, Matthias von Siegnitz und Nicolaus Stör von Schweidnitz	1
2. Dr. Gerhard Esser, Die neu aufgefundenen „Sprüche Jesu“. I.	26
3. Dr. R. Pausus, Ueber Leben und Schriften Johann's von Wesel	44
4. Dr. A. Bellesheim, Dreizehnte Hundertjahrfeier der Landung des hl. Augustinus in England (597—1897)	58
5. Wissenschaft und Kunst im Vatikan	80
6. Literatur. Dr. Sebastian Heibacher, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration. — Dr. P. Schanz, Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus. — J. Marx, Das Kirchenvermögensrecht. — Georg Erler, Die Matrizel der Universität Leipzig. — Analecta Franciscana. — Johannes Janssen, Geschichte des deutschen Volkes. — Johann Diefenbach, Reformation oder Revolution? — Clara Commer, Jacinto Verdaguer's Atlantis. — Die Binde'sche Provinzial-Blindenanstalt	83
7. Miscellen. 1. Verfall der Schulen in Norddeutschland um 1541. — 2. Die 'Lobtentafel' der Dominikaner zu Wimpfen a. B.	95
8. Dr. A. Bellesheim, Ein Blatt der Erinnerung an Nikolaus Cardinal Wiseman, Erzbischof von Westminster (1802—1865). I.	97
9. Die katholischen Missionen und das katholische Deutschland	118
10. Dr. Gerhard Esser, Die neu aufgefundenen „Sprüche Jesu“. II.	137
11. Friedrich Wasmann (1805—1886)	151
12. F. W. E. Roth, Simon Bagen, Kurmainzer Staatsmann des 16. Jahrhunderts	159
13. Literatur. Dr. Jos. Grimm, Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. — Herm. Jos. Schmitz, Der Prophet Elias. — Dr. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus. — Dr. Aug. Jos. Kürnberger, Zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts	178
14. Miscellen. 1. Zu den Acten des hl. Philipp von Zell. — 2. Nachtrag zu der Abhandlung über Matthias von Siegnitz und Nikolaus Stör. — 3. Sylvester Ezeanovius, ein Pseudonym von Staphylus	185
15. Dr. Bal. Weber, Das gute Recht der südgalatischen Hypothese gegen ihre Bestreiter — und einige ihrer Freunde. I.	193
16. Dr. Simon Weber, Die Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern des Alterthums. I.	212
17. Dr. A. Bellesheim, Ein Blatt der Erinnerung an Nikolaus Cardinal Wiseman, Erzbischof von Westminster. II.	231
18. Dr. A. Bellesheim, Braunsberger's Briefsammlung des seligen Petrus Canisius (1521—1597)	251
19. Dr. Jos. Nirschl, Dionysius der Areopagita. I.	267
20. Literatur. PP. Peultier, Etienne, Gantois, Concordantiarum universae scripturae sacrae thesaurus. — Die sechs Flügel des Seraphs des hl. Bonaventura. — Fr. Heinrich Reusch, Briefe an Bunsen. — Jos. Wilpert, Die Malereien der Sakramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus	278
21. Miscelle. Beschreibung von Prämien für Religionsbücher zum Gebrauche an Mittelschulen seitens des hochw. österr. Episcopates	283

	Seite
22. Dr. Andr. Brüll, Zur Beurtheilung Savonarola's († 1498) . . .	289
23. Dr. Sal. Weber, Das gute Recht der südgalatischen Hypothese gegen ihre Bestreiter — und einige ihrer Freunde. II. . . .	301
24. Dr. Simon Weber, Die Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern des Alterthums. II.	311
25. Dr. A. Bellesheim, Ein Blatt der Erinnerung an Nikolaus Cardinal Wiseman, Erzbischof von Westminster. III.	327
26. Dr. Jos. Rirschl, Dionysius der Areopagita. II.	348
27. Literatur. Christianus Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae. — Angelo di Santi S. J., Le litanie lauretane. — Emil Bougaud, Die Kirche Jesu Christi. — S. v. Hammerstein, Das Glück, katholisch zu sein. — Dr. Nikolaus Paulus, Luther's Lebensende. — Jos. Hecher, Predigten über das Vater unser. — S. Kolberg, Festtags- und Gelegenheitspredigten. — Martin Jäger, Schreckensrufe des Unglaubens. — Dr. theol. Elphegius Bacanbarb, Leben des hl. Bernard von Clairvaux. — Dr. jur. Freiherr Dael von Röh-Wanscheib, Christliche Bauernvereine und die berufsgenossenschaftliche Organisation des Bauernstandes. — Dr. Georg Grupp, Englische Wirtschaftsentwicklung. — Dr. Joh. Pragmayer, Der „Stern der Jugend“	365
28. Miscellen. 1. Matthias von Diegnitz. — 2. Zur St. Ursula-Legende. — 3. Kirchen- und Schulbauten in Nordamerika. — 4. Wagonza als rationalistischer Lehrstuhl	380
29. Dr. Rihn, Der internationale wissenschaftliche Katholikencongreß von Freiburg i. d. Schw. vom 16.—20. August 1897. I.	385
30. Dr. Sal. Weber, Das gute Recht der südgalatischen Hypothese gegen ihre Bestreiter — und einige ihrer Freunde. III.	412
31. Dr. Jos. Rirschl, Dionysius der Areopagita. III.	432
32. Dr. Martin Spahn, Johannes Cochläus und die Anfänge der katholischen Verlagsbuchdruckerei in Deutschland	453
33. Literatur. Dr. Constantin Gutberlet, Dogmatische Theologie von Dr. J. B. Heinrich. — Victor Frins S. J., De actibus humanis. — Dr. Bernhard Dörholt, Das Tauffymbol der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung. — R. G. Bodenheimer, Die Rainz zum zweiten Mal an Frankreich kam. — Wilhelm Beder S. J., Standeslehren. — Konrad Rummel, An Gottes Hand. — Harriet Beecher-Stowe, Onkel Toms Hütte. — Dr. R. Müllendorff, Die Trunksucht und die Branntweinplage. — Fr. Kav. Mehel, Die Lektüre	469
34. Die Grundpfeiler der Sittlichkeit in der modernen Philosophie	481
35. Dr. A. Bellesheim, Dom Gasquet's Beiträge zur englischen Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters	504
36. Dr. Rihn, Der internationale wissenschaftliche Katholikencongreß von Freiburg i. d. Schw. vom 16.—20. August 1897. II.	518
37. Dr. Jos. Rirschl, Dionysius der Areopagita. IV.	532
38. P. Augustin Rössler C. SS. R., Ein neuer „Kritiker“ von Pastor's Papstgeschichte	558
39. Literatur. Dr. Paul Schanz, Apologie des Christenthums. — P. Hilarius a Sexten Ord. Cap., Tractatus de Censuris ecclesiasticis. — O. Willmann, Ueber die Erhebung der Pädagogik zur Wissenschaft. — Vogt, P. Peter, S. J., Maria in ihren Vorbildern. — P. Joh. Bapt. Lohmann S. J., P. Bruno Vercurusse's S. J. Neue praktische Betrachtungen auf alle Tage des Jahres für Ordensleute. — Dr. Karl Reiser, Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäu's	568
40. Miscelle. Zum Religionswechsel des Johann Haren	575

I.

Matthias von Liegnitz und Nicolaus Stör von Schweidnitz.

Zwei schlesische Theologen aus dem 14./15. Jahrhundert.

(Von Dr. Adolph Franz.)

Die Gründung der Universität Prag durch Karl IV. war für den Aufschwung des geistigen Lebens in Schlesien von größter Bedeutung. Vordem wurde es den Schlesiern nicht leicht, ihren Wissensdurst zu befriedigen. Die großen Universitäten, welche als Sammelpunkte der theologischen und profanen Gelehrsamkeit galten, Paris und Bologna, lagen fern, und die Zahl derer, welchen finanzielle Mittel und sonstige Verhältnisse gestatteten, so weit zu wandern, war relativ gering¹⁾. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß es in Schlesien nicht Männer gab, die sich durch Gelehrsamkeit und durch Eifer für die Studien auszeichneten. Sorgten doch die Schulen von Breslau, Liegnitz und andern Orten und manche Klöster dafür, daß die für Kirche und für das Leben nothwendigen Kenntnisse vermittelt wurden, und daß die Liebe zu den Wissenschaften und der Sinn für geistigen Fortschritt nicht verloren gingen²⁾. Man darf die Arbeit dieser Schulen nicht, wie Reinken³⁾ es that, zu niedrig schätzen. Sie überlieferten die Elemente der höheren Bildung und gaben fruchtbare Anregungen zu weiterem Streben.

1) Ein Verzeichniß der Schlesiern in Bologna von 1203—1500 gibt Pfotenhauer in der Zeitschrift für schlesische Geschichte, Bd. 28, 433 und 29, 268.

2) Vgl. Henschel, Schlesiens wissenschaftliche Zustände im 14. Jahrhundert. Breslau 1850. S. 5. 9. 5. führt eine Anzahl theologischer Schriftsteller und Abschreiber des 14. Jahrhunderts an. S. 14 ff.

3) Die Universität zu Breslau vor der Vereinigung der Frankfurter Diadrina mit der Leopoldina. Breslau 1861. S. 5 und 55.

Diesen Schulen ist es wohl auch zu verdanken, daß die Zahl der schlesischen Scholaren, die nach Prag wanderten, um da zu studiren, eine so große war. Der Liber decanorum der Artisten-facultät in Prag enthält auf jeder Seite Namen von Schlesiern, die sich die philosophischen Grade erworben haben; nicht minder die Matrikel der Juristen¹⁾. Leider sind die Acten der theologischen Facultät aus dem 14. und 15. Jahrhundert sämmtlich verloren gegangen. Sie würden jedenfalls auch eine beträchtliche Zahl schlesischer Scholaren nachweisen. Erfreuten sich doch schon an der Wende des 14. und 15. Jahrhunderts Schlesier als Lehrer in der theologischen Facultät eines bedeutenden Ansehens.

Zu diesen gehörte in erster Reihe der Magister Nikolaus Magni de Jamor, welcher bis 1402 einen theologischen Lehrstuhl an der Prager Universität innehatte, und dann in Heidelberg als Lehrer segensreich wirkte. Sein Leben und seine Schriften werden in einer demnächst erscheinenden Monographie von mir geschildert werden. Mit ihm zusammen lehrte in Prag der Magister Matthias von Siegnitz.

I. Matthias von Siegnitz bezog die Prager Universität um das Jahr 1371. Denn an der Feria II post Reminiscere, d. i. am 28. Februar 1374 wurde er zum Baccalareus in artibus designirt. Zur Erlangung dieser untersten akademischen Würde bedurfte es aber unter Voraussetzung der nothwendigen Kenntnisse im Lateinischen gewöhnlich eines Studiums von zwei Jahren. Seine Promotion zum Baccalar fand am 24. April 1374 statt²⁾. Bis zu seiner Promotion zum Licentiaten verging eine längere Zeit, als sonst üblich war. Denn gewöhnlich wurden die Baccalare der Artisten nach zwei Jahren Licentiaten. Matthias wurde aber erst am 13. Februar 1379 zum Licentiaten creirt. An seinem Namens-tage, dem 24. Februar 1379, begann der junge Magister seine Vorlesungen an der Artistenfacultät³⁾. Im Winterhalbjahr 1389

1) Der Liber decanorum der Artisten ist abgedruckt in den *Monumenta historica universitatis Pragensis*. Prag 1880 ff. Tom. I, pars 1 u. 2, t. II, p. 1 (pars 2 ist nicht erschienen) enthält die Matrikel der Juristen und den Codex diplomaticus universitatis, t. III die statuta univ. u. anderes.

2) *Monumenta* I, 159.

3) Dasselbst p. 184.

bis 1390 war er Dekan der Artistenfakultät. Sein Dekanat ist bedeutsam durch eine umfassende Statutenrevision¹⁾. Wann er seine bei Magistern in artibus zwölf Jahre dauernden, theologischen Studien begonnen hat, läßt sich bei dem Mangel theologischer Matrikeln nicht bestimmen; Balbinus hat aber sehr Unrecht, wenn er ihn schon 1374 Baccalar in der Theologie sein läßt²⁾. Er wurde nämlich, wie bemerkt, 1374 erst Baccalar in *artibus*. Im Anfang des Jahres 1397 wird er noch in dem liber decanorum der Artisten genannt, im August desselben Jahres heißt er bereits Licentiat in theologia. Er hat sonach — nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge zu urtheilen — in diesem Jahre schon seine Vorlesungen als Magister der Theologie begonnen. Im Jahre 1400 heißt er *sacrae theologiae professor*³⁾. Nach Balbinus war er auch Mitglied des Karlscollegs⁴⁾. Neben seinen theologischen Vorlesungen widmete er sich dem Predigtamte mit Vorliebe. Ob er dazu durch eine amtliche Stellung verpflichtet war, läßt sich nicht entscheiden. Im Uebrigen wurde der Predigt schon im Erziehungs- und Bildungsplane der Theologen in ausgiebigster Weise Rechnung getragen, und in viel höherem Maße wie heutzutage. Denn die Baccalare der Theologie wurden angehalten, alljährlich zu predigen, und die Magister selbst mußten bei geeigneten Gelegenheiten religiös-erbauliche Vorträge halten.

Als der Magister Matthias die theologische Doction begann, waren die nationalen Rivalitäten zwischen den Czechen und Deutschen schon ziemlich scharf entwickelt. Die Czechen hatten es verstanden, bei der Besetzung der Stellen im Karlscolleg und in anderen mit der Universität zusammenhängenden Instituten werthvolle Erfolge zu erreichen. In Predigt und Seelsorge machte sich das czechische Element immer mehr geltend und seit 1391 wurde die Bethlehemsapelle die Stätte, von der aus czechische Prediger die Erneuerung des religiösen Lebens und zugleich die Bedung des czechisch-nationalen Sinnes erstrebten. Auf allen Gebieten versuchten die Czechen mit raschem Erfolge den Deutschen

1) Daselbst p. 19. 265. 35.

2) Balbinus, Bohemia docta. Prag 1778, I, 77.

3) Monumenta III, 40. I, 352.

4) Bohemia docta II, 205.

das bisherige Uebergewicht zu nehmen. Unter diesen Verhältnissen mag auch schon in den letzten Decennien des 14. Jahrhunderts in Prag die deutsche Predigt, welche vorher in Konrad von Waldhausen und Johannes Teutonicus so glänzende Vertreter hatte, zurückgegangen sein. Diesen Uebelstand, der zum größten Schaden des religiösen Lebens der zahlreichen deutschen Scholaren ausschlagen mußte, empfand der Magister Matthias von Liegnitz tief und suchte demselben nach Kräften abzuhelpen. Er predigte daher an den Sonntagen für die deutschen Priester und Scholaren in deutscher Sprache über die Sonntags-Episteln. Später gab er seine Predigten in lateinischer Sprache unter dem Titel „Postilla super epistolas dominicales“ heraus.

Diese Postilla, welche bisher trotz ihrer großen Verbreitung unbeachtet geblieben ist, wird in den beiden Münchener lateinischen Handschriften 5847 und 15552 irrtümlich einem Petrus von Liegnitz zugeschrieben. Der ältere Petrus kann nicht in Frage kommen. Derselbe — Plebanus Lygnicensis, Magister in artibus und Baccalarius in medicinis — wurde schon 1367 in der Artistenfacultät als Lehrer aufgenommen¹⁾, hat aber nicht lange in Prag docirt. Der jüngere Petrus von Liegnitz, welcher 1380 unter dem berühmten Konrad von Soltow zu lehren begann, war 1407 noch Magister in artibus und gehörte der theologischen Facultät nicht an²⁾, als deren Professor der Autor der Postilla in allen Handschriften charakterisirt wird.

Mit Ausnahme der beiden genannten Münchener nennen alle Handschriften den Magister Matthias von Liegnitz als Verfasser der Postilla, einige fügen dem Namen Matthias noch den andern Hillebrandi oder Hildebrandi hinzu. Als Abfassungszeit nennt eine sogleich zu erwähnende Handschrift der Breslauer Universitätsbibliothek (1 Theol. fol. 545) das Jahr 1401.

Die Breslauer Universitätsbibliothek enthält 7 Handschriften unserer Postilla. 1) Cod. 1 Theol. fol. 545. 210 Bl. Der Papiercodex enthält außer der Postilla noch einige kleine ascetische Stücke; er stammt aus dem Karmeliterkloster zu Wohlau und kam von da an die Corpus-Christi-Kirche in Breslau. Am Schlusse der Postilla

1) *Monumenta* I, 133.

2) *Monumenta* I 179. 192. 391.

heißt es: *Laus tibi Christe quoniam liber explicit iste. Explicit postilla collecta super epistolas dominicales per circulum anni ad honorem benedictae et individuae trinitatis et gloriosissime virginis marie tociusque celestis curie per reverendum magistrum ac doctorem nec non sacre theologie professorem mathiam de Legniz studii pragensis magistrum famosum anno domini 1401 regnante serenissimo principe ac domino Wenzeslao Bohemie Rege nec non sacrosancti Romani imperii domino ac semper augusto etc. Orate queso pro scriptore.*

Eine 2. Breslauer Papierhandschrift (1 Theol. fol. 549. 237 Blätter, früher den Augustiner-Chorherrn in Breslau angehörig) läßt die Vorrede weg und beginnt mit der Predigt für den ersten Adventsonntag (*Scientes quia hora est*). Sie ist nach fol. 183 im Jahre 1403 geschrieben. Eine 3. Breslauer Papierhandschrift (1 Theol. fol. 547. 254 Blätter) — früher Eigenthum der Breslauer, dann (1683) der Sagauer Augustiner-Chorherren — ist vor 1438 geschrieben, da auf dem Vorstehblatt der Brand von Siegnitz 1438 notirt wird. Sie hat: *Mathie Hildebrandi de L.*, wie auch die 4. Breslauer Papierhandschrift (1 Theol. fol. 548; 15. Jahrh.; früher den Dominicanern in Breslau gehörig), welche aber die Vorrede enthält. Die 5. Breslauer Papierhandschrift (1 Theol. fol. 546, 188 Bl., dem Stifte Heinrichau früher gehörig) nennt den Verfasser fol. 188 „magistrum mathiam de Legniz.“ Ebenso die 6. (1 Theol. fol. 551, 15. Jahrh. 260 Bl., den Carmelitern in Wohlau und später der Corpus-Christi-Kirche gehörig). Eine 7. Breslauer Papierhandschrift (1 Theol. fol. 562 15. Jahrh. Bl. 203, dem Glogauer Collegiatstift gehörig) enthält die Postilla sammt der Vorrede, fügt aber den Namen des Autors nicht hinzu.

Der Papier-Codex lat. 574 (15. Jahrh.) der Leipziger Universitätsbibliothek gibt die Postilla als Buch des Magisters Matthias von Siegnitz wieder mit der Vorrede. Dagegen enthält der Codex lat. 575 derselben Bibliothek unter dem Namen „*Postilla Matthie Hylbrandi de Legnicz super epistolas dominicales*“ ein Werk, welches eine Umarbeitung der ursprünglichen Postilla zu sein scheint; die Vorrede ist ausgelassen, hin und wieder sind fremde Homilien eingeschoben, der Schluß ist aber gleich.

Der Codex lat. der Prager Universitätsbibliothek (V. C. 17

15. Jahrh., Papier) schreibt die Postilla dem Magister Matthias de Legnicz zu.

Der gut geschriebene Codex XI, 314 des Chorherrnstiftes St. Florian (Papier, 15. Jahrh.) enthält die Postilla sammt der Vorrede unter dem Titel *Sermones super epistolas totius anni anonym.* (Czerny, Die Handschriften des Chorherrnstiftes St. Florian. Vinz 1871. S. 128). Der Schreiber setzt an den Schluß die Verse:

Deficiunt vires; hinc per me vade libelle,
Certifica dubios contractus, argue prauos;

die hier deplacirt sind; sie stehen unter dem Tractate Heinrichs von Langenstein de contractibus.

Auch der Münchener Cod. lat. 18248 (15. Jahrh. 305 Bl., aus Tegernsee stammend und 1449 geschrieben) bezeichnet fol. 3 den Magister Matthias de Siegnitz als Verfasser der Postilla.

Gegenüber dieser vielfachen Bekundung kommen die beiden genannten, späteren Münchener Handschriften, welche den Magister Petrus von Siegnitz als Verfasser bezeichnen, nicht in Betracht. Die erstere 5847 (fol. Pap. 344 Bl.) ist 1463 (a me martino mergethaimer tunc temporis rectore monasterii peyhering rescripta), die andere 15552 (fol. Pap. 344 Bl., aus dem Benedictinerstifte Rot in Bayern stammend) ist 1465 geschrieben. Der Codex gehörte nach einer Notiz auf dem hinteren Deckel dem Capellanus ecclesie de Rot Emeranus Guld de Nordlingen; 1559 kaufte ihn der Prior von Rot, Meinradus Hueber aus Wengen, wie eine Notiz auf dem Vorderdeckel besagt. Für die mitgetheilten Auszüge ist dieser gut geschriebene Codex, an dessen Spitze der Abschreiber das Gebet stellte: „Ne scribam vana dux pia virgo maria“¹⁾, von mir benutzt.

Trotz der verhältnißmäßig großen Verbreitung der Postilla gerieth sie in Vergessenheit. Valbinus²⁾ erwähnt sie kurz und

1) Eine Wilheringer Handschrift vom Jahre 1476 (Cod. 20 fol. 1 bis 141) nennt als Verfasser der Postilla irrig den Magister Paulus de Lititz. (Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte der österreich-ungarischen Ordensproving. Wien 1891. II, 13.)

2) Bohemia docta II, 205. Die von ihm erwähnte Handschrift befand sich im Chorherrnstift Wittingau (Trebonia) und ist von Petrus Canonicus

Henschel gedenkt der Breslauer Handschriften ohne weitere Angaben.

Die Predigten über die Sonntagsepisteln sind von dem Magister Matthias in deutscher Sprache gehalten worden. Sie waren den Bedürfnissen der Scholaren, unter welchen sich viele Cleriker und Priester befanden, angepaßt. Wie der berühmte Prager Prediger Konrad von Waldhausen seine für die Scholaren gehaltenen Predigten in lateinischer Sprache hinterließ¹⁾, so erachtete es auch Matthias von Siegnitz für nützlich, seine Predigten über die Sonntagsepisteln für die Scholaren in lateinischer Sprache niederzuschreiben. „Sehet“ — so beginnt die Vorrede — „daß ich nicht für mich allein mich abmühte, sondern für Alle, welche nach Wahrheit suchen. Das schreibt der weise Jesus, der Sohn des Sydrach (Eccles. 24, 47)²⁾. Wenn es auch eine doppelte Arbeit gibt, eine gute und eine böse, und beide mannigfaltig sind, wie die heilige Schrift erzählt, so sind doch die Worte des Vorspruchs ausschließlich nur von der guten Arbeit zu verstehen und besonders von der Arbeit der Lehrer und Prediger der Kirche.“ Nachdem er die Eigenschaften eines guten Predigers erwähnt und besonders das *facere et docere* betont hat, fährt er fort: „Der besondere Anlaß zu meinen Predigten war und ist der Mangel an Predigten und geistlichen Reden in deutscher Sprache.“ „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da ich senden werde einen Hunger in das Land, nicht einen Hunger nach Brod und nicht einen Durst nach Wasser, sondern nach Anhörung des Wortes Gottes.“ (Amos 8, 11.) Diesem Mangel also will und wünsche ich nach Kräften abzuhelpen. Damit die einfachen, guten und frommen Priester, die jugendlichen Studenten unserer Universität, die gutgesinnten Jünglinge deutscher

Regularis Trebonensis im Jahre 1420 im Chorherrnstifte St. Florian in Oberösterreich, wohin der Schreiber in den Hussitischen Stürmen flüchten mußte, geschrieben. (Balbinus a. a. O. III, 145.)

1) Die *Postilla studencium sancte pragensis universitatis* des R. v. B. war weit verbreitet; s. z. B. Codex XI, 384 von St. Florian (Gjeryň, S. 136) und den Münchener Cod. lat. 23848. Die *Postilla* erklärt die sonntäglichen Evangelien. Vgl. auch Höfler, *Concilia Pragensia*. Prag 1862. p. XXXIV.

2) *Videte quoniam non michi soli laboravi etc.*

Zunge wegen des Mangels am Worte Gottes und an Predigten in deutscher Sprache, deren Abhaltung ungewöhnlich ist, nicht im Guten erschaffen und in guten Sitten und Frömmigkeit zurückkommen und lau werden, und damit die Ausgelassenen und Schlimmen in ihrer Bosheit nicht untergehen und erstorben, und damit ich auch mich selbst und andere einfache Priester zu Epistelpredigten für das Volk und für die Herde des Herrn aneifere und geneigt mache, habe ich früher an jedem Sonntage für jene an Stelle der üblich gewesenen deutschen Predigt die Epistel des Sonntags erklärt und erläutert zum Ruhme und zur Ehre des allmächtigen Gottes, unseres Herrn Jesu Christi und zum Lobe der ruhmreichen Jungfrau Maria, seiner Mutter, und auch zu meinem und meiner Freunde Seelenheil¹⁾."

Um den Nutzen seiner Predigten für die Scholaren bleibend zu machen, habe er sich — schreibt er weiter — entschlossen, sie aufzuzeichnen. Er habe wenig aus sich selbst beigetragen, das Meiste sei den Vätern und andern Postillatoren und Glossatoren entnommen. Er sehe dem Tadel gleichmüthig entgegen; seien ihm doch die heiligsten und gelehrtesten Männer nicht entgangen. Endlich, bemerkt er, ist die wörtliche Einfügung der Episteln in jeder

1) Clm. 15552 fol. 2^b: *Specialis autem causa fuit et est defectus predicacionum verbi dei et sermonum in linguacio theutonico. Ecce dies veniunt, dicit dominus, emittam famem in terram, non famem panis neque sitim aque sed audiendi verbum dei (Amos 8, 11). Hunc ergo defectum pro mea possibilitate supplere cupiens et affectans dei adiutorio suffragante, et ne simplices probi et devoti presbyteri, iuvenes studentes nostre universitatis, bone indolis et adolescentuli de lingua theotuisca ob defectum verbi dei et sermonum in theotuisco fieri inconsuetorum in bono tabescerent et in bonis moribus ac deuocione eorum deficerent et tepescerent, et ne discoli et peruersi in malicia sua proficerent et ne inualescerent, et eciam ut meipsum et alios simplices sacerdotes ad predicandum epistolas ad populum et gregem dominicum excitarem et prompiciores redderem, tunc qualibet die dominica pro eis epistolam ipsius dominice loco sermonum theotuischorum fieri consuetorum exposui et declaravi ad gloriam et honorem Omnipotentis dei domini nostri Jesu Christi et ad laudem gloriose virginis Mariæ matris eius nec non propter propriam ac amicorum animarum salutem.*

Predigt wegen der armen Priester geschehen, die sich eigene Bibeln aus Armuth nicht anschaffen können¹⁾.

Die Predigten verrathen eine nicht geringe Belesenheit und eine große Geschicklichkeit in der praktischen Anwendung des Schrifttextes. Sie sind für die Bedürfnisse der Scholaren eingerichtet und knüpfen daher an die Schriftworte bald scholastische Ausführungen über dogmatische Sätze, bald praktische Ermahnungen für das religiöse und priesterliche Leben²⁾.

Die Postilla des Magisters Matthias ist ein schönes Zeugniß für das warme Interesse, welches die Prager theologischen Lehrer der Förderung des religiösen Lebens ihrer Scholaren widmeten, und nicht minder für die praktische Richtung, die man mit den wissenschaftlichen Studien glücklich zu verbinden wußte. Für den praktischen Sinn in Betreibung der theologischen Studien spricht auch ein anderes, dem Magister Matthias zugeschriebenes Werkchen, welches den Titel „Questiones“ führt.

Die „Questiones“ liegen in den beiden Codd. latt. der Münchener Staatsbibliothek 23788 und 17784 vor. Clm. 23788 (Pap. fol. 15. Jahrh. 322 Bl.) enthält jüngere Sermones Fol. 112: Incipiunt se [!] questiones mathie de legnicz. Der Coder

1) Fol. 2 a: „Ego enim bonorum orator et servus, qui ne hic labor verbalis et declarativus cum vento transiret et oblivionem acciperet, sed quod duraturus et permanens esset, in scriptum redegei, modicum de meis apponendo, sed tantum vestigia secutus patrum, puta aliorum postillatorum et glossatorum epistolarum que in ecclesia leguntur dicta et scripta comportavi uelut lapidem lapidi sensus et sentencias ipsorum coniunxi et contexui, considerans (desiderans, wie Clm. 5847 richtiger liest) de erratis et male collectis pium correctorem, de bene scriptis et collectis domino deo persolvere laudem et honorem . . . opus perfeci . . . incipiens ab epistola prime dominice adventus usque ad ultimum anni epistolam dominicalem, quarum quamlibet textualiter de verbo ad verbum propter pauperes sacerdotes qui biblicas proprias seu epistolas habere non possant propter defectum temporalium scribi feci.“

2) Der Schluß der Predigt am letzten Sonntage nach Pfingsten lautet fol. 227: „Vidi angelum magnum descendentem et terra illuminata est a gloria eius. Oremus ergo sine intermissione, ut sic illuminemur in Christo Jesu domino nostro i. e. per Christum. Ita faciamus, ut per Christum consolemur. Felix ergo qui sic consolatur, felicior qui sic in sua consolacione beatificatur, sed felicissimus qui tali consolacione

stammt aus der Salzburger Diöcese¹⁾. Die kurzen Fragen und prägnanten Antworten gehen bunt durcheinander. Dagegen erscheinen sie in dem Clm. 17784 (Pap. fol. 15. Jahrh. 145 Bl.), welcher aus dem Kloster St. Mangold in Stadt am Hof stammt, systematisch geordnet. Während auf den ersten Blättern (fol. 127 bis 129) die *Questiones* noch wie in der ersteren Handschrift ohne Einteilung auf einander folgen, werden von fol. 129—145 durch Uberschriften gekennzeichnete Abschnitte gebildet, in welche die verwandten Materien eingereiht werden. So: *de angelis et animabus; de dyabolo; de mechanicis et in festis laborantibus . . . de pascha; de sacerdotibus et horis canonicis et missa et monachis et scholaribus; de abbate et monachis etc.* Der Coder schließt mit einer Schrift des Konrad von Soltow, unter welche der Schreiber die Jahreszahl 1395 gesetzt hat. Die *Questiones* sind aber nicht von demselben Abschreiber²⁾ geschrieben. Eine Vergleichung beider Handschriften ergibt, daß der Inhalt — mit Ausnahme weniger Fragen — derselbe ist. Die Schrift ist eine Sammlung von theologischen Fragen und Antworten aus allen Gebieten der Theologie, aus Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Pastoral. Die ganze Anlage zeigt, daß sie in dieser Form nicht aus der Feder des Magisters Matthias hervorgegangen ist. Denn abgesehen von dem fürchterlichen Latein würde ein ernsther Theologe nicht Dinge niederschreiben, wie z. B. die obscöne Antwort auf die Frage „num unus iacendo potest dicere horas“ (fol. 122’).

inter cherubim et seraphim collocatur. Hanc felicitatem et collocationem propter suam magnam misericordiam prestare nobis dignetur Jesus Christus Dominus noster Marie filius qui est in secula seculorum benedictus, cui laus potestas et claritas ac gratiarum accio, qui affuit principio misericorditer, medio et fini liberaliter in secula seculorum amen.“

1) Der Coder trägt den Namen des Vicars Georgius Swaebel in Rordorff dioc. Salzburg. Auf fol. 187’ steht am Schluß der Legende trium regum die Jahreszahl 1419. Da die *Questiones* denselben Abschreiber haben, darf man für dieselben die gleiche Jahreszahl annehmen.

2) Dieser Schreiber Heinricus Nyttnawer de ruppinga, ein gewerbmäßiger Schreiber, war ein frivoler Patron. Er schreibt fol. 126: „Finitus est liber iste per heinricum nyttnawer de ruppinga libenter ludentem, fortiter bibentem, mulierem supprimentem (m. s. ist durchstrichen) et sepe in bursa deficientem.“

In dem Schriftchen liegt offenbar eine Sammlung theologischer Responsa vor, welche Prager Scholaren aus den Vorlesungen und Disputationen des Magisters Matthias zusammengestellt haben. Sie und da hat jugendlicher Uebermuth Antworten beigelegt, die sicher in dieser Form nicht von der Lehrfanzel gekommen sind. Zur Charakterisirung der Sammlung mögen folgende Sätze dienen ¹⁾:

Queritur ubi fuerit deus ante creacionem mundi? R. in se ipso. (fol. 112.)

Queritur utrum plures possint recipi hallenses quam XII? R. quod rex et monetarius instituerunt XII pro grossis: quicunque plus recipit committit usuram (fol. 129, auch 130') ²⁾.

Queritur utrum persone circa tringinta annos excedentes nisi panem habentes possunt lacticiniis uti feriis sextis? R. quod in dyocesi pragensi et in aliis dyocesibus, ubi hoc non est consuetum comedere non debent fieri per regulam: si veneris romam etc. (fol. 112.)

Queritur utrum studentes, qui perfecerunt horas suas diebus dominicis et iam attedianur orare vel sic sine orationibus stare, possunt exire ecclesiam et in commodum suum intrare et ibi legere sacram scripturam vel aliquid aliud studere sine peccato? R. debent manere in ecclesia. (fol. 112.)

Ueber die Pflichten der Baccalare und Scholaren, die Priester oder niedere Cleriker waren, findet sich noch eine Anzahl von Fragen und Antworten. Die Collisionen, in welche dieselben durch die Vorlesungen, Disputationen und andere Schulacte mit ihren sonstigen Verpflichtungen kamen, mochten immerhin zahlreich und zuweilen schwierig sein. (fol. 127. 129.) Am interessantesten sind die Questiones, wenn sie Volksfite und Volks- Aberglauben oder kirchliche Bräuche berühren.

Die Questiones erwähnen die Spiele („ludi“) am Charfreitag und an Ostern und meinen damit offenbar die Pas-

1) Wo nichts anders bemerkt ist, sind alle Citate dem Clm. 28788 entnommen.

2) Die Prager Synode von 1355 verbietet die Zinsnahme schlechtweg als Buhßer. (Cap. 54 bei Hartzheim, Concil. Germaniae. Colon. 1771. t. IV, 400.)

sionsspiele und Auferstehungsfeiern. Ihre Erlaubtheit wird begründet mit dem Nutzen für die Laien, „welchen das Andenken an das Leiden des Herrn besser durch solche Spiele, als durch Predigten zu Gemüth geführt werden könne.“ Allerdings müsse dafür gesorgt werden, daß unstatthafte Vermummungen („larve non bone“) nicht vorkämen (fol. 124). — An Pfingsten kommen die Weiber zusammen und klatschen mit den Händen. Wenn sie sonst nichts thun, meint der Magister, „so sündigen sie nicht“ (fol. 124).

An der Vigilie vor Weihnacht, mit welcher zahlreiche abergläubische Gebräuche in der deutschen wie czechischen Bevölkerung verbunden waren, fanden Besuche der Häuser seitens der Pfarrer statt, wobei der Pfarrer Reliquien trug und die Häuser segnete und thurificirte. Der Pfarrer und seine Begleitung trugen Kerzen, und der Kerzen waren oft so viele und der Zug oft so groß und feierlich, daß die Prager Synode vom Jahre 1365 verbietend einschreiten mußte¹⁾. Nach der Meinung des Magisters ist dieser Gebrauch eingeführt worden, um in den einzelnen Häusern zu untersuchen, ob noch heidnische Gebräuche geübt und christliche Sitten gepflegt werden; nachdem nun nach seiner Meinung das Christenthum befestigt sei, sollte man diesen Brauch abschaffen (fol. 125'). Heidnische und abergläubische Gebräuche wurden aber freilich gerade an der Vigilie des Weihnachtsfestes noch genug geübt. Die Questiones berühren ebenfalls einen, nämlich das Decken des Tisches mit einem Tischtuch (und das Hinglegen von Brod) in der Weihnachtsvigilie, damit der Vermögensstand des Hauses sich vermehre. Der Magister erklärt das mit Recht für abergläubisch (fol. 125'). Es war aber weit verbreitet. Der Presbyter Alfo²⁾ tadelte ebenfalls diese Sitte und meint, ur-

1) *Hartzheim, Concilia Germaniae. Colon. 1775. t. X, 746: Item prohibitum est synodaliter ne cum pluribus candelis sive cereis et cum magna solemnitate visitent colendizato* (so liest Hartzheim; es ist offenbar colendizando zu lesen) *in vigilia nativitatis Christi plus quam cum corpore Christi.*

2) Der Presbyter Alfo verfaßte am Anfang des 15. Jahrhunderts eine Schrift „*Largum sero*“ (Reiches Weihnachtsgeſchenk, sero der hl. Abend), in welcher die Weihnachtsgebräuche der Böhmen geschildert und gegenüber den heidnisch-abergläubischen die christlichen Bräuche dargelegt werden. Das

sprünglich hätten die Alten am Weihnachtsabende große weiße Brode nebst einem Messer auf den Tisch gelegt, damit die Armen kommen und davon nehmen könnten; der Teufel habe aber diese schöne Sitte in den groben Wahn verkehrt, daß die Götter kämen und davon nähmen. Heute weiß man freilich, daß diese Sitte heidnischen Ursprungs ist. Man glaubte, die Götter gingen um die Wintersonnenwende herum und brächten denen Glück, die sie bewirtheten. In den Beichtfragen von Scheyern¹⁾, die aus dem Jahre 1468 stammen, wird noch Derer gedacht, „die der Herrin Berthe den Tisch bereiten“. „An keinem Tage und an keinem Feste“ — bemerkt Johann von Holleschau²⁾ — „wird so viel Zeichendeuterei und Aberglauben getrieben, als an Weihnacht.“ Und das trifft auch heute noch zu.

Manche Leute glaubten durch ein gutes Fasten an sechs bestimmten Freitagen im Jahre die Gnade erlangen zu können, daß sie drei Tage vor ihrem Tode von ihrem Gingange unterrichtet werden würden (fol. 125'). Solche Versuche, mittelst religiöser Uebungen die Todesstunde zu erfahren, finden sich in Andachtsbüchern und auch in Meßbüchern des 14. und 15. Jahrhunderts häufig. Ich gedenke demnächst eine kleine Blumenlese zu veröffentlichen.

Manche kirchliche Segnungen wurden vom Volke in abergläubischer Weise gedeutet und verwendet, und nicht immer konnte

culturgegeschichtlich interessante Schriftchen steht bei Ufener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn 1889, II, 41 ff. Der Presbyter rügt den Unfug, der bei den Kalendisacio vorkommt. Die Leute lassen die Kohlen des Thuribulum, mit welchem incensirt wurde, nicht forttragen, sondern werfen sie in den Ofen, damit das Glück nicht aus dem Hause gehe, und wollen Weihrauch haben, um damit Aberglauben zu treiben (ne omnis fortuna anni sequentis exeat de domibus suis petuntque sibi dari de thure illius sero, ut per illud sortilegia exerceant, quatenus a viris suis et aliis diligantur). Man streute auch — zum Andenken an die Krippe — Stroh in Haus und Kirche und trieb allerlei Unfug damit. (Dasselbst p. 65.) Johann von Holleschau, welcher Also's Schrift erweiterte, bemerkt (bei Ufener a. a. D. S. 73), daß die Weiber das Stroh befielen, „ut pulices non habeant per totum annum!“

1) In einer Scheyerner Handschrift, jetzt Clm. 17523. Ufener hat diese Fragen a. a. D. p. 84—86 abgedruckt.

2) A. a. D. p. 73.

und wollte der Clerus diesem Mißbrauch entgentreten. So wurde an St. Blasius nicht bloß der Segen mit den an den Hals gelegten Kerzen erteilt (*mensurare cum candelis ad collum*), sondern man blies auch, um Augenleiden zu heilen, die brennenden Kerzen so aus, daß der Rauch derselben in die Augen zog. Die Antwort des Magisters erklärt das für abergläubisch (fol. 113). Dieser Brauch oder vielmehr Mißbrauch wird auch in einer aus dem Ende des 14. Jahrhunderts in Oesterreich abgefaßten Abhandlung „*De incantacionibus et tricis*“ bezeugt. Dabei wird noch bemerkt, daß man auch die Haupthaare in der Flamme der Kerzen versengen ließ. Der Verfasser dieser Abhandlung, der mit den „*vetulis*“ stark in's Gericht geht und die „*clerici et religiosi*“, die sich mit solchem und noch anderem Unfug befaßten, derb geißelt, legt die Bedeutung der Kerzen im kirchlichen Sinne richtig dar: *Quia nisi ad hoc valent, ut ubicunque posite sunt vel accense dyabolus discedat et contremiscat cum omnibus contubernalibus eius*¹⁾.“ Ebenso abergläubisch ist es nach des Magisters Meinung, wenn an Stephanus Hafer geweiht wird, um ihn den Pferden zum Fressen zu geben (fol. 112). Diese Praxis war aber sehr weit verbreitet.

Darnach ist begreiflich, daß der Magister auch auf die zahllosen Segnungen, welche im Volke gegen Krankheiten und Gebrechen aller Art im Schwange waren, nicht gut zu sprechen ist. Insbesondere ist er gegen die Segnungen aufgebracht, die von alten Weibern geübt werden. Auf die Frage, ob man für die Zähne Segnungen brauchen dürfe (*utrum benedictiones possunt fieri dentibus*) antwortet er: „Nein! Wenn du ein Vater Unser statt der Benediction her sagst, ist's besser. Denn Gott kann dir mehr helfen, wie ein altes Weib (*una vetula*). Aber — wirft man ein: Gott gab den Worten und den Pflanzen Kraft. Gewiß, den Pflanzen und den Steinen, aber nicht so allen Worten; denn den Worten des Canons (den Consecrationsworten) gab er sie, damit sie ihre Kraft von den Priestern haben“ (fol. 113). Er will also den Segnungen nur insofern Kraft beimessen wissen, als sie von Priestern nach Anordnung der Kirche geübt werden. Das sagt er auch klar an einer anderen Stelle

1) Cod. 4581 der Wiener Hofbibliothek fol. 263'.

(fol. 125): „Mögen immerhin in der Segnung alter Weiber einige gute Worte (*bona verba*) gegen Zahnwehe und Geschwüre stehen, so dürfen sie doch nicht gebraucht werden von dem, der dazu nicht bestimmt ist. Alles muß zuerst zum Lobe Gottes geschehen¹⁾.“

Den letztern Satz nimmt er auch zum Maßstabe bei Beurtheilung der Gebete zu Heiligen um Befreiung von bestimmten Uebeln. „Was ist davon zu halten, lautet eine Frage, wenn Einige die heiligen Felix und Adauctus²⁾ zuerst 1, dann 2 und endlich 3 Groschen opfern, damit ihr Vermögen vermehrt werde?“ Und die Antwort? „Wer das zu diesem Zwecke thut, handelt abergläubisch. Es ist aber Alles zuerst zur Ehre Gottes zu thun; dann kann es geschehen für die Mehrung der Tugend, aber nicht schlechtweg für irdische Dinge. Auch ist's

1) Die Prager Synode von 1355 verbietet, nachdem schon andere Verbote vorhergegangen waren (vgl. *Höfler*, *Concilia Pragensia*, p. XVI. XVII.) alle Arten von Sortilegien, die „*incantationes sub prolatione quorumcunque verborum, vel scripturas characterum*“ gegen Krankheiten von Menschen und Vieh, gegen Unfruchtbarkeit der Acker und Bäume und gegen Donner und Hagel (Cap. 61. bei *Harßheim* IV, 400). Noch ausführlicher läßt sich die *Ordinatio Joannis* archiepiscopi Pragensis vom Jahre 1365 darüber aus: „*Audivit Dominus noster archiepiscopus, quod multi tam clerici quam laici dolorem capitis vel dentium, febres vel infirmitates alias ipsi vel eorum animalia patientes ad sortilegos et praestigiatores accedunt pro sanitate seu remedio consequendo, qui eis incantationes seu verba et gestus, scripturas seu ligaturas superstitiosas adhibere consueverunt: ista prohibere in vestris parochiis solícite studeatis. . . . Nam licet huiusmodi remedia curare morbos videantur, tamen non virtute remedii, sed permissione divina sit diabolica pravitatem, ut qui per suam infidelitatem solus factus membrum diaboli, alios ad errores profundius et probrosius et periculosius pertrahat. Item vos plebani et alii presbyteri et clerici a superstitiosis benedictionibus et carminibus, scriptis, ligaturis superstitiosis aegrorum quibuslibet impendendis seu adhibendis abstinere curetis, prout periculum ordinis et status cupitis evitare.*“ (*Harßheim* X, 747.)

2) Dieser Gebrauch ist sonst nicht bekannt. Darum gerade diesen Heiligen zur Erlangung irdischer Güter das Opfer gebracht wurde, erzählt aus den Namen Felix und Adauctus (*adaugere*). Sie starben als Märtyrer in Rom unter Diocletian.

erlaubt, zur hl. Gertrud zu beten *pro nocturno bono*¹⁾; denn das ist auch in der Schrift erlaubt. Auch zur hl. Apollonia darf man gegen Zahnschmerzen beten, in dem Gebet zu ihr aber muß man sie zuerst anrufen, „daß sie für das Heil unserer Seele bitte“. Fasten zur Vertreibung des Fiebers hält er für abergläubisch (fol. 129). Nicht minder abergläubisch ist es, zu meinen, daß man kein Geschloß aus einer Wunde ziehen könne, wenn Jemand dabei sei, der an Samstagen nicht fastet (fol. 116). Das sei ein schlimmer Irrthum; denn man müsse auf Gott fester vertrauen, wie auf die Segnungen der alten Weiber.

In einem Breslauer Codex findet sich endlich eine Abhandlung des Magister Matthias über das Handeln im irrigen Gewissen: *Utrum agens contra conscienciam erroneam plus peccat quam sequens eam.*“ Die Frage wird nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin erörtert, welcher die Theologie damals fast ausschließlich beherrschte.

Weitere Nachrichten über die Lebensschicksale und das Wirken des Magisters Matthias von Biegnitz sind nicht zu ermitteln. Gewiß ist, daß sein Name unter den Lehrern der Universitäten, welche den Pragern nach der Katastrophe von 1409 ihre Lehrsäle öffneten, nicht genannt wird. Ob er schon vorher in Prag gestorben, oder ob er in seine Heimath zurückgekehrt ist, darüber läßt sich nicht einmal eine Vermuthung aussprechen. Sein Landsmann, der Magister Nikolaus Stör aber gelangte in Leipzig zu Ehren.

II. Nikolaus Stör (Ster) stammte aus Schweidnitz und kam um das Jahr 1387 nach Prag. Den Grad eines *Baccalari* in *artibus* erlangte er im Semester 1389/90; im Januar 1393 wurde er Magister und begann am 23. Februar desselben Jahres seine Vorlesungen. Zum Führer in seinen Studien hatte er den Magister Johannes von Münsterberg erwählt, mit dem er auch später in Leipzig wirken sollte. 1394 las er über den *liber priorum*.

1) „*Nocturnum bonum*“ ist „glückliche Nacht“, ohne schlimme Träume und *phantasiae daemonum*, mit guten Träumen. Cf. Ps. 90, 5. Cant. 3, 8. Die heil. Gertrudis ist die Klostervaterin von Nivelles, die auch in Deutschland hochverehrt wurde. Ihre Rachtwachen mögen Anlaß gegeben haben, sie „*pro nocturno bono*“ anzurufen.

Im Jahre 1399 fungirte er als Dean der Artistenfacultät und 1402 als Rector der Universität¹⁾. An den Streitigkeiten mit Hus war er, wie aus einer Streitschrift des letzteren hervorgeht, activ theilhaftig²⁾ und gehörte zu den Professoren, welche die Rechte der drei Nationen, der polnischen, bayrischen und sächsischen gegen den czechischen Versuch der Majorisirung vertheidigten. Der Entschaid des Königs Wenzel IV., durch welchen den Czechen 3 Stimmen im Rath der Universität und der Facultäten zugewiesen wurden, während die andern drei Nationen, die allerdings thatsächlich die einzige deutsche Nation repräsentirten, sich mit einer begnügen sollten, veranlaßte die Professoren und Scholaren der drei Nationen auszuwandern. Magister Nikolaus Stör zog nach Leipzig an die neugegründete Universität. Mit ihm gingen u. a. Johann von Münsterberg, welcher 1409 zum ersten Rector der neuen Universität gewählt wurde³⁾, Peter Storch (Sturch) aus Zwidau, welcher mit Johann von Münsterberg zu den vom Concil von Constanz in Sachen Husens vernommenen Zeugen gehörte⁴⁾. Peter Storch⁵⁾ war 1413/14 Rector der Leipziger Universität.

1) Diese Daten stehen in *Monument.* I, 285. 280. 281. 298. 20. II, 898.

2) S. Höfler, Der Magister Johann Hus. Prag 1864. S. 255.

3) Garnde, Die urkundlichen Quellen zur Gesch. der Universität Leipzig in den ersten 150 Jahren ihres Bestehens (in den Abhandl. der philolog. hist. Klasse der königl. sächs. Gesellschaft der Wissensch. 1857 II, 588.)

4) Hefele, Concilengesch. VII, 71.

5) Stübel, Die Matrikel der Universität Leipzig. Leipzig 1895 I, 25 (Codex diplomaticus Saxoniae Regiae Bd. XVI).

Peter Storch war in Prag 1393 zum Baccalar in artibus und 1397 zum Magister promovirt worden (*Monument.* I, 284. 319). In Leipzig war er 1412 Dean der Artisten; 1414 Baccalarius formatus in theologia (Garnde a. a. O. 588. 799). Die Leipziger Universitätsbibliothek hat unter seinem Namen ein Registrum in Thomae Aquinatis contra gentiles und ein anderes in libros sententiarum (Cod. 1080, 8 u. 2). Von Bedeutung ist seine alphabetisch geordnete *Summa moralis*, eine Auslese aus den moral. philosophischen Schriften des Aristoteles und Boetius. Sie findet sich in der Universitätsbibliothek zu Erfurt (Cod. 40 fol. 15. Jahrb. nicht foliirt; schätzungsweise 300 foll.). Auf dem Vorderdeckel

Den Magister Nikolaus Stör hat in Leipzig ein eigenthümliches Geschick verfolgt, nicht zwar bei seinen Lebzeiten, sondern in der Geschichtsschreibung. Darin verschwindet der Nikolaus Stör aus Schweidnitz und statt seiner erscheint ein Nikolaus von Liegnitz. Aus dem Defan der Artisten vom Jahre 1419 und dem Rector vom Jahre 1421 und dem alten Prager Magister wird nämlich unter der Hand der Historiographen eine Person: der Magister Nikolaus Stör von Liegnitz.

Nach Jarnde¹⁾ war Nikolaus Stör von Liegnitz Defan der Artisten im Jahre 1419, und 1421 Rector. Schon Gersdorf, der erste gründliche Bearbeiter der Leipziger Matrikel, läßt, verleitet von dem Magister Nikolaus von Liegnitz, den Prager Magister auch aus Liegnitz abstammen²⁾. Er verließ sich dabei auf die Notizen, die er bei Merzdorf-Wimpina fand, wo Nikolaus Stör als „Silesius Liegnitzensis“ bezeichnet wird³⁾. Auch ein neuerer Bearbeiter der Leipziger Matrikel, Paul Ulrich, ist in seinem sehr complicirten Buche: „Die Anfänge der Universität Leipzig“ dem gleichen Irrthume verfallen⁴⁾. Dagegen hat die

steht: „Iste liber est fratrum carthus. prope Erfordiam. Continetur hic summa moralis magistri petri storch pragensis professoris sacre theologie que colligit flores et auctoritates moralis philosophie Aristotelis scilicet ethicorum, politicorum, rethoricorum, ycononicorum, topicorum. . . similiter ex Boecio de philosophica consolacione.“ Will Jemand eine Sentenz des Philosophen oder des Boetius — wird weiter bemerkt — zu einem Sermo oder einer Collatio benötigen, so braucht er sie nur in dem alphabetisch geordneten Buch zu suchen. Er findet dann nicht bloß die Sentenzen des Philosophen oder des Boetius, sondern auch Parallelstellen und Beweise. — Diese Empfehlung entspricht der Wahrheit. Die fleißige Arbeit muß sehr brauchbar gewesen sein. Sie beginnt fol. 1: Qui sibi soli prodesse student, malevolum et inhumanum etc. — Magister Storch starb 1431. (Gersdorf, Die Rectoren der Universität Leipzig, in den Mittheilungen der deutschen Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Alterthümer. Leipzig 1869. S. 22.)

1) A. a. D. S. 799. 584.

2) Die Universität Leipzig im ersten Jahre ihres Bestehens, in dem Berichte vom Jahre 1847 an die Mitglieder der deutschen Gesellschaft in Leipzig. Leipzig 1847. S. 26.

3) Merzdorf-Mader, Conradi Wimpinae Scriptorum insignium qui in celeberrimis praesertim Lipsiensi, Wittenbergensi, Francfurdiana ad Viadrum academiis floruerunt centuria. Lips. 1839. p. 19.

4) S. (1) unter 5: Magister Nicolaus stör [de legenicz].

neueste Ausgabe der Leipziger Matrikel sich in dieser Sache ohne irgend welche Combination lediglich an die handschriftliche Ueberlieferung gehalten und demzufolge eine Confundirung der beiden in Rede stehenden Personen, des Prager Magisters und des Nicolaus von Liegnitz, vermieden. Thatsächlich ist in der Matrikel der Name des Magisters Nicolaus Stör nicht mit der Herkunftsbezeichnung „de Legenicz“, auch nicht mit der „de Swidenicz“ verbunden. Es ist daher völlige Willkür, dem Prager Magister diesen Beinamen zu geben. Hervorgegangen ist der Irrthum offenbar aus dem Umstande, daß der Name des Magisters Nicolaus Stör in der Matrikel weder als Dekan noch als Rector erscheint. Es mag sonderbar vorgekommen sein, daß ein Mann, welcher zu den ersten Professoren, zu den Prager Ankömmlingen gehörte, nicht zu den akademischen Würden eines Dekans und Rectors gewählt worden sei. Nun weist die Matrikel einen Nikolaus de Legenicz im Jahre 1419/20 als Dekan der Artisten und 1421 als Rector aus¹⁾; sofort nahm man diesen Namen und diese Würden für den Magister Nicolaus Stör in Beschlag, ohne auch nur den geringsten Anhalt dafür in der Matrikel zu haben. Im Gegentheil konnte man in der Matrikel einen Nikolaus de Legnicz mit dem Beinamen Rindermann finden, welchen seine Grade recht wohl im Jahre 1419 zum Dekan und 1421 zum Rector befähigten. Dieser Nikolaus Rindermann von Liegnitz wurde 1411 immatriculirt, 1412 Baccalarius, bald darauf Magister in artibus²⁾. Jüngere Magister wurden mit Vorliebe mit dem beschwerlichen Amte eines Dekans der Artisten betraut. Man darf also annehmen, daß jener Nikolaus de Legnicz, welcher 1419 Dekan der Artisten und 1421 Rector war, identisch ist mit dem Magister Nikolaus Rindermann de Legnicz³⁾; keinenfalls aber mit dem Prager Magister Nicolaus Stör. An dem Fehlen des Familiennamens „Rindermann“ braucht man sich nicht zu stoßen. Diese Namen wurden sehr oft weggelassen. Auch Gersdorf vermuthet,

1) Stübel, Die Matrikel der Universität Leipzig I, 67.

2) Ulrich a. a. O. p. (34). Gersdorf, Die Rectoren der Universität Leipzig S. 28.

3) Nikolaus Rindermann schrieb, wie bei Herzog-Bimpina p. 29 mitgetheilt wird, mehrere Commentare zu den Aristotelischen Büchern.

daß wohl der Rector Nikolaus de Legnicz identisch sei mit dem Nikolaus Rindemann. Schlechterdings ausgeschlossen bleibt aber der herrschende Irrthum, daß der Dekan von 1419 und der Rector von 1421 der Prager Magister Nikolaus Stör sei.

Daß der in Leipzig aufgenommene Nikolaus Stör der Prager Magister gleichen Namens war, ist zweifellos. Dieser aber wird in den Prager Urkunden wiederholt mit der Abkunftsbezeichnung „de Swidenicz“ genannt¹⁾. Einen Magister Nikolaus Stör de Legenicz kennen die Prager Urkunden nicht. Einen solchen kennt aber auch die Leipziger Matrikel nicht. Die Leipziger Matrikel liegt in zwei Recensionen vor, wenn man so sagen darf: die ursprüngliche von Johann von Münsterberg, dem ersten Rector, stammende, und die Abschrift, welche der Rector Johannes von Brieg (1440/41) davon mit mancherlei Modificationen genommen hat²⁾. In der ersten Recension — von Jarnde und nach demselben von Stübel und Ulrich mit A¹ bezeichnet — heißt Nikolaus Stör „professor“; das Wort „professor“ steht auf Rasur; in der zweiten Recension (A²) wird er „sacre theologie professor“ genannt. Ulrich³⁾ charakterisirt das als „versehentliche Schreibung“ der Abschrift von 1440. Warum? ist nur zu erklären aus der Confundirung des Magisters Nikolaus Stör mit dem Dekan von 1419 und dem Rector von 1421. Man wird aber doch annehmen müssen, daß der Rector Johannes von Brieg im Jahre 1440 besser wissen konnte und mußte, welche Stellung der 16 Jahre vorher verstorbene Magister Nikolaus Stör eingenommen habe, wie wir am Ende des 19. Jahrhunderts.

In der Leipziger Matrikel wird der Magister Nikolaus Stör ohne Angabe der Herkunft verzeichnet⁴⁾; auch als Testamentszeuge des Magisters Johannes von Münsterberg wird er im Jahre 1416 ohne Herkunftsort angeführt⁵⁾. Wie der Eintrag in dem Verzeichnisse der Collegiaten des größeren Fürstencollegs in Wirklich-

1) Monumenta universitat. Pragensis I, 20. II, 398. III, 33.

2) Jarnde a. a. O. S. 555.

3) A. a. O. (VIII) u. (1).

4) Stübel, Die Matrikel I, 25.

5) Stübel, Urkundenbuch der Universität Leipzig von 1409—1555. Leipzig 1879. S. 16.

keit gelautet, vermag ich z. B. nicht festzustellen; bei Jarndt¹⁾ hat sich auch hier — wohl als eigener Zusatz — Lignicensis eingeschlichen. Da nun der Magister während seiner Prager Wirksamkeit stets als Schweidnitzer Abkömmling betrachtet und urkundlich bezeichnet wird, wie sollte derselbe Mann dazu kommen, sich im Eintrag von 23. April 1421 als Rector der Leipziger Universität zu bezeichnen mit „Ego N. de Legnicz arcium magister“²⁾? Das ist doch undenkbar, und schon diese einfache Erwägung mußte zu der Ueberzeugung führen, daß der Rector von 1421 nicht der Magister Nikolaus Stör, der frühere Prager Lehrer, sein könne.

Der Magister Nikolaus Stör gehörte zu den 46 Magistern, welche bei der Begründung der Leipziger Universität von den Landgrafen Friedrich und Wilhelm von Thüringen und Markgrafen von Meißen aufgenommen wurden (*favorabiliter assumpti*). Welchen theologischen Grad er damals bekleidete, ist weder aus Prager noch aus Leipziger Aufzeichnungen ersichtlich. Nach dem gewöhnlichen Gang der Dinge muß er wohl schon in Prag *Baccalarius formatus* gewesen sein. Er war seit 1393 Magister in artibus und, wenn er auch seine theologischen Studien verzögert haben mag, so wird er doch nahe am Magisterium gestanden haben, als er nach Leipzig übersiedelte. In Leipzig trat er in die Artistenfakultät ein und war 1410 Examinator bei dem Examen der *Baccalare*³⁾. Er wurde auch Collegiat des *collegium majus* und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode⁴⁾. Weiteres melden die Eintragungen in die vorhandenen Matrikeln über den Magister Nikolaus Stör nicht. Die älteste Matrikel der theologischen Fakultät ist leider verloren gegangen; die vorhandene beginnt erst mit dem Jahre 1428⁵⁾. Es ist also unmöglich, in urkundlicher Weise festzustellen, wann der Magister in die theologische Fakultät eingetreten ist. Daß er ihr aber angehört habe, unterliegt nach der erwähnten Eintragung in die Matrikel A² keinem Zweifel. Man wird

1) H. a. D. S. 749.

2) Stübel, Die Matrikel I, 67.

3) Ulrich a. a. D. p. (1). Gersdorf, Die Universität Leipzig. S. 32.

4) Jarndt a. a. D. S. 749.

5) Brieger, Die theologischen Promotionen auf der Universität Leipzig von 1428—1639. Leipzig 1890.

annehmen können, daß er schon 1412 Professor der Theologie geworden ist. In diesem Jahre hat er nach der unten mitzutheilenden Angabe der Leipziger Handschrift 613 das Buch über die heilige Messe geschrieben. Der Schreiber nennt ihn auch „doctor sacre theologie“. Es wird sich demnach erklären, warum der Magister nicht mehr als Examinator der Baccalare erscheint und nicht Delan der Artisten geworden ist. Denn der von Ulrich¹⁾ als Examinator der Baccalare unter dem 18. Februar 1424 angeführte Magister Nikolaus ist nicht, wie er meint, unser Nikolaus Stör, sondern wahrscheinlich der Siegnitzer Nikolaus Rindemann. Der Magister Nikolaus Stör starb nach Ausweis des Verzeichnisses der Collegiaten Collegii majoris im Jahre 1424²⁾.

Wenn man dem Magister Konrad Wimpina³⁾ glauben darf, war Nikolaus Stör eine Leuchte und Zierde der Leipziger Universität. „Vir literis indulgentissimus, ingenio praestans, eloquio facundus, in philosophia et dialectica singulariter doctus et in theologicis difficultatibus nulli suo tempore posterior“ lautet das schwülstige Elogium für den Magister. Wimpina zählt weiter die Schriften des Letztern auf: Super sententiis conclusiones lib. I; super canone misse l. I; super veteri arte comment. lib. I; orationes ad clerum lib. I, sermones ad vulgus lib. I. Sein Epitaphium lautet:

„Rumbus⁴⁾ eram quondam toto notissimus orbe
Et me fluminibus Lipsz tulit ecce suis.
Cumque magistrali tandem donasset honore,
Clauserat hoc tumulo, dum mea fata tuli.“

Die Schriften des Magisters Nikolaus Stör waren nach dem Zeugnisse Wimpina's am Anfang des 16. Jahrhunderts noch stark im Gebrauch und wurden vom Clerus bewundert und hochgeschätzt. Bezüglich der Schrift über die Sentenzen, die orationes und sermones kann ich das Urtheil Wimpina's nicht controliren, da diese mir nicht zu Händen gekommen sind; was aber die Schrift über die heilige Messe betrifft, so kann deren fleißiger Gebrauch und

1) A. a. O. p. (1). — 2) Herzberg-Wimpina S. 20.

3) A. a. O. p. 19. 20.

4) Rumbus für Rhombus (Steinbutte, Meerfisch) nicht ganz zutreffende Uebersetzung von Stör.

hohe Werthschätzung nicht Wunder nehmen; denn sie bot in der That dem Clerus eine vortreffliche Instruction über die heiligste Handlung seines Amtes, und ist eine Arbeit, die sowohl der Gelehrsamkeit wie dem frommen Geiste des Verfassers Ehre macht.

Die *Expositio missae* nimmt in dem Cod. Univ. Lips. 613 die Blätter 1—147 ein. Die Handschrift enthält sonst noch: *Soliloquia Augustini*, *Summula de tribus punctis essentialibus christiane religionis* (Anfang: *Religio munda et immaculata*); *Summa penitencie brevis et utilis*; Erklärung des *Salve regina* mit der Jahreszahl 1419; *Jacobi de Cessulis ludus scaccorum* mit der Jahreszahl 1412; endlich eine *Summa de appellacionibus* mit der Jahreszahl 1419. Am Schlusse fol. 147' liest man: „*Expliciunt collecta domini Nicolai Stoer doctoris sacre theologie studii Lypcensis super officio misse. Cuius anima requiescat in pace. Compilata anno domini 1412.*“

Die zweite Leipziger Handschrift, welche die Schrift des Magisters Nikolaus Stör über die Messe enthält, ist der Cod. 326 (Pap. 1430, 288 Bl., darunter viele leere). Er enthält: den *liber pastoralis Gregor's d. Gr.*, den *Pseudo-Prospers de vita contemplativa*, *Hugo de oracione*, *de symbolo apostolico collecta* des Johannes von Marienwerder; fol. 163—269 *doctoris stör super missam collecta*, ein *registrum decalogi*, eine chronologische Concordanz des Lebens Jesu und endlich ein Verzeichniß der *evangelia de tempore*. Der Coder ist gut geschrieben und am Beginn der einzelnen Stücke mit farbigen Initialen ausgestattet.

Eine dritte Handschrift fand ich in der Berliner Staatsbibliothek im Cod. fol. 142 fol. 1—130. Die Handschrift gehörte laut einer Notiz auf dem Vorderbedel vom Jahre 1627 dem Jesuitenloster in Lippstadt an und ist 1472 geschrieben. Bezeichnet ist die Handschrift im Berliner Katalog als „*Johannis Rhoden exhortatio pulchra*“. Wie man dazu gekommen ist, konnte ich nicht ermitteln. Die Vorrede und der Inhalt lassen aber keinen Zweifel, daß hier die Schrift des Magisters Nikolaus Stör über die Messe vorliegt. Am Schlusse stehen einige Schreiberverse in schlechten Leoninischen Reimen.

Die Bemerkung der Leipziger Handschrift 613, welche nach dem Tode des Magisters — *cuius anima requiescat in pace* — also nach 1424 geschrieben ist, daß die *Expositio* im Jahre 1412

abgefaßt sei (compilata a. d. 1412) erscheint zutreffend. Die Schrift soll nach der Vorrede eine literarische Gabe für die neue Universität sein (pro felici incremento novelle plantacionis illustrium principum). Diese Bedeutung konnte der Verfasser aber seiner Schrift nur in den ersten Jahren des Bestandes der Universität beilegen. Daher wird die Angabe der bezeichneten Handschrift als richtig angesehen werden müssen. Zugleich folgt daraus, daß der Eintritt des Magisters in die theologische Facultät wahrscheinlich 1411 oder 1412 erfolgt ist.

Die Schrift beginnt mit folgender Vorrede¹⁾:

„Reverendi patres et domini. Cogitanti michi crebrius ac diligenti indagine diebus multis et noctibus in armario mentis mee revolventi, quid laboris quidve utilitatis pro felici incremento novelle plantacionis Illustrium principum dominorum Marchionum Misnensium videlicet alme nostre universitatis studii Lypcensis facere possem et exhibere cum effectum, inter cetera offerebatur oculis cordis mei sacri canonis expositionem et signorum que in sanctissime misse officio per universum mundum dietim fiunt, mysticam representationem intelligendam omnibus christifidelibus fore necessariam et ad salutem animarum nec non spiritualem consolacionem maxime valituram et signanter clericis nedum religionis verum eciam secularibus de facto in sacris constitutis et divina iuxta sui ordinis exigenciam tractantibus aut eciam in futuro tractare volentibus. Omnino enim expedit ut quilibet talis intelligat ea que ad officium suum spectare discernuntur, ne eis et cuilibet eorum contingat sicut symee que consimiles actus, prout ab hominibus fieri videt, exercet et operatur, quid vero significant minime apprehendit.“

Er wolle daher den canon, die signa, motus, gesta und deren mystische Bedeutung erklären. Nach einer Demuthsversicherung und einem Gebete widmet er seine Arbeit der heiligen Dreifaltigkeit, den Patronen der Merseburger Diöcese — zu welcher Leipzig gehörte — Johannes Baptista und Laurentius, und der Leipziger Universität.

Auf fol. 3 gibt er die Disposition an: Primo ut sciat se

1) Fol. 1 des Cod. Lips. Univ. 613.

disponere apcius, secundum ut sciat ipsum perficere devocius, tercium ut sciat periculis, si contingunt, obviare caucius. Demgemäß theilt er die Schrift in drei Bücher ein: I. De quibusdam precedentibus et disponentibus ad dominici corporis Christi dignam tractacionem et sumpcionem; II. De perficientibus hoc sacramentum dignissime; III. De periculis in hoc contingentibus. Für seine Darstellung benutzt er die mittelalterliche Literatur über die Messe in ausgiebiger Weise und bringt sein Material in eine Form, die durch Klarheit und Uebersichtlichkeit die Schrift zu einem nützlichen Unterrichtsbuch für den Clerus machte.

Von besonderem Interesse ist das erste Buch, welches in 5 Kapitel eingetheilt ist. Im ersten Kapitel handelt er von dem Studium der heiligen Schrift, das er als erste Vorbereitung zur würdigen Darbringung des heiligen Opfers hinstellt. Er gibt darin zugleich praktische Fingerzeige, wie die Scholaren das Studium der heiligen Schrift betreiben müßten, um den wünschenswerthen Erfolg zu erreichen. Im zweiten Kapitel handelt er von der heiligen Eucharistie vom dogmatischen Standpunkte, im dritten de ministro hoc sacramentum in officio misse usu cottidiano tractante et de quibusdam ad eum pertinentibus, wobei er die geistigen und moralischen Eigenschaften des Priesters erörtert. Im vierten und fünften Kapitel bespricht er die Einsetzung der Messe, ihre verschiedenen Formen und endlich die Messgewänder und die heiligen Geräthe.

Wir haben sonach in der Schrift eine vollständige Instruction für den Geistlichen über die heilige Messe, und zwar nicht nur bezüglich der Rubriken und Ceremonien, sondern auch bezüglich der wissenschaftlichen und moralischen Qualification der Priester zur Darbringung des heiligen Opfers. So bietet das Buch des Magisters Nicolaus Stör einen neuen Beweis, daß sich die Kirche und deren wissenschaftliche Vertreter vor der Reformation nicht mit der bloßen „Abrihtung“ der Geistlichen für gewisse Functionen begnügten, sondern sich redlich bemühten, die Cleriker über den Sinn und die Bedeutung der geistlichen Verrichtungen, insbesondere der erhabensten, der heiligen Messe, eindringlich zu belehren und sie selbst durch Unterricht und Mahnung zu würdigen Dienern des Altares zu erziehen.



II.

Die neu aufgefundenen „Sprüche Jesu“.

(Von Repetent Dr. Gerhard Esser.)

Auf die Bedeutung, welche die ägyptischen Ausgrabungen und Entdeckungen nicht nur für das Kulturleben dieses alten Volkes, sondern auch für die alttestamentliche biblische Wissenschaft haben, ist schon oft von maßgebender Stelle, in neuester Zeit in besonders warmen Worten vom Prälaten Prof. Raulen im Viter. Handweiser hingewiesen worden. Für die altchristliche Literatur sei an das sog. Faioumer Fragment (von Videll veröffentlicht in der Innsbrucker Zeitschrift f. lath. Theol. 1885 S. 498 ff.) und an das Bruchstück des Petrus-evangeliums (veröffentlicht von Bouriant: *Mém. publ. par les membres de la Mission archéol. franç. au Caire IX. Paris 1892*¹⁾) erinnert. Vermehrt wurden letztere Stücke durch ein bei Behnesa (dem alten Oxyrhynchos) am Rande der libyschen Wüste unter einer Anzahl anderer Funde²⁾ entdecktes Papyrusblatt, welches „Sprüche Jesu“ enthält. Von den Herausgebern desselben Grenfell und Hunt³⁾ wird das Stück auf die Zeit nach 150 angesetzt, und die Art der Schriftzeichen macht es wahrscheinlich, daß dasselbe nicht über, oder wenigstens nicht weit über das Jahr 200 hinauszurücken ist. Auf der Rück-

1) Vgl. Hunt in der Theol. Quartalschrift (Tübingen) 1893, S. 255 ff.

2) Nach Nestlé's Angaben entdeckte man auf genanntem Gebiete eine solche Fülle von Papyrusurkunden, daß außer 150 Buchrollen, welche an die ägyptische Regierung abgeliefert wurden, noch 280 mit Papyrusblättern angefüllte Kisten nach London gesandt werden konnten. Unter diesen befindet sich auch ein Bruchstück, welches den Anfang des Matthäusevangeliums enthält.

3) *Λόγια Κυρίου*. Sayings of our Lord from an early Greek papyrus. Discovered and edited with translation and commentary by B. Grenfell and A. Hunt. London 1897. H. Frowde.

seite des Blattes (dem Verso)¹⁾ steht von späterer Hand der Zahlenschriftbuchstabe *ια* eingetragen. Es scheint also angenommen werden zu müssen, daß wir es mit dem 11. Blatte des Buches zu thun haben, aus welchem das Blatt erhalten geblieben ist, schwerlich wird man an die 11. Papyruslage denken können.

Ueber diesen letzten Fund wollen wir im Folgenden orientiren. Obwohl er, wie sich herausstellen wird, sachlich von nicht großer Bedeutung ist, so nimmt er das Interesse der Theologen in Anspruch schon wegen des Werthes, welchen man ihm geben wollte, noch ehe man ihn genauer kannte. Sobald ja der Ausbruch „*λόγια* *Ἰησοῦ*“ ihr Ohr trifft, taucht vor dem geistigen Auge mancher modernen Kritiker die Sphinx der „Herrensprüche“ auf, weil man sehnlichst neue Stützpunkte für die kritische Erörterung der Ursprungsverhältnisse der Evangelien erwartet. Trotz der besonnenen Warnung in der Times (vom 29. Mai), „daß kein Grund vorliege zu den gänzlich unauthorisirten und ungenauen Berichten, welche die neu aufgefundenen „Sprüche Jesu“ mit den nach den Berichten des Papias von Matthäus gesammelten *λόγια* in Verbindung zu bringen suchen“, hat doch R. Clemen (Christl. Welt 1897 n. 30 S. 702 ff.) der Versuchung nicht widerstehen können, selbst nachdem die *λόγια* im Druck vorlagen, auf einen Zusammenhang zwischen ihnen und den sog. Matthäuslogien, wenn auch nur in vermuthender Weise hinzudeuten; ja er wollte sogar in ziemlich apodiktischer Form den generellen Inhalt der *λόγια*, von welchen Papias spricht, nach dem Inhalt der neu aufgefundenen Sprüche bestimmen. „Man wird,“ so schreibt er, — und darin erblickt er den vorzüglichsten Werth des Fundes — „künftig nicht mehr behaupten können, daß die für Matthäus und Lukas voraussetzende Redequelle auch längere geschichtliche Partien enthalten haben müsse.“ — In dieser unerlaubten und, wie der Inhalt der Sprüche ergeben wird, gänzlich ungerechtfertigten Ausbeutung der Analogie geht mit Clemen denselben Weg G. Heinrici (Theol. Literaturzeitung 1897 n. 17. Sp. 449 ff.), welcher in dem neu aufgefundenen Papyrusblatt „einen neuen Typus einer Evangelienchrift“ gewonnen sieht, welche

1) Die Herausgeber nehmen an, daß das Verso des Blattes dem Recto vorangeht. (Dagegen Batiffol, Rev. bibl. 1897, 4. S.)

sich von allen bisher bekannten unterscheide. „Diese verbinden nämlich Berichte über Thaten und Worte oder bringen die Worte und Reden Jesu in Verbindung mit den Umständen, durch welche sie veranlaßt wurden. Hier läge eine reine, allein durch das Interesse an der Fixirung von Herrenworten eingegebene Spruchsammlung vor, deren Bestand auch die jetzt gangbaren Urtheile über die Beschaffenheit der Logienschrift des Matthäus und der Logien, welche Papias für seine Auslegung benutzt hat, ändern muß.“ In ähnlicher Weise äußern sich die Herausgeber, welche in ihrem Funde ein konkretes Beispiel von dem sehen wollen, was unter den „*λόγια*“, welche Matthäus zusammengestellt habe, und unter den „*λόγια κυριακά*“ zu verstehen sei, über welche Papias seinen Kommentar geschrieben habe¹⁾. A. Harnack kommt indeß zu einem ganz entgegengesetzten Resultate. Nach ihm ist der Fund nicht ein Theil einer Evangelienchrift, sondern ein Excerpt aus einem Evangelium. Somit „trägt das Stück zur Erhellung der synoptischen Frage nichts aus“; jedoch soll es nach einer anderen Seite „eine eminente Bedeutung“ erhalten, insofern das Evangelium, aus welchem die Sprüche geschöpft seien, eine „eigenartige Parallele zum Johannesevangelium darstelle, indem es bei voller Aufrechterhaltung des synoptischen Typus die pneumatische Christologie in den Mund Jesu lege.“ Durch letzteren Umstand gehe es sogar über das Johannesevangelium hinaus, da dieses die theologische Reflexion doch nur im Prolog voranstelle, dagegen in der Aufnahme theologischer Formeln in die Geschichtserzählung zurückhaltender sei. Somit stelle dasselbe eine Linie her, welche vom Johannesevangelium zu den grotesken gnostischen Evangelien führe²⁾. Die 7 oder 8 Sprüche, welche das Blatt enthält, deren Lesung an wichtigen Stellen unsicher ist, und deren Deutung dunkel bleibt, werden damit zum Spiegelbilde der eigenen historischen Auffassung über die Entwicklung des altchristlichen Lehrtypus gemacht. — Th. Zahn (Luthardt's Theol. Literaturblatt 1897 n. 35 S. 417 ff.

1) Nach R. Harris (Contemp. Rev. Sept. 1897) repräsentiren die Sprüche Jesu sogar die Originalquelle, aus welcher die canon. Evangelien entsprangen.

2) Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu, Freib. Moth., 1897. S. 14. 15 u. 36.

n. n. 36 S. 425 ff.) stimmt mit Harnack darin überein, daß wir es mit einem *Excerpte* zu thun haben; über die Beziehung der Sprüche zu den Logien des Matthäus und Papias urtheilt er: „Die Gelehrtenfabel von einem urchristlichen Werke, dessen Inhalt aus lauter *λόγια* bestanden, oder welche gar den Titel „*λόγια κυριακά*“ oder „*λόγια Ἰησοῦ*“, getragen habe, findet durch den Papyrus von Oxyrhynchos keine Bestätigung.“ — Eine ganz kühle Aufnahme finden die Sprüche bei G. Krüger im liter. Centralblatt (1897 n. 32 S. 1025 ff.), welche zum Schluß in den Satz zusammengefaßt wird: „Neues lernt man aus dem neuen Funde nur wenig, wenn auch jeder Papierfetzen mit freudigem Danke begrüßt werden darf, welcher uns in ägyptisches Christenthum einen Einblick verschafft.“

Ehe wir die Sprüche geben und eine Deutung derselben, soweit sie möglich ist, versuchen, wollten wir diese Urtheile über den Werth und die Bedeutung derselben zusammenstellen. Wo die Sprüche selbst so geringes Material bieten, erscheint das Urtheil Krügers als vorsichtig und nüchtern. Je weniger sicheres Material aber in den Sprüchen vorliegt, um so größeren Spielraum gönnt sich die Konjektur. Die zuerst verzeichneten Ansichten zeigen, daß man eine Ausdeutung der Sprüche nach verschiedenen Richtungen hin versucht, indem man dieselben in das Bild hineinzeichnet, welches man sich von der Evangelienfrage, der synoptischen wie der Johannesfrage, oder von der theologischen Lehrentwicklung im Urchristenthume entworfen hatte. Um so größere Vorsicht ist bei der Behandlung geboten, damit nicht die Behauptungslust an die Stelle der Beweise trete.

Die Sprüche lauten:

1. . . . καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου — Und dann siehe zu, herauszuziehen den Splitter, der in dem Auge deines Bruders ist. — Dieser Spruch stimmt inhaltlich überein mit Matth. 7, 5 und Luk. 6, 42. Der Form nach stimmt er wörtlich mit Luk. 6, 42 nach dem text. rec., während Matth. etwas abweichend ließt. *κ. τ. δ. ε. τ. κ. ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου*. Dagegen ist wahrscheinlich das „ἐκβαλεῖν“ im text. rec. der Lukasstelle an den Anfang des Nachsatzes mit Rücksicht auf die sicher überlieferte Stelle bei Matth. verschoben worden, während es an das Ende gehört. „Unser Fragment,“ bemerkt Zahn, „stellt also einen Text des Lufasevangeliums dar,

wie er sich nachweislich unter dem übermächtigen Einfluß des neben Lukas gebrauchten und mehr als Lukas gelesenen Matthäus im 2. Jahrhundert gestaltet und weiter verbreitet hat¹⁾.“

2. Λέγει Ἰησοῦς, ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ· καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα. Jesus spricht: Wenn ihr nicht fastet die Welt (in Bezug auf die Welt), so werdet ihr das Reich Gottes nicht finden, und wenn ihr nicht den Sabbath feiert, so werdet ihr den Vater nicht schauen.

Abzulehnen ist die Deutung Clemen's, welcher „ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον“ übersetzen will: „wenn ihr nicht die Ordnung fastet = das Fasten streng haltet.“ Diese Deutung, sprachlich kaum zulässig, läßt die Gegenüberstellung von „κόσμος“ und „βασιλεία τοῦ Θεοῦ“ unberücksichtigt. Ebenso wenig kann der Vorschlag Zahn's adoptirt werden: statt „ἐὰν μὴ νηστεύσητε“ zu lesen: „ἐὰν μνηστεύσητε“ = wenn ihr nach der Welt trachtet, um die Welt buhlt.“ Wenn auch H und N leicht verwechselt werden könnten, so ist doch „μὴ“ als sichere Lesart festzuhalten. Man wird also „νηστεύειν“, obwohl dieses Wort mit dem acc. der Beziehung nicht vorkommt, im übertragenen Sinne nehmen müssen und auf den in den Evangelien öfters ausgesprochenen Gedanken der Weltensagung verweisen können; sofort wird man aber auch eine Ueberspannung dieses Gedankens im enkratitischen Sinne konstatiren. Auch abgesehen von der eigenthümlichen Fassung erinnert der Spruch an gnostische Uebertreibungen, wie sie in der von den Herausgebern zum Vergleich herangezogenen Schrift Pistis Sophia, ausgedrückt sind (ἀποτάσσετε κόσμῳ toti et ὕλῃ toti²⁾).

1) Tischendorf und Westcott-Hort setzen, den sog. neutralen Lesarten folgend, ἐξβαλεῖν an den Schluß; ebenso Blas in seiner Ausgabe des Codex D. (Ueber das hier vorliegende textkritische Problem vgl. Kirchenlexikon Bd. 2. Art. Bibelausgaben.) — Harnack kann durch seine Bemerkung (S. 7 u. 8) die Richtigkeit obiger Folgerung nicht erschüttern. Die Bemerkung entspringt zudem seiner Ansicht, daß unsere Sprüche dem Ägypterevangelium entnommen seien, welchem (Chronol., der altchr. Lit. S. 612 ff.) eine selbständige Stellung neben den kanon. Evangelien vindicirt wird.

2) Anders läge die Sache, wenn im r. x. eine zu wörtliche Uebersetzung des hebräischen loalam vorläge und wir übersetzen müßten: wenn ihr nicht immer fastet (vgl. Rev. bibl. S. 508 und die späteren Ausführungen).

Wie ist der Ausdruck „σαββατίζειν τὸ σάββατον“ zu erklären? Heinrici und Harnack entscheiden sich für die vergeistigte Bedeutung dieser Lebensart (= das Leben im Dienste Gottes heiligen) unter Berufung auf Hebräerbr. 4, 9, Barnabasbr. 2, 6; 15, 1 ff. und mehrere Stellen bei Justin (dial. c. Tryph. bes. cap. 12). Allein Hebr. 4, 9 scheidet vollständig aus. Das „ἀπολείπεται σαββατισμός τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ“ hat mit unserem Ausdruck nichts zu thun, und daß der Gedanke unseres Spruches in irgend einer Verwandtschaft oder Beziehung zu dem Hebr. 4, 1—11 durchgeführten stehe, ist durch nichts nahegelegt. Die Stellen im Barnabasbrief und bei Justin sind sodann im direkten Gegensatz zu der streng rituellen jüdischen Sabbatfeier geschrieben. Daß der Ausdruck „σαββατίζειν τὸ σάββατον“ diesen Gegensatz in sich berge, ist sehr unwahrscheinlich. Zudem ist im Barnabasbrief und bei Justin die geistige Bedeutung, zu welcher sie das Sabbatgebot im neuen Gesetze erhoben sehen wollen, in der unzweideutigsten Weise klargelegt¹⁾. In unserem Falle ist diese Bedeutung durch nichts, auch nicht durch den Inhalt der übrigen Sprüche angedeutet, so daß es schwer fällt, den scharf abgerundeten Ausdruck (Bahn macht auf auffallende Singularform aufmerksam) nach jenen Erklärungen und Auseinandersetzungen zu deuten. Gerade jene Erläuterungen scheinen zu fordern, daß der prägnante Ausdruck „ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον“ ohne jeden Beisatz und ohne jede Erklärung nur von der streng jüdischen Sabbatfeier verstanden werden kann. — Mag man indes diese oder jene Deutung bevorzugen, auf alle Fälle ist es sicher, daß unser Spruch nicht von Jesus ist gesprochen

1) Vgl. Justin dial. cap. 12: σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διὰ παντός εἶδεναι καὶ ὑμεῖς μίαν ἡμέραν ἀργοῦντες εὐσεβεῖν δοκεῖτε, μὴ νοοῦντες, διὰ τὸ ὑμῖν προσετάρχη καὶ ἐὰν ἀζυμον ἄρτον φάγητε πεπρωμέναι τὸ εἶδημα τοῦ Θεοῦ φατέ. Οὐκ ἐν ταύταις εὐδοκεῖ ὁ κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν. Εἰ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ἐπίσκοπος ἢ κληρικός παυσάσθω εἰ τις μοιχὸς μετανοήσάτω καὶ σεσαββάτισε τὰ τρυφερά καὶ ἀλήθινα σάββατα τῷ Θεῷ. (vgl. cap. 19. 24. 26.) — Im Barnabasbrief steht die Ausführung unter einem christlichen Gedanken, nach welchem die eigentliche Sabbatruhe erst im 1000 jährigen Reiche eintritt, ein Vorbild derselben ist die christliche Sonntagsfeier (15, 9: ἀδὸ καὶ ἀγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην.) — Bei Ignatius (ad Magn. 9, 1) steht σαββατίζοντες ohne jeden Beisatz von der jüdischen Sabbatfeier im Gegensatz zu κατὰ κυριακὴν ζῶντες.

worden. Harnack gesteht, daß der Spruch eine „fremde Farbe im Sinne der nachapostolischen Zeit trägt, und nicht den Werth einer primären Ueberlieferung“ habe¹⁾. Wenn Heinrich die Möglichkeit einer primären Ueberlieferung mit Rücksicht auf alttestamentliche und Johannes-Analogien behauptet, so haben wir es eben mit einer bloßen Behauptung zu thun.

3. u. 4.²⁾ Λέγει Ἰησοῦς, [σ]την ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὥφθην αὐτοῖς καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὖρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς, καὶ πονεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τυφλοὶ εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶ[ν] καὶ) . . β(λ)ε(ι)ς (4) (τ) πτωχείαν, Jesus spricht: Ich trat auf (ich stand) in der Mitte der Welt, und ich erschien ihnen im Fleische, und ich fand sie alle voll getrunken und keinen fand ich dürstend unter ihnen, und es müht sich meine Seele ab um die Menschenkinder, denn sie sind blind in ihren Herzen und

Der Schluß des Spruches ist unsicher. Die Herausgeber meinen, daß er bald nach αὐτῶν geschlossen, daß auf der nächsten Zeile, die freilich ganz abgebrochen sei, ein neues (das 4.) Logion begonnen und sich bis Seite 2, Zeile 1 erstreckt habe. Hier sei noch τὴν πτωχείαν zu lesen. Harnack schlägt vor, keinen neuen Spruch beginnen zu lassen, und ergänzt „καὶ οὐ βλέπουσιν εἰς τὴν πτωχείαν“ = und nicht schauen sie auf die Armuth. — Blatz³⁾ ergänzt das allerdings unsichere . . βλεῖς zu ἀμβλεῖς = denn sie sind blind in ihrem Herzen und stumpf = unempfindlich⁴⁾.

1) A. a. D. S. 12 u. 35. —

2) Ergänzungen sind in eckige, unsichere Lesarten in runde Klammern gesetzt.

3) Christl. Welt. a. a. D.

4) Andere ergänzen anders. — Batiffol (a. a. D. 506 f.) will mit πονεῖ einen neuen Spruch beginnen lassen, der bis πτωχείαν reicht; καὶ vor πονεῖ soll die Stelle der sonstigen Einleitung λ. I. vertreten. Der Gewinn soll darin liegen, daß bei dieser Annahme die gleich zu berührenden Ausführungen Harnack's gegenstandslos werden, da der Spruch ἔσται u. s. w. alsdann, selbständig auftretend, nicht eine Aussage über die Präexistenz, sondern eine solche des Auferstandenen über sein sterbliches Leben enthalte. Allein die beiden Sätze gehören offenbar zusammen, und es ist eine gezwungene Annahme, daß καὶ = λέγει Ἰησοῦς stehen soll.

Zu der 2. Hälfte des Logions lassen sich als Sachparallelen aus den Evangelien anführen Matth. 26, 38; Luk. 13, 34; 19, 41; Mark. 14, 34; Joh. 12, 27¹⁾. Dieser letzte Theil des Spruches versetzt in die Stimmung des noch wirkenden und leidenden Jesus, während der erste Theil mehr aus der Anschauungsweise des Auferstandenen gesprochen ist (ἔσται εἰς τὸ μέσον heißt es bei Joh. 20, 19. 26 in der Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen im Kreise seiner Jünger). Harnack und Zahn fassen indes die Moriste als Rückblick auf die Erfahrung Jesu auf. — Der Ausdruck „ᾧφθον ἐν σαρκί“ ist den kanonischen Evangelien fremd²⁾.

Eine ganz eigenthümliche Verwerthung hat dieser Spruch bei Harnack im Sinne seiner Evangelientheorie gefunden³⁾. Im zweiten Theile des Spruches findet er eine wehmüthige Aussage über die Unempfänglichkeit des Menschen und ein Selbstzeugniß der mühevollen Seelenarbeit für dieselben niedergelegt. In diesem Theile finde sich nichts, was sich nicht zu den Reden Jesu bei den Synoptikern füge (weßhalb bloß zu diesen?). Aber der erste Theil des Logions befremde sehr, weil er den Ausdruck seiner Praeexistenz und zudem noch in fataler pathetischer Weise Jesu in den Mund

1) Das Wort „πῶς“ fehlt im N. T. vgl. Col. 4, 18, πολὺν πόνον ὑπὲρ ὑμῶν. — μέδον findet sich in dem Sinne, welchen es in unserem Spruch hat, auch nicht in N. T. (Matth. 24, 49 kann nicht, wie Harnack S. 13. Anm. 3. annimmt, in Vergleich gezogen werden). Der Ausdruck steht im Gegensatz zu „πῶς“ τὸν κόσμον“ des 2. Spruches. — Dagegen läßt sich zu „ᾧφθον“ vergleichen Matth. 5, 6, wo es mit dem acc. rei steht; absolut gebraucht ist es Joh. 4, 13; 6, 35; 7, 37; Apoc. 7, 16; 21, 6; 22, 17 (Grimm, Lexikon S. 103). Wenn Harnack aus dem absoluten Gebrauche des „ᾧφθον“ eine besondere „Beziehung unserer Sprüche zur Eigenart des 4. Evangeliums“ herleitet, so wird auf den Buchstaben ein zu großes Gewicht gelegt, da der Gebrauch des „ᾧφθον“ bei Joh. in den betreffenden Stellen seines Evangeliums aus der Veranlassung der Rede sich von selbst ergibt. In unserem Spruch ist das ᾧφθον offenbar im Gegensatz zu „μέδον“ gewählt (vgl. Apoc. Petri B. 3).

2) „ᾧφθον“ wird (abgesehen von den Erscheinungen Gottes und der Engel) nur von den Erscheinungen des Auferstandenen gebraucht Luk. 24, 34; Act. Ap. 9, 17; 13, 30; 26, 16; I. Cor. 15, 5—8, sonst steht „ἐφανερῶς“ (I. Joh. 1, 2; 3, 5. 8). „ἐν σαρκί ἐκλυθέναι“ (I. Joh. 4, 2). „ἐρχόμενον ἐν σαρκί“ (II. Joh. 7); nur I Tim. 3, 16 steht „ᾧφθον ἀγγέλους“, es geht vorher „ἐφανερῶς ἐν σαρκί“.

3) N. a. D. S. 13 ff.

lege. Selbst Johannes habe es doch nicht gewagt, so bestimmt das, was er im Prolog dem Evangelium vorausschickt, in den Mund Jesu zu legen. Folglich — so wird geschlossen — muß das Evangelium, aus welchem dieser Spruch genommen ist, ein „Logos-evangelium“ gewesen sein, d. h. ein Evangelium, zu welchem sich die Art des Johannesevangeliums wie die letzte Vorstufe verhalten haben muß. „Wir lernen an einem Spruch ein Evangelium kennen, welches uns lehrt, daß die Linie, welche von den Synoptikern zu Johannes führt, weiter geführt worden ist. Doch so gesagt, wäre die Verhältnißbestimmung ungenügend, die anderen Sprüche zeigen, daß sie einer Quelle entstammen, die nach Form und Inhalt den Synoptikern viel näher steht, als das vierte Evangelium. Also nicht eine Aufeinanderfolge: Synoptiker, Johannes, unser Evangelium ist anzunehmen, sondern eine duale Entwicklung. Das Johanneische Evangelium hat sich von der alten Ueberlieferung viel durchgreifender emancipirt als das Evangelium, aus dem unsere Sprüche stammen, aber indem es Christus sich nicht selbst direkt als göttliches Wesen bezeichnen läßt, das im Fleische erschienen ist, bleibt es in der entscheidenden Hauptfrage geschichtlich treuer Welch' ein Stück Geschichte der Theologie liegt in diesem einen Logion!“ — Solche Konsequenzen werden gezogen aus einigen wenigen Worten, deren Verfasser man nicht kennt, über deren Herkunft man nur Vermuthungen aussprechen kann, die ganz außer allem Zusammenhange stehen, deren charakteristische Bedeutung deshalb nicht eher mit voller Sicherheit bestimmt werden kann, als der Zusammenhang, in welchem sie standen, näher aufgedeckt wäre¹⁾. Selbst wenn man unter Außerachtlassung der kirchlichen Tradition mit Harnack den Ursprung der Johanneschriften für das größte Räthsel hält, welches die älteste Geschichte des Christenthums aufgibt, so würde dasselbe durch unser Logion in nichts seiner Lösung nahegebracht, da ein Räthsel nicht durch ein anderes gelöst werden könnte.

Die Einleitung des Logions befremdet allerdings, aber nicht dadurch, daß sie Jesu den Ausdruck seiner Präexistenz in den

1) Harnack selbst bemerkt (S. 16 Anm. 1), „daß unser Spruch kein isolirt überlieferter Einzelspruch sein kann, sondern einem Ganzen angehören muß, scheint mir offenbar zu sein.“

Mund legt; denn auch das Johannesevangelium legt in seinen geschichtlichen Berichten die Aussage seiner Präexistenz in den unzweideutigsten Worten in den Mund Jesu, und nicht bloß ist dieselbe als theologische Reflexion im Prolog vorangestellt, ja im Johannesevangelium ist sie in viel prägnanteren Worten, welche den ewigen Ursprung und die Wesenseinheit mit dem Vater klar ausdrücken, in den Mund des Erlösers gelegt¹⁾.

Die Einleitung befremdet nur durch die Form, in welcher die Selbstaussage Jesu in den Mund gelegt wird. Der Ausdruck „*ἔσθην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου*“ findet sich weder dem Wortlaute noch dem Gedanken nach bei Johannes, auch nicht im Prolog²⁾. Die auffallende emphatische Form, sodann der ganze Ausdruck „ich stand (trat auf) in der Mitte der Welt“ kann auch eine kosmologische Auffassung des christologischen Problems verrathen, und wir würden in die Richtung gnostischer Spekulationen³⁾ verwiesen, welche zudem in dem folgenden 5. Spruch deutlich genug hervortreten, wenn wir auch außer Stande sind, dieselben genauer zu determiniren. Auf alle Fälle fällt kein Licht von unserem Spruch auf das Verhältniß des Johannesevangeliums zu den Synoptikern, wenn dieses noch eines Lichtes bedarf, noch umgekehrt fällt aus dem Zusammenhang des Johannesevangeliums mit den Synoptikern irgend ein Licht auf unser Logion. Will man Licht für letzteres, so kann man es nur finden in den anderen Sprüchen unseres Fundes, und diese berechtigen keineswegs weder von einer „geradelinigen“ noch von einer „dualen“ Entwicklung zu reden. Besonders der gleich zu erklärende 5. Spruch beraubt uns jedes Grundes, von einer Weiterführung der „pneumatischen Christologie“ des Johannesevange-

1) Uebrigens ist die „entscheidende Hauptfrage“ schon durch die Synoptiker entschieden, denn die Kraft und Bedeutung, welche der Person Jesu nach den Äußerungen seines Selbstbewußtseins zukommt, ist nur der Form, nicht dem Inhalte nach bei Johannes und den Synoptikern verschieden; vgl. Schanz, Apolog. 2. Aufl. II. S. 624 ff. und 664 ff. Schell, Dogm. III, 1. S. 126 f.

2) Joh. 8, 17. 19; 9, 5. 39; 12, 46; 16, 28. Apoc. 5, 6 können nicht zum Vergleich herangezogen werden; auch Baruch 3, 38 hat diesen Ausdruck nicht.

3) Die Wendung „*ἔσθην ἐν ἀρχῇ*“ hat allerdings nicht nothwendig etwas doletisches, könnte aber doletisch verstanden werden.

liums in unseren Sprüchen zu reden. Die Eigenart der ägyptisch-gnostischen Evangelien wird von Harnack darin gefunden, „daß sie theils eine panchristliche Anschauung ausführen, theils eine solche, in der Christus als ein überirdisches Geistwesen über die Bühne dieser Welt gegangen ist.“ Der gleich zu behandelnde Spruch trägt unverkennbar panchristliche Färbung. Dem Johannesevangelium aber wirft man mit Unrecht vor, daß es den synoptischen Typus umbilde, denn das 4. Evangelium offenbart nicht minder die wahre Menschheit Christi, sein menschliches Seelenleben mit tiefen Erschütterungen und Anmuthungen wie die drei synoptischen, und den Ausdruck des tiefen Seelen Schmerzes, welchen Harnack aus unserem Spruche dankbar entgegennimmt, und in welchem er den synoptischen Typus wiedererkennt, hätte er ebenso gut bei Johannes finden können. Vollends mit der gnostischen Struktur der Christologie hat das 4. Evangelium nichts gemein; das „überirdische Geistwesen, das über die Bühne der Welt geführt wird,“ findet durch das Johannesevangelium die kräftigste Abfage, weil Johannes den wahren Menschen schildert unbesorgt, ob hierdurch die Herrlichkeit des Logos verdunkelt werde: ein Beweis, daß er nicht die Person nach seiner spekulativen Idee, sondern das Geheimniß in seiner thatsächlichen Erfüllung darlegt. Kein Weg genuiner Entwicklung führt deshalb von Johannes zu den Gnostikern hin, auch nicht über unser Logion. Das „Stück Geschichte der Theologie“ ist aus unserem Logion nicht herauszulesen, sondern in dasselbe hineingetragen¹⁾.

5. [Λέγ]ει [Ἰησοῦς ὅπ]ου ἐάν ὦσιν [. . .] ε[. . .] .. (Θ)εοι και [. . .] (σο) . ε [. . .] ἔστιν μόνος [. . .] (τ)ω ἐγὼ εἰμι μετ' αὐτ(οῦ), ἔγει(ρ)ον τὸν λίθον, καὶ κεῖ εὐρήσεις με, σχίσον τὸ ξύλον καὶ γὰρ ἐκεῖ εἰμι. (Jesus spricht) wo (?) sie sind . . . ist allein, . . . ich bin mit ihm. Hebe den Stein auf, dort wirst du mich finden, spalte das Holz, und ich bin dort.

Der erste Theil bietet der Entzifferung große Schwierigkeiten. Harnack ergänzt: „ὅπου ἐάν ὦσιν οὐκ εἰσιν ἄθεοι, καὶ ὥσπερ εἰς

1) Auch Krüger (Zit. Centralblatt a. a. D.) lehnt die Ausführungen Harnack's ab. Heinrich (Theol. Zeit. a. a. D.) erblickt in unserm Spruche eine „gnostizirende Vergrößerung johanneischer Gedanken, jedoch nicht so weit wie in den Evangelienchriften der häretisch gewordenen Gnostik.“

ἔστιν μόνος, οὕτω ἐγὼ εἰμι μετ' αὐτοῦ. Wo immer sie sein mögen, da sind sie nicht ohne Gott, und gerade wie einer allein ist, in dieser Weise bin ich mit ihm.“ Den Gedanken dieser Lesart hält er für gewiß, die wörtliche Form für sehr wahrscheinlich. Allein das eine ist so wenig sicher, wie das andere. Die Ergänzung „ἄθεοι“ ist nicht ganz sicher¹⁾, „ὥσπερ — οὕτω“ bleibt unwahrscheinlich, nach „ἐπου“ erwartet man lieber ein ἐκεῖ; jedoch ist εἰσὶν möglich; οὐκ dagegen vor εἰσὶν scheint kaum möglich. Die schwersten Bedenken erregt die angenommene Bedeutung von „ἄθεοι“ denn ἄθεοι kommt in diesem Sinne (ohne Gott = ohne Gottes Gegenwart und Schutz = gottvergessen) nicht vor; auch Ephes. 2, 12 (ὅτι ποτὲ τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ . . . ἦτε χωρὶς Χριστοῦ . . . καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ) -- die einzige Stelle, welche man als Beleg heranziehen könnte -- hat es schwerlich die Bedeutung „gottvergessen“, sondern „gottlos“ = ohne wahre Gotteserkenntnis. Schon hierdurch wird die Lesart Harnacks sehr fraglich, die Deutung noch fraglicher. Völlig umgestoßen wird die Deutung durch den Nachsatz: ἔγειρον u. s. w. Harnack übersetzt: „Nichte (hebe) den Stein auf, und dabei wirst du mich finden, spalte das Holz und ich bin dabei.“ Nach dieser Uebersetzung, welche den pantheistischen Anstrich des zweiten Theiles verwischen will, findet er in dem Logion einen tiefsinnigen Satz, in welchem zwar etwas Mystisches aber nichts Pantheistisches liegen soll. Der Sinn soll sein²⁾: „Wenn einer nur wirklich allein d. h. von der Welt getrennt ist, dann ist Christus so sicher bei ihm, wie die Gegenstände es sind, auf die sich sein irdisches Tagewerk bezieht. Nicht im Stein und im Holz wird er Christus finden, sondern selbst in seiner irdischen Hantirung wird er ihn so sicher finden, wie er Stein und Holz vor sich hat. Ein von der Welt losgelöster Mensch -- das ist die Zusage -- ist immer bei Christus, oder vielmehr Christus bei ihm, und zwar eben in der Weise, wie

1) Die Herausgeber bemerken: In l. 24 the remains of the letter before αα are consistent with θ only, and those of the letter preceding suit α better than χ or λ, which seem to be the only alternatives. Before this there is the bottom of a perpendicular stroke, which would be consistent with η, ι, ν, π and perhaps γ and ψ.

2) S. 19 ff.

es seine jedesmalige Situation verlangt, er ist im vollen Sinne des Wortes sein Gefelle.“ „Freilich,“ fährt er zwei Seiten weiter fort, „lutherisch dürfen wir den Spruch nicht verstehen. Nicht in der Arbeit liegt der Segen; aber doch ist das Wort ein Protest gegen die Meinung, daß die Nähe Gottes nur bei Fasten, Gebet, Meditiren vorhanden und zu spüren ist; nein, Gott ist auch bei der Tagesarbeit, aber nur dann, wenn der Jünger wirklich *μόνος* d. h. von der Welt geschieden ist.“ So soll in dem Spruche eine „werthvolle, aber doch anders gewendete Parallele liegen zu den evangelischen Verheißungen: „Ich bin mit euch alle Tage,“ „ich will euch nicht als Waisen lassen.“ Der Schlusssatz soll sodann eine „beabsichtigte Antithese“ gegen die pessimistische Anschauung des Predigers¹⁾ (Pred. 10, 9) enthalten. Die citirten Worte sind jedenfalls bezeichnend für die Stimmung, von welcher aus Harnack den Spruch²⁾ zu deuten sucht, um in ihm eine werthvolle Bereicherung evangelischer Sprüche zu finden. Sind die Worte auch nicht gerade „lutherisch“ zu deuten, so müssen sie doch etwas protestantischen Sinn haben und deshalb evangelischen Geist und sittlichen Ernst verrathen, um als Protest gegen Weltflucht zu erscheinen, die in Ascese und Gebet Gottes Nähe sucht. Gegensätze, welche die protestantische Polemik in einseitiger Geltendmachung des relativ Berechtigten zu Extremen steigert, werden in die geistige Richtung, aus welcher unser Spruch gesprochen sein soll, hineinge-

1) Dieser Theil des Spruches hat dem Wortlaute nach Verwandtschaft mit Pred. 10, 9: *ἐξαιπὼν ἄνους διανομήσονται ἐν αὐτοῖς, σκίλων ἔλα κενδυμένοι ἐν αὐτοῖς*. Harnack erklärt die Antithese dahin: „Der Prediger sagt, daß man Schmerz und Gefahren in der Arbeit finden, Christus sagt, daß man ihn dort finden wird.“ Aber der Sinn des Predigers ist, wie der Zusammenhang ergibt, keineswegs ein pessimistischer, und er schließt den Gedanken, daß die Tagesarbeit ein Gottesdienst sein kann, in keiner Weise aus. Zudem handelt es sich beim Prediger wahrscheinlich um die Werthung einer sprichwörtlichen Redensart. Von einer „beabsichtigten Antithese“ kann bei der gänzlichen Verschiedenheit der Gedanken keine Rede sein. Auch Krüger und Heinrich lehnen auf Grund der Verschiedenheit der Gedanken die Antithese ab. — In unserm Logion steht übrigens *ἐξαίρων* im Pred., *ἐξαιπὼν*) — Was würde übrigens für die Werthschätzung des A. T. folgen, wenn man Christus einen Spruch in den Mund legt, welcher eine beabsichtigte Antithese zu einem Sage desselben enthält? —

tragen, und so derselbe zu einem Mahnwort gegen eine angenommene Geringschätzung pflichtmäßiger Berufsübung gestempelt¹⁾. Kurz bemerkt hiergegen Krüger: „Was Harnack sagt, klingt sehr schön, dürfte aber doch aus einer ganz anderen Richtung herausgesprochen sein als der des Verfassers des Logions . . . Jedenfalls vermögen wir uns mit der Auffassung nicht zu befreunden, daß unser Logion eine Bereicherung evangelischer Sprüche darstellt. Daß Gott nicht nur im Fasten und Gebet, sondern auch in der Tagesarbeit zu finden ist, mag ein werthvoller Satz sein, aber in unserm Logion steht er nicht zu lesen“²⁾.

Uebersetzt man den zweiten erhaltenen Theil des Spruches genau, so erhält man: „Hebe (richte) den Stein auf, so wirst du mich dort finden, spalte das Holz und ich bin dort.“ Das *ἐκεῖ* kann kaum anders übersetzt werden; die Ortspartikel würde nach der Deutung Harnack's auf eine Handlung gehen, auch der Artikel vor *καὶ* *ξύλον* fordert mehr die lokale Beziehung (so Heinrici). Der pantheistische (panchristliche) Sinn drängt sich zu stark auf, als daß man ihm auf Grund einer sehr fraglichen Lesart und Deutung des ersten Theiles entgehen könnte. Um so mehr ist dies der Fall, wenn man den Spruch mit den uns erhaltenen gnostischen Parallelen vergleicht, und kein Grund ist auffindbar, weshalb man diese Parallelen ablehnt. Schon die Herausgeber haben auf folgendes Fragment aus dem evang. Evae (Epiph. haer. 26, 2) hingewiesen: *ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ καὶ σπου εἶν ἡς, ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἀπασίν εἰμι ἐσπαρμένος, καὶ ὅθεν*

1) Ein Artikel in der christl. Welt (1897 n. 31. S. 736 ff) begrüßt auf Grund dieser Erklärung unseren Spruch mit Freuden, hauptsächlich weil er den angegebenen Protest im Munde des Heilandes enthalten soll, — natürlich mit einer Spitze gegen den Katholizismus, dem man gerne die Ansicht unterschiebt, die Nähe Gottes in Fasten, Beten und Meditiren unter Geringschätzung der Berufsireue als eines sittlichen Lebenszieles finden zu wollen. Die protestantische Polemik kann wie es scheint ihre Einseitigkeit selbst nicht bei der Deutung an sich gleichgültiger Sprüche verläugnen. Um auf Grund der Offenbarung zu einer ethischen Auffassung der Berufsarbeit als Gottesdienst zu gelangen, brauchte der Katholizismus ebensowenig wie der Protestantismus auf diesen Spruch und seine falsche Deutung zu warten; vgl. Mausebach: Christenthum und Weltmoral, Münster 1897 S. 36 ff.

2) A. a. O.

ἐάν Τελῆς, συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις. Auch die Pistis Sophia, deren Verfasser das evang. Evae vielleicht gekannt hat¹⁾, bietet den Text: ego sum isti, et isti sunt ego²⁾. Warum soll unser Spruch sich nicht in gleicher oder ähnlicher Gedankenrichtung bewegen? Passen diese Parallelen nicht weitaus besser, als die nur gewaltsam herangezogenen biblischen Stellen? Und selbst wenn unser Spruch die gnostische Ubiquitätslehre nicht in so grober Form enthalten sollte, kann er dann nicht als Vorbereitung zu den gnostischen Erzeugnissen angesehen werden³⁾? Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Deutung Harnad's keineswegs die Sicherheit hat, welche er ihr beilegt, da die Gründe, welche für eine andere Richtung des Gedankens sprechen, überwiegen⁴⁾.

1) Vgl. Harnad, Gesch. d. altchr. Lit. I, 1. S. 166.

2) Es sei auch erinnert an die Acta Johannis, Andreae, Thomae, welche die Enkratiten neben anderen Apokryphen benutzten (Epiph. haer. 47).

3) Auch Heinrici sieht in dem Spruch „einen leimartigen Ansat zu der mystischen Ubiquitätslehre, welche die Gnostiker ausgebildet haben“, und lehnt die Auffassung Harnad's, wenn auch mit Bedauern, ab. Wie er zu ἔγνων τ. λ. u. f. w. eine Analogie in Joh. 2, 19 ff. (solvite templum hoc etc.) und einen Anklang in Mat. 8, 9 (Et dixit, ut navicula sibi deserviret etc.) finden will, bleibt unverständlich. Oder ist die Analogie schon dadurch gegeben, daß der Tempel aus Steinen und das Schiff aus Holz bestand?

4) Der Versuch, dem Pantheismus des Nachsatzes zu entgehen, hat zu verschiedenen gezwungenen Deutungen geführt, ein Beweis, daß es schwer hält, einen anderen Sinn unterzubringen. Eine Erklärung des Nachsatzes durch Hintweis auf Joh. 14, 3; 15, 17; 17, 23 (Rev. benédictine 1897. n. 10) ist vollständig ausgeschlossen. Die Deutung auf das „Holz des Kreuzes“ und den „Stein des Grabes“ (ebendaselbst) sei nur der Kuriosität halber erwähnt. — Grenfell wollte anfangs eine stark gefärbte Parallele zu Matth. 7, 7 (Bittet, und es wird euch gegeben werden u. f. w.) finden, unter dessen hat er diese Ansicht zu Gunsten einer anderen geändert, die aber nicht die seinige, sondern diejenige Harnad's ist (vgl. The Expositor, octob. S. 262 f.). Richtig bemerkt dagegen J. A. Croß (Expos. l. c.): It can hardly be denied that it is not the interpretation which naturally occurs to us when read the words themselves without any preconceived theory as to their origin. Wenn er aber, um dem pantheistischen Sinn zu entgehen, dann selbst unsern Nachsatz gleich Psalm 138, 8 ff. (Si ascendero in coelum, tu illic es etc.) setzt, so vertauscht er sowohl die Rollen, als auch verläßt er the simplest and most natural sense. Die Ergänzung, welche

Beim Versuch, unser Logion zu erklären, haben die Herausgeber angemerkt, daß es wohl eine generelle Parallele zu Matth. 18, 20 darstelle, indes mit einer bemerkenswerthen Abweichung. Näher schon komme die Stelle, welche Ephrem der Syrer im Diatessaron Tatian's gefunden habe: *Ubi unus est, ibi et ego sum; ubi duo sunt, ibi et ego ero*. Von diesem letzteren Spruch ausgehend, vermuthet Heinrici eine Fassung, welche nicht weit entfernt sei von dem Wortlaute: *ἰσχυρὸν ἐὰν ὡσιν δύο, ἐκεῖ . . . εἰ καὶ ἐγώ, οὐ εἰς ἑστὶν μόνος (ἐκεῖ) ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ*. Daß die Fassung unseres Logions nicht ohne Rücksicht auf den apokryphen Spruch¹⁾ im Diatessaron geschehen ist, steht wohl außer Zweifel. Die erhaltenen Stücke der zweiten Hälfte des ersten Theiles legen dies nahe. Aber dadurch wird nur diese zweite Hälfte gedeckt, die erste Hälfte bleibt durch die vorgeschlagene Formulirung unerklärt; besonders bleibt das fatale . . . εἰ, in dessen richtiger Ergänzung die Herausgeber den Schlüssel der Stelle sehen, unergänzt, und damit der ganze erste Theil unerklärt. Dasselbe gilt von dem Vorschlage Zahn's, in der zweiten Hälfte zu lesen: *καὶ εἴσω εἰς ἑστὶν μόνος αὐτῷ, ἐγώ u. s. w.* Das pleonastische αὐτῷ wäre zwar möglich, aber der erste Theil bliebe unaufgeklärt. Vielleicht kann der dunkle Passus unseres Logions aus einer Abhandlung des Clemens Alex. gegen die Enkratiten erklärt werden²⁾. Zahn

er Johann für den Borderatz vorschlägt, um dem ganzen Spruch einen klaren und übereinstimmenden Sinn zu geben (*ἰσχυρὸν ἐὰν ὡσιν ἄνθρωποι καὶ ἄγγελοι, καὶ εἰ που εἰς ἑστὶν μόνος, λέγω, ἐγώ u. s. w.*) — Wo immer Menschen sind, selbst wenn sie gottlos sind, und selbst wenn einer allein ist, ich sage, ich bin mit ihm, ist offenkundig unrichtig. — Batiffol möchte dem Nachsatz folgenden Sinn geben: *Il n'est pas de réunion ou je ne me joins à mes fidèles: il n'est pas de cubiculum si clos, où je ne pénètre: ni le bois ni la pierre ne m'arrêtent. La maison est toute pleine du Christ*. Allein im Borderatz ist sicher nicht nur von einer „Vereinigung“ die Rede, sondern auch von Einem, der allein ist, und im Nachsatz ist mit keiner Silbe davon die Rede, daß weder Stein noch Holz Christus zurückhalten, und das ganze Haus voll des Herrn sei. Die zum Vergleich herangezogene Stelle Habak. 2, 11 steht in einem ganz andern Zusammenhang und gibt einen ganz verschiedenen Sinn.

1) Ueber die Herausbildung dieses apokryphen Spruches vgl. Zahn, Forschungen I, 169 f.

2) Clem. Alex. Strom. III, cap. 10. (ed. Potter).

hat auf diese Stelle aufmerksam gemacht, jedoch nur um sie für die apokryphe Lesart des eben angeführten Spruches im Diatesaron zu verwerthen. Die Erörterungen des Clemens richten sich gegen die Verwerfung der Ehe von Seiten der Enkratiten (οι ἀντισπασόμενοι τῇ κτίσει τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατίας cap. 9). Letztere beriefen sich auf eine Stelle des Aegypterevangeliums, welche die Unterredung der Salome mit dem Herrn enthält (cap. 9), und suchten sodann der Verwerfung der Stelle Matth. 18, 20 für die Gottgefälligkeit der Ehe zu entgehen durch eine gnostisch-dualistische Deutung des Zusatzes, daß auch mit Einem der Herr sei. Sie sagten: „Mit den Mehreren sei zwar der Demiurg, derjenige Gott, welcher der Zeugung vorstehe; aber mit dem Einem, dem Auserwählten, sei der Soter, welcher der Sohn eines anderen, des guten Gottes, sei.“ (cap. 10.) Hiernach ist es offenbar, daß man bei dem Zusatz „ubi unus est, ibi et ego sum“ nicht stehen blieb, sondern in denselben einen Gegensatz hineinlegte, welcher die Verwerfung der Ehe sanktioniren sollte¹⁾. Es ist unzweifelhaft, daß Clemens die oben gekennzeichnete Interpretation dem Werke eines enkratitischen Schriftstellers, wahrscheinlich einer der Schriften des Julius Cassianus entnommen hat²⁾. Können wir annehmen, daß schon der zweite Spruch uns in enkratitische Gedankenkreise verweist, so liegt es nicht zu fern, in unserm Logion den von Clemens berührten und reprobirten Gedanken zu finden. Demgemäß müßte der letztere Theil einen Gegensatz zum ersten enthalten, und man könnte bei der Unsicherheit der anderen folgende Lesart zur Discussion stellen: *οπου εἰν ὧσιν οἱ δύο, εἰσιν ἄθεοι, καὶ οὕτως εἰς ἐστιν μόνος αὐτῷ, ἐγὼ εἰμι μετ' αὐτοῦ.* Für diese Lesart spricht Folgendes. Da

1) Clemens beruft sich ausdrücklich auf Matth. 18, 20 für die Gottgefälligkeit der Ehe l. c. cap. 10. *Τινες δὲ οἱ δύο καὶ τρεῖς ὑπάρχουσιν, ἐν νοματι Χριστοῦ συναγόμενοι, παρ' οἷς μέσος ἐστιν ὁ κύριος; ἢ οὐχὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα καὶ τέκνον τοὺς τρεῖς λέγει; ὅτι ἄνθρωποι γυνὴ διὰ Θεοῦ ἀρμύζεται.*

2) L. c. cap. 18. *Ταούτους ἐπιχειρεῖ καὶ ὁ τῆς δοκῆσεως ἐξάρχων Ιούλιος Κασσιανός.* Nach Strom. I, 21 schrieb Cassian *Ἐξηγητικά* nach III, 13 eine Schrift: *Περὶ ἐγκρατείας* oder *περὶ εὐνουχίας*. Nach einer Andeutung (III, 18) stand er mit seinen enkratitischen Ansichten in Abhängigkeit von Tatian.

man die Ehe als Werk des niederen Schöpfergottes ansah, und deshalb als gottlos perhorrescirte, so könnte der erste Theil „*ὅπου εἰν ὦσιν οἱ δύο εἰσιν ἄθεοι*“ einen Gegensatz ausdrücken zu den Worten Genes. 1, 28 und 2, 24. „*Ἄθεοι*“, welches, wenn auch nicht unzweifelhaft, so doch mit großer Wahrscheinlichkeit in dem Spruche zu lesen ist¹⁾, würde in seinem gewöhnlichen Sinne stehen. Das „*οὕτως*“ wird kaum Anstoß erregen²⁾; auch wäre „*μόνος*“ nach *εἰς* erklärlich, es wäre mit Rücksicht auf Genes. 2, 18 (*καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός· οὐ καλὸν, εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον*) beigelegt. In der Stelle, welche Ephrem im Diatessaron las, stand „*μόνος*“ nicht, und der Hinweis auf Joh. 8, 29; 16, 32; 14, 23³⁾ erklärt es nicht. Nur das Wort vor *ἐγώ* bliebe zweifelhaft. *Μόνος αὐτῷ* könnte indes wörtliche Uebersetzung des hebräischen *יְהוָה* (Genes. 2, 18) sein. Allerdings muß auch bemerkt werden, daß die Verbindung, in welcher der Gedanke des Nachsatzes *ἐγειρον* u. s. w. zu dem vorher ausgesprochenen Gedanken steht, nicht so klar erkennbar ist, als bei einer anderen Lesart.

1) Vgl. die oben citirte Bemerkung der Herausgeber.

2) Die Herausgeber bemerken: At the beginning of l. 25 what we ave read as σ may equally well the second half of π, and o might possibly be one letter ω. — Den folgenden ausgefallenen Buchstaben ergänzen wir durch ς.

3) Harnack S. 20. Anm. 1.

(Schluß folgt.)



III.

Ueber Leben und Schriften Johann's von Wesel.

(Von Dr. N. Paulus.)

Unter vorstehender Ueberschrift hat jüngst Dr. Otto Elemen in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft¹⁾ einen gehaltvollen Aufsatz veröffentlicht, worin verschiedene irrige Behauptungen, die zuerst Ullmann²⁾ aufgestellt und die nachher Herm. Schmidt³⁾, Brecher⁴⁾, Kerker⁵⁾ und andere wiederholt haben, berichtigt werden. Indessen bedarf auch die Abhandlung von Elemen in mehreren Punkten der Berichtigung und Ergänzung. Da Johann von Wesel als „Reformator vor der Reformation“ öfters erwähnt wird, so wird es nicht unnötig sein, seinem Leben und seinen Schriften einige Aufmerksamkeit zu widmen.

1. Zuerst ein Wort über die Quellen. Die Hauptquelle ist der mehrfach abgedruckte⁶⁾ Bericht über den Proceß, der im Februar 1479 gegen Wesel in Mainz angestrengt worden ist. Elemen ist geneigt, anzunehmen, daß dieser Bericht von einem Kölner Theologen herrühre. Eine ganz irrige Annahme! Der Mainzer Erzbischof hatte die Universitäten Köln und Heidelberg ersucht, einige Theologen nach Mainz zu senden, welche die Lehren Wesel's prüfen sollten. Der Verfasser des Berichtes, der dem Proceß bewohnte, erklärt, er habe dem Erzbischof im Namen der

1) Neue Folge. Jahrg. II (1897), S. 143—173.

2) E. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bb. I. Hamburg 1841. S. 240 ff.

3) Real-Encyclopädie f. prot. Theologie. Bb. XVI (1885), S. 784 ff.

4) Allg. deutsche Biographie. Bb. XXIX (1889), S. 439 ff.

5) Freiburger Kirchenlexikon. Bb. VI (1889), S. 1786 ff.

6) Den von Elemen angeführten Werken, worin der betreffende Bericht abgedruckt ist, sind noch folgende beizufügen: J. P. Schunk, Beiträge zur Mainzer Geschichte. Bb. I. Frankfurt 1788. S. 288 ff. Mainzer Monatschrift von Geistlichen Sachen. Jahrg. 1789. S. 155 ff.

Universität geantwortet. Hier kann es sich aber nur um die Heidelberger Hochschule handeln; der Berichterstatter muß also ein Heidelberger Abgeordneter gewesen sein. Sagt er doch ausdrücklich, daß von Köln drei Dominikaner kamen, Gerhard von Elten, Jacob Sprenger und ein anderer desselben Ordens, et quidam alius eiusdem ordinis. Clemen will in diesem ungenannten Kölner Abgeordneten den Berichterstatter erblicken. Letzterer war aber sicher kein Dominikaner!).

Dem Berichte über den Verlauf des Processes sind mehrere Sätze vorgedruckt, die Wesel gelehrt haben soll: *Paradoxa D. Ioannis de Wesalia, quae feruntur a quibusdam Thomistis ex illius concionatoris ore fuisse excepta*. Nach diesen Sätzen hätte Wesel unter anderm auf der Kanzel gesagt: „Ich verachte den Papst, die Kirche und Concilien und lobe Christum“; „das geweihte Del ist nicht besser, als das, welches man zu Hause in den Küchen esse“; „wenn der hl. Petrus das Fasten eingelegt hätte, so hätte er es wohl gethan, um seine Fische besser zu verkaufen“. Diese Aeußerungen, deren Richtigkeit Ullmann (S. 327 ff.), Janssen²⁾ und andere unbedenklich annehmen, können Wesel mit Sicherheit nicht zur Last gelegt werden. In den Acten des Inquisitionsprocesses werden dieselben mit keiner Silbe erwähnt; nach den *Paradoxa* aber, die nur die anonyme Anklage enthalten, darf man Wesel nicht beurtheilen; noch viel weniger darf man, wie Ullmann (S. 334) es thut, den spätern lutherischen Streittheologen Flacius Illyricus als zuverlässigen Gewährsmann betrachten. Die zuverlässigen Quellen, aus denen wir Wesel's Ansichten mit Sicherheit feststellen können, sind einzig und allein seine Schriften und seine Aussagen vor dem Inquisitionsgerichte.

1) Am Schlusse seines Berichtes bemerkt er, daß Wesel vielleicht milder behandelt worden wäre, nisi forsitan impetus quidam irrepisset in religiosos triumphandi de saeculari, et praesertim de eo qui *illorum Thomam* peculiariter non coluerat. So hätte ein Dominikaner nicht geschrieben; mit Recht bemerkt denn auch Schunt (S. 321), der Verfasser des Berichtes sei einer der Heidelberger Abgeordneten gewesen, quia ex relatione huius examinis patet, quod non fuerit ex ordine Praedicatorum adeoque nec ex deputatis Universitatis Coloniensis qui omnes ex praedicto ordine fuere.

2) Geschichte des deutschen Volkes. Bd. I¹⁸ (1897), S. 746 f.

Ueber Wesel's Verhaftung berichtet am ausführlichsten und genauesten der Frankfurter Dominikaner Wigand Wirt in einer Schrift, deren werthvolle Angaben über den Mainzer Inquisitionsproceß noch niemals verwerthet worden sind¹⁾. Wirt, der in Frankfurt a. M. das Predigtamt versah, war im Jahre 1501 anlässlich der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä in Streit gerathen mit dem Frankfurter Pfarrer Conrad Hensel²⁾. Dieser Streit, der zu einem Proceß führte, bewog einen Freund und Landsmann Hensel's, den Hessen Wigand Trebellius, ein Schriftchen zu verfassen über die Einigkeit, die zwischen dem Weltclerus und den religiösen Orden bestehen sollte. In dieser Schrift, die Wimpfeling im Jahre 1503 zu Straßburg herausgab³⁾, wurde Wesel mit Lobsprüchen überhäuft⁴⁾, während Wirt, der übrigens nicht mit Namen genannt wird, und dessen Ordensgenossen scharf getabelt wurden. Der Frankfurter Prediger beeilte sich, eine Gegenschrift zu veröffentlichen, deren erster Theil (Blatt 1—13) sich ausführlich mit Wesel beschäftigt⁵⁾. Hier finden sich

1) Clemen führt wohl im Anschlusse an Walch eine kurze Stelle aus Wirt's Schrift an; aber weder Clemen noch Walch haben die betreffende Schrift einsehen können.

2) G. E. Steitz, Der Streit über die unbefleckte Empfängniß zu Frankfurt im J. 1500 und sein Nachspiel in Bern 1509. Im Archiv für Frankfurts Geschichte. N. F. Bd. VI (1877), S. 1 ff. Steitz versteht den Ausbruch des Streites irrig in's Jahr 1500.

3) Concordia curatorum et fratrum mendicantium. Carmen elegiacum deplangens discordiam et dissensionem christianorum cuiuscunque status, dignitatis aut professionis. Ohne Ort und Jahr. Wimpfeling's Vorrede ist datirt vom 18. Februar 1503.

4) Die betreffende Stelle, die auf Blatt b² steht, ist abgedruckt bei Böcking, Ulr. Hutteni Opera. Supplementum II, 501. Böcking, dem Clemen folgt, schreibt die Stelle irrig Wimpfeling zu. Wimpfeling ist bloß der Herausgeber der Schrift von Trebellius.

5) Dialogus Apologeticus Fratris wigandi wirt sacre Theologie professoris Contra wesalianicam perfidiam: atque divi ordinis fratrum Predicatorum persecutores. Ac demum contra eos qui de conceptione immaculatissime virginis Marie male sentiunt studiosa exaratio. Impressum Oppenheim. Ohne Jahr. Da auf Bl. 29 a das Provinzialcapitel erwähnt wird, daß die Minoriten am 14. Mai 1503 in Eßlingen abgehalten haben, da andererseits Pfarrer Hensel, der am 12. März 1505 gestorben ist, auf

nun verschiedene Angaben, die über den Verlauf des Mainzer Reherprocesses ein ganz neues Licht werfen. Ehe wir jedoch Wirt's Ausführungen näher betrachten, wird es nicht unnütz sein, die sichereren Daten aus Wesel's Leben so kurz als möglich in Erinnerung zu bringen.

2. Johann Ruchrath von Wesel, nicht zu verwechseln mit dem Niederländer Johann Wessel, stammte aus dem am Rheinufer unweit St. Goar gelegenen Städtchen Oberwesel. Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Nachdem er im Wintersemester 1441—1442 an der Universität Erfurt immatriculirt worden, erwarb er sich 1445 die Würde eines Magisters. Am 18. October 1456 wurde er zum Rector der Universität erwählt; noch im Laufe desselben Jahres wurde er Doctor der Theologie. Ende 1457 war er kurze Zeit als Vicerector thätig. Bald darauf hat er Erfurt verlassen.

Clemen nimmt an, daß er als Prediger nach Mainz berufen wurde, um von da bald nachher nach Worms überzusiedeln. Mit größerm Recht behauptet jedoch Kolbe¹⁾, daß Wesel direct von Erfurt als Domherr nach Worms gegangen sei. Wohl berichtet in einem 1535 erschienenen Werke der Kölner Gelehrte Ortwin Gratius, auf die Mittheilung des bekehrten Juden Victor von Carben sich berufend, Wesel sei aus Furcht vor der Pest von Mainz nach Worms geflohen. Während seines Aufenthaltes in letzterer Stadt habe er Umgang mit Juden gepflogen, die ihn vom wahren Glauben abwendig gemacht hätten; nach Mainz zurückgekehrt, habe er sich als Reher entpuppt, so daß das Inquisitionsgericht gegen ihn hätte einschreiten müssen²⁾. Diese Erzählung

Bl. 14 noch als lebend erscheint, so ist die Schrift wohl Ende 1503 oder im Laufe des Jahres 1504 verfaßt worden. Clemen und andere verstehen die Schrift irrig in's Jahr 1494. Ueber Wirt und dessen Streitigkeiten vgl. jetzt den Aufsatz von Fr. Lauchert im Historischen Jahrbuch Bd. XVIII (1897), 759 ff. Dazu meine Ergänzungen und Berichtigungen in derselben Zeitschrift. Jahrg. 1898. Erstes Heft.

1) Theol. Literaturzeitung 1882. S. 614.

2) Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum. Coloniae 1535. Bl. 163a: Is (Victor a Carben) mihi saepius retulit praetactum Ioan. Wesaliensem e Moguntia ob pestis metum Wormaciam se contulisse

verdient jedoch keinen Glauben. In den Acten des Inquisitionsprocesses ist nie die Rede von Juden. Zudem wäre nach diesem Berichte Wesel erst gegen Ende seines Lebens, als Greis (*senex*), nach Worms gekommen, wohl nur, um während der Pestzeit dort zu verweilen. Aus Ortwin's Erzählung kann also nicht geschlossen werden, daß Wesel nach seinem Abgange von Erfurt kurze Zeit Prediger in Mainz gewesen.

Als Domherr von Worms erscheint Wesel im Spätjahr 1460. Briefe des Raths von Basel, der ihn für die neugegründete Universität gewinnen wollte, vom 27. September und 4. Dezember 1460, nennen ihn „Lehrer der hl. Schrift, Domherr zu Worms“. Nach längeren Verhandlungen ging er im Frühjahr 1461 als Professor der Theologie nach Basel. Doch lehrte er bald wieder als Domprediger nach Worms zurück. Später sagte er im Verhöre, er habe siebenzehn Jahre in Worms gepredigt. Da er aber im Jahre 1477 seiner Wormser Stellung entsetzt wurde, so muß man annehmen, daß er nur kurze Zeit in Basel sich aufgehalten habe.

Nach Wirt hätte Wesel gleich nach seiner Promotion zum Doctor der Theologie eine falsche Richtung eingeschlagen. Als Beweis kann indessen der Dominikaner nur einige wegwerfende Äußerungen anführen, die Wesel auf der Kanzel über die Kirchenväter gemacht haben soll¹⁾. Sicher ist, daß Wesel an der Erfurter Hochschule keine unkirchlichen Lehren vorgetragen hat, wie wir weiter unten aus seinem eigenen Munde hören werden. Dagegen erregte er durch seine Predigten in Worms nicht geringen Anstoß,

atque ibidem cum Iudaeis Christi inimicis frequentem habuisse conversationem, eumque ab illis deceptum in putidam errorum sentinam corruisse. Hic igitur senex, bis puer, et tota, ut dicitur, aberrans via, Iudaeos adit . . . Postea autem Moguntiam rediens et suis degenerans maioribus citatusque ac vocatus a venerando haereticae pravitatis inquisitore . . .

1) *Statim a doctoratus sui primordio insanire cepit . . . Doctoris nomine gloriabundus, statim preclaros ecclesie doctores Augustinum, ambrosium, leonem et cetera lumina mundi contemptui habere cepit. Hinc sepius predicans dicere solebat: Augustinus hoc dicit. Ego autem aliter dico. Augustinus quid fuit? Doctor. Ego quoque sum doctor.*
4 b. 5 a.

so daß schließlich der Wormser Bischof Reinhard von Sickingen sich genöthigt sah, den verwegenen Prediger zu Heidelberg in Gegenwart der dortigen Theologen unter Androhung der kirchlichen Censuren zu größerer Mäßigung aufzufordern¹⁾. Da diese Verwarnung nichts fruchtete, so wurde Wesel im Spätjahr 1477 seiner Stelle entsetzt²⁾.

Er begab sich nun nach Mainz, wo er Dompfarrer wurde, nicht Domprediger, wie Clemen irrig behauptet³⁾. Der damalige

1) Diesen bisher unbekannten Umstand berichtet Wirt: *Me vera dicere et nil conflictum afferre de Wesaliensi insignis Heydelbergensis Gymnasii doctores poterunt testificari. Illic etenim coram theologis iste Wesaliensis a reverendissimo patre prefato (Wormser Bischof) et correptionem de articulis male sonantibus per eundem disseminatis, et avisamenta cum preceptis ne amplius huiusmodi in scandalum populi fidelis predicaret sub censurarum fulminatione suscepit. Est etiam nunc Argentine unus . . . qui in fornace positus hec omnia audire voluit pariter et videre.* 3a—b. Am Rande steht neben letzterem Satz: *Iacobus Schletstadius, b. i. Wimpfeling.* Bemerkenswerth ist es, daß noch im Jahre 1513 Wimpfeling, ein Gegner Wirt's, auf die Seite Wesel's sich stellte. So sagt er in der Vorrede zu folgender Schrift: *Modus predicandi subtilis et compendiosus Stephani Hoest. Argentoraci 1513,* bezüglich der Anfeindungen, denen er ausgesetzt war: *Nec ego melior sum Ioanne Gerson, Ioanne de Wesalia, Ioanne Crucero, Ioanne Capnione, qui talia sustinent.* Der gut katholische Elsäßer Gelehrte hatte wohl keine genaue Kenntniß von Wesel's unkirchlichen Lehren.

2) Am 24. November 1477 wurde Johann Ephenbach zum Nachfolger des abgesetzten Wesel ernannt. Aus dem Wormser Domcapitelprotocoll mitgetheilt von Dr. Schenk zu Schweinsberg in *Quartalsblätter des historischen Vereins f. d. Großherzogthum Hessen.* 1883. Nr. 1 u. 2. S. 10. Vgl. den Bericht eines gleichzeitigen Wormser Chronisten in *Monumenta Wormatiensia,* herausg. von F. Voos. Berlin 1893. S. 87: *Habuit (episcopus Reinhardus) doctorem praedicatorem in ecclesia sua maiori, virum magnae eloquentiae, magistrum Iohannem de Wesalia superiori Hic saepe quaedam alta minus intelligibilia praedicabat, ex quo scandala multa in populo orta sunt. Unde venerandus episcopus motus, eum qualitercumque repulit et dimisit.*

3) Vgl. die Ernennungsurkunde des Nachfolgers Wesel's bei Gudenus, *Codex diplomaticus* II, 753: *Vacante Plebania in ecclesia nostra Moguntina per privationem et destitutionem Iohannis de Wesalia* Vgl. Ioh. Seb. Severus, *Conspectus Parochiarum in urbe Moguntina.* 1768. S. 5. Nach Gudenus wäre Wesel schon 1568 Dompfarrer in Mainz

Katholik. 1898. I. 1. Heft.

Domprediger war Johann von Lutter¹⁾, der, wie wir weiter unten sehen werden, mit seinem früheren Erfurter Kollegen bald in Streit gerieth.

Inzwischen war ein Böhme, Namens Nicolaus, nach Worms gekommen, um Wesel aufzusuchen. Da er ihn hier nicht mehr antraf, so folgte er ihm nach Mainz nach²⁾. Der Verkehr mit diesem Hufiten, der übrigens ein durchtriebener Schwindler war³⁾, sollte den unklugen Pfarrer in's Gefängniß bringen. Näheres hierüber erfahren wir von Wigand Wirt.

Wesel hatte dem Böhmen, der sich für einen Abgeordneten der Hufiten ausgab, einen Tractat für dessen Glaubensgenossen übergeben⁴⁾. Der böhmische Schwindler, der sich wohl auf seinen Ver-

geivenen: *Mihi vel manusideles (Testamentsvollstrecker) nominando vel nominatus ab aliis, obviam factus 1468—73.* Hier muß jedoch ein Irrthum vorliegen, da gerade für diese Jahre Gubenus selber einen andern Pfarrer angibt. Möglich ist es, daß Wesel neben seiner Wormser Dompredigerstelle auch noch eine Pfründe in Mainz besaß.

1) Joannes de Lutrea, längere Jahre Professor in Erfurt, erscheint als Mainzer Domprediger schon im Jahre 1568. Vgl. Gubenus II, 754.

2) *Monumenta Wormatiensia* 86: *Doctor quidam Pragensis ipsum visitavit in Wormatia, sed in Moguntia invenit, quod eum suspectum reddidit.*

3) Ein Zeitgenosse, der Basler Domcaplan Johann Nebel, berichtet hierüber: »Hic (Wesel) habet socium, qui in Basilea fuit et se nominavit comitem de Sternenberg in Bohemia. Hic nequam fuit aurifaber et habuit noticiam multorum sigillorum principum et mercatorum, quorum etiam secreta scivit et propterea multos fraudavit falsis litteris, quas hinc inde mercatoribus et bankariis scripsit. Hic fuit in Basilea et multam pecuniam a campsoribus recepit, quia ostendit litteras mercatorum Nurenberga et Praga, et laute vixit, bibit vinum Malvaticum et comedit zuckarum et liberalis apud omnes fuit. Basler Chroniken, herausg. von W. Bischof. Bd. III. Leipzig 1887. S. 227. Clemen läßt es dahingestellt sein, ob dieser Betrüger identisch sei mit dem Böhmen Nicolaus, der im Inquisitionsproceß erwähnt wird. An der Identität ist gar nicht zu zweifeln. Der gut unterrichtete Wirt erzählt ausdrücklich von den Siegfälschungen des Böhmen Nicolaus: *Principum signeta, secreta atque sigilla contrafecisse certissime ferebatur.* 6b.

4) In dem Verhöre gestand Wesel, daß er mit dem Böhmen Nicolaus in Mainz und Wesel verkehrt und für ihn einen Tractat über die Art der Verpflchtung der menschlichen Gesehe geschrieben habe.

kehr mit dem Mainzer Dompfarrer nicht wenig einbildete, prunkte mit diesem Tractat und ließ denselben, wie es scheint, in bekannten Kreisen circuliren. So kam die Schrift in die Hände des Frankfurter Dominikanerpriors Johann von Wilnau¹⁾, der sich beeilte, den heterodoxen Tractat dem Domcustos von Mainz zu stellen zu lassen²⁾. Letzterer übergab denselben dem Mainzer Fiscal, der die unerquidliche Angelegenheit dem Erzbischof Diether von Hsenburg unterbreitete. Dieser ließ die Schrift von einigen Universitätsprofessoren examiniren. Die Folge war, daß sowohl der Böhme Nicolaus, als Wesel verhaftet wurden³⁾. Beim Böhmen

1) Vgl. über ihn F. Koch, Das Dominikanerkloster zu Frankfurt a. M. Freiburg 1892. Im Register.

2) Nun erklärt sich auch die Angabe in dem Berichte über den Proceß, daß es Thomisten waren, die Wesel beim Mainzer Erzbischof verklagten: *Instigantibus, imo cogentibus Thomistis quibusdam*. Wilmann (S. 319) und Clemen behaupten irrig, der Bischof von Worms habe Wesel „die Inquisition auf den Hals gesetzt“.

3) Wirt 7a—b: *Tractatus manu Wesaliensis conscriptus ad Bohemiamque mittendus, quem tuus ille magister quasi fidei regulas isti Nicolao bohemorum nuncio tradiderat, discipulum captivitati, magistrum vero inquisitioni tradidit. Inventa fuit quoque post illius nuncii bohemorum iustissimam captivitatem epistola Wesaliensis detestandis heresibus referta, quam ille ad Bohemorum summum antistitem heresiarcham manu propria conscripsit; ubi mira in fidem orthodoxam, turpissima in Romanam ecclesiam, scandalosissima in sedem apostolicam continebantur. Illic de vicariatu Christi, de auctoritate conciliorum, de scripturarum expositione, de doctorum sanctorum auctoritate, scriptis et canonibus articuli premissi (auf Bl. 4a hatte Wirt Wesel's Irrthümer aufgezählt) expressissime videbantur expressi. Dem Gegner hält dann Wirt vor, daß es nicht bloß Mönche waren, die Wesel verurtheilt hätten: Num soli cucullati tractatum wesalicum examinaverunt, examinatumve hereticum iudicaverunt, cum diversorum Gymnasiorum clarissimi doctores perfidiam ac heresim, antequam inquisitor advocatus venisset, tractatum videntes, notaverint atque damnandum sententiaverint? Ingenue tamen fateor hoc ipsum Wesaliensis opus fideliter solertia nostri reverendi prioris Frankfordensis (am Rande: Reverendus pater Iohannes wilnaw s. theol. lector) reportatum ad generosos insignis ecclesie moguntinensis et vere nobiles prelatos: Ropertum scilicet de Solms custodem ac Damianum de Prumheym scolasticum pervenisse. At hii honori proprie ecclesie et animarum periculis, ut par erat, consulere dignissimum uti erant rati, tractatum*

wurde ein zweites Schreiben von Wesel vorgefunden, das an den Vorsteher der Huten gerichtet war und allerlei Irrlehren enthielt ¹⁾).

Da seit unvordenklichen Zeiten der jeweilige Prior des Kölner Dominikanerklosters in den Kirchenprovinzen Köln, Mainz und Trier das Amt eines päpstlichen Inquisitors zu versehen hatte²⁾, so wurde der damalige Inquisitor Gerhard von Elten eingeladen, nach Mainz zu kommen. Zu gleicher Zeit ersuchte der Erzbischof in einem Schreiben vom 17. Januar 1479 die Universität Heidelberg, einige Theologen zu schicken, die der Untersuchung Wesel's bewohnen und zur Widerlegung seiner Irrlehren Beihilfe leisten sollten. Anfangs Februar trafen die Theologen in Mainz ein und begannen sofort die Untersuchung, deren Ausgang allbekannt ist. Wesel, der seine Irrthümer öffentlich widerrief, wurde zu lebenslänglicher Haft im Augustinerkloster zu Mainz verurtheilt. Bald nachher ist er gestorben.

3. Da Wesel's Schriften in Mainz verbrannt wurden³⁾, so hat sich nur wenig davon erhalten. Bemerkenswerth ist vor allem

ipsum egregio bonarum artium magistro Michaeli Heym, Rev. domini Moguntinensis fiscali presentavere. Fiscalis vero digna officio cogitans, uti fuit fidei zelator precipuus, archipresulem super hac re consuluit. Archipresul autem doctores diversarum facultatum convocans tractatum examinari fecit. Quo heresi notabili reperta, Nicolaus quidem Bohemorum nuntius pestifer, qui hunc circumferebat, statim per fiscalem capitur et in publica recluditur custodia; Wesaliensis vero per eundem fiscalem apud religiosos patres ordinis divi Francisci ulteriorem de seipso archipresulis ordinationem exspectare iussus, usque ad inquisitoris adventum illic permansit.

1) Clemen, der aus Wirt's Dialog nur eine kurze, bei Walch abgedruckte Stelle gekannt hat, meint irrig, der oben erwähnte Tractat und die Epistola seien eine und dieselbe Schrift. In einer Randbemerkung unterscheidet Wirt ausdrücklich die beiden Schriften: Tractatus Wesaliensis ad Bohemorum errores confirmandos. Item epistola Wesaliensis ad Bohemorum patriarcham heresiarcham. 7a.

2) Vgl. Ratholff 1897. II, 171.

3) Wirt berichtet hierüber: Dum Wesaliensis labores suos ignibus exuri conspiceret, ingemuisse dicitur ac gemitibus hec verba addidisse: Ah parcite vel bonis que in his libris plurima ego scripta certissime novi. Cui assistens illustris dominus Iohannes comes de Ysenburgo,

seine Schrift über den Ablass, in welcher er denselben förmlich leugnet und als „frommen Betrug“ bezeichnet¹⁾. Die Schrift besteht aus einem längern Tractat, dem eine früher verfaßte kurze Abhandlung beigelegt ist. Nach Ullmann und anderen hätte Wesel diese Schrift noch in Erfurt und zwar zur Zeit des Jubeljahres 1450 verfaßt. Diese Annahme ist unrichtig. Vor dem Inquisitor erklärte Wesel, daß er die Schrift verfaßt habe „zu der Zeit, da Ablass erteilt wurde und das Jahr zuvor“²⁾. Der Ausdruck: „da Ablass erteilt wurde“, kann sich nur auf einen allbekannten Ablass, nämlich auf das Jubeljahr, beziehen. Es können nun hier zwei Jubiläen in Frage kommen, dasjenige vom Jahre 1450 und dasjenige von 1475. Vom ersteren kann nicht die Rede sein, da im Eingange der Schrift Wesel sich Doctor der Theologie nennt; dies ist er aber erst im Jahre 1456 geworden. Andererseits scheint auch das Jubiläum von 1475 ausgeschlossen werden zu müssen; nennt sich doch der Verfasser in der kürzeren Abhandlung „Professor der hl. Schrift“, ego Ioannes de Wesalia sacrae scripturae professor vocatus. Im Jahre 1475 war er aber nicht mehr Professor, sondern Prediger zu Worms. Clemen glaubt die Schwierigkeit am besten lösen zu können, indem er annimmt, daß die Schrift verfaßt worden sei anläßlich eines Ablasses, den Nicolans V. im Jahre 1455 dem König von Cyren zur Verteidigung gegen die

germanus archipresulis, tale fertur dedisse responsum: Sine, inquit, hoc piper stercorebus murium nimis commixtum omne simul perire, quoniam nec securum, nec huius temporis est hec ipsa ab invicem discernere. 8a. Etwas Ähnliches berichtet Joh. Buzbach bei Böcking, Hutteni Opp. Supplem. II, 502.

1) Abgedruckt bei Walchius, *Monimenta medii aevi*. Bd. I. Götingae 1757. Fasciculus I. S. 111—156; nicht in Bd. II, wie bei Ullmann 287. 417, in der Allg. deutschen Biographie, im Kirchenlexikon und bei Clemen zu lesen ist. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Wesel, wenn er auch den Ablass leugnet, doch das Fegfeuer annimmt; ebenso lehrt er, daß durch die priesterliche Losprechung mit der Schuld nicht auch alle Strafe nachgelassen werde; letztere müsse der Sünder durch Bußwerke abtragen. Die Lehre von der Rechtfertigung stellt Wesel ganz im katholischen Sinne dar; von einer Rechtfertigung durch den Glauben allein weiß er nichts.

2) Tempore eo, quando fuerunt Indulgentiae, scripsi Tractatum de Indulgentiis et anno praecedenti.

Türken auf ein Jahr bewilligt hat. Dieser Ablass konnte jedoch nicht verkündigt werden, da der mit der Verkündigung beauftragte Legat von Größenwahn befallen wurde und deshalb in Erfurt verhaftet werden mußte¹⁾. Demnach trifft der von Wesel hervorgehobene Umstand: „da Ablass erteilt wurde“, hier nicht zu.

Es liegt übrigens gar kein Grund vor, der uns hinderte, die Abfassung der Schrift in die Jahre 1475—76 zu versetzen. Der Satz: *Ego sacrae scripturae professor vocatus*, besagt keineswegs, daß Wesel damals Professor der Theologie war. Die Benennung: *Professor sacrae scripturae*, *Professor sacrae theologiae* oder „Lehrer der hl. Schrift“, wie Wesel im Jahre 1460 als Domherr von Worms vom Baseler Magistrat betitelt wurde, hatte zu jener Zeit nicht selten den Sinn von Doctor der Theologie, wie aus verschiedenen Belegen dargethan werden könnte²⁾. Es genüge, hier auf einige Stellen hinzuweisen, die sich eigens auf Wesel beziehen. In dem Schreiben, das der Mainzer Erzbischof im Jahre 1479 an die Heidelberger Universität richtete, wird Wesel „Professor der Theologie“ genannt³⁾, obgleich er damals nicht mehr Professor war; ebenso heißt er in dem Berichte über den Proceß *theologiae professor*⁴⁾. In der unten anzuführenden Polemik mit dem Mainzer Domprediger Johann von Lutter fordert Wesel letztern auf, eine gewisse Schrift des hl. Augustinus aufmerksam zu lesen, dann werde er verstehen, wer ein Lehrer der hl. Schrift sei, *quis sit professor sacrae scripturae*, und fügt dann noch bei: *Professor sum ego sacrae scripturae*. Hier scheint Wesel unter *Professor sacrae scripturae* nichts anderes als Erklärer der hl. Schrift oder Prediger zu verstehen. Professor kann er nicht darunter verstanden haben, da er zur Zeit seiner Polemik mit Lutter nicht mehr an der Universität wirkte. Man kann also

1) Der von Clemen angeführte Döring berichtet: *Effectus nullus subsecutus est nisi quod legatus earum (indulgentiarum) in Erfordia tanquam erroneus detentus est.*

2) Vgl. P. Albert, Matthias Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrhunderts. Stuttgart 1892. S. 28 Note 1: „Döring wird bis zu seinem Tode stets *sacrae theologiae professor* genannt — professor in dem im Mittelalter so gebräuchlichen Sinne von doctor.“

3) Bei Wlmann 378.

4) Bei Clemen 166.

ohne jedwede Schwierigkeit annehmen, daß Wesel seine kürzere Abhandlung über den Ablass im Jahre 1475 geschrieben habe, den längern Tractat dagegen im Jahre 1476, als das zuerst in Rom gefeierte Jubiläum in Deutschland verkündigt wurde.

Nebst dem Tractat über den Ablass soll Wesel eine Schrift *de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum* verfaßt haben. Clemen hat jedoch überzeugend dargethan, daß dies Werk ohne jedweden Grund Wesel zugeschrieben wird.

Der Dominikaner Wirt besaß eine Schrift über die unbefleckte Empfängniß Mariä, die Wesel im Jahre 1470 verfaßt hatte. Wirt, der einige Stellen aus der Abhandlung mittheilt, hatte dieselbe vom Kölner Inquisitor erhalten¹⁾. Die unbefleckte Empfängniß der Mutter Gottes wurde darin auf eine recht radicale Weise nachgewiesen; Wesel lehrte nämlich, daß alle Menschen ohne Erbsünde empfangen werden. Dasselbe behauptete er vor dem Inquisitionsrichter²⁾. Mit Unrecht bestreitet daher Ullmann (S. 402), daß Wesel die Erbsünde geleugnet habe.

Die Würzburger Universität verwahrt einen Band handschriftlicher Aufzeichnungen von Bartholomäus Arnolbi von Uingen, der in Erfurt Luther's Lehrer gewesen. Darin befindet sich unter anderm die Abschrift einer Polemik zwischen Johann von Wesel und Johann von Lutter³⁾ über die Frage, ob der Papst der Vicar Christi sei und ob der Papst oder ein Concil etwas unter Todesünde gebieten könne⁴⁾. Wesel leugnet beides, während Lutter die

1) E cella Inquisitoris hunc ipsum (tractatum) obtinui. 9b. Bgl. 9a: *Tractatus Wesaliensis manu propria scriptus et manu notarii signatus heresibusque plenus* Frankfordie habetur hodie. Ist vielleicht dieser Tractat in Frankfurt noch vorhanden?

2) Interrogatus an credat, scripserit vel predicaverit, nullum esse peccatum mortale in parvulis iam conceptis in utero materno, credit quod nullum sit.

3) Unter den Gelehrten, die dem Mainzer Proceß beiwohnten, befand sich nach Wirt (Bl. 1b) egregius ac famosissimus magister Iohannes de lutrea predicans ecclesie maioris, cuius scripta in Wesaliensem et plura et preclara vidimus.

4) Disputatio per litteras de duabus theoricis Lutriae et Wesaliae, quas Wesalia asserit. Quarum 1^a est: Nec papam nec concilium quidquam sub peccato mortali posse praecipere aut statuere, sed duntaxat

zwei Sätze zu begründen sucht. Diese Controverse hat wohl erst stattgefunden nach Wessel's Ernennung zum Mainzer Dompropst. Sicher ist, daß sie nicht geführt wurde zur Zeit, wo die beiden Geistlichen noch an der Erfurter Universität als Lehrer thätig waren. Hält doch der Mainzer Dompropst seinem Gegner vor, wie letzterer öfters auf der Universität erklärt habe, nie etwas behaupten zu wollen, daß gegen die Lehre der römischen Kirche verstoße. Wessel gibt dies zu; doch glaubt er sich rechtfertigen zu können mit den Worten des Apostels: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, hatte Einsicht wie ein Kind; jetzt aber habe ich, was kindisch war, abgelegt“¹⁾. Ein neuer Beweis, daß die unkirchliche Schrift über den Ablass nicht in Erfurt verfaßt worden ist.

4. Zum Schlusse sei noch ein oft citirter Ausspruch Luther's erwähnt. Der Wittenberger Neuerer schreibt in seiner Schrift über die Concilien (1539): „Ich gedenke, wie M. Johannes Wessalia (der zu Mainz Prediger gewesen, zuvor zu Erfurt die hohe Schule mit seinen Büchern regieret, aus welchen ich daselbst auch bin Magister geworden), allein darum mußte verdammt sein von den verzweifelten, hoffärtigen Mördern, genannt haereticae pravitatis inquisitores (ich sollte sagen inventores) Predigermönche, daß er nicht wollte sagen: Credo Deum esse, sondern sprach: Scio Deum esse.“ Verschiedene Lutherforscher haben in neuester Zeit die Ansicht ausgesprochen, daß Luther bei dieser Angabe sich geirrt und Wessel's Schriften gar nicht gekannt habe.

sub temporali coercitione. 2^a est: Nec papam esse vicarium Christi. In einem Codex mit der Signatur: M. ch. o. 84. fol. 69—71. In demselben Codex (fol. 182 b) befindet sich auch eine kurze Notiz über Wessel mit einer längern Aufzählung seiner Irrlehren. Diese ganze Stelle hat Usinger aus dem Referencatolog des Kölner Dominikaners Bernhard von Luxemburg abgeschrieben: Catalogus haeticorum. Ohne Ort und Jahr (Köln 1522). Bl. f. 4a. Vgl. über diese Schrift Ratholif 1897. II, 169.

1) Vos saepius in scholis protestati estis nihil dicere aut asserere velle quod sanctae romanae ecclesiae aut doctoribus ab ea approbatis sit dissonum. Wessel antwortet: De protestatione quam saepe in scholis feci, dico: Quod loquendum est ut multi, sapiendum vero ut pauci. Dum parvulus essem, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus; sed in hac palestra evacuavi quae sunt parvuli.

Bezüglich des hohen Ansehens, das Wesel's philosophische Schriften in Erfurt genossen, hat sich jedoch Luther nicht geirrt. Arnoldi von Usingen, der mehrere Jahrzehnte an der Erfurter Hochschule Philosophie docirte, bezeugt ebenfalls, daß Wesel's Andenken in Erfurt glorreich fortlebte. Er glaubt sich sogar einmal entschuldigen zu sollen, daß er es wage, in einer gewissen philosophischen Frage dem berühmten Vorgänger entgegenzutreten. Meister Wesalia, erklärt Usingen bei dieser Gelegenheit, habe wohl ziemlich gelehrte Schulbücher verfaßt; doch seien seine Schriften nicht ganz frei von Irrthümern, was uns nicht Wunder nehmen dürfe, da es nicht leicht sei, einen Schriftsteller zu finden, an dem nichts zu tadeln wäre. Der Kritiker hebt dann aus Wesel's Commentar zur aristotelischen Physik¹⁾ einen besondern Irrthum hervor und schließt mit der etwas geheimnißvollen Bemerkung: „Ich möchte noch anderes beifügen, doch übergehe ich es mit Stillschweigen, weil es nicht nothwendig ist, alles an die große Glocke zu hängen. Den Gelehrten sind übrigens diese Dinge bekannt genug“²⁾.

Es ist dies ohne Zweifel eine Anspielung auf Wesel's unkirchliche Lehren, die Usingen kannte, während in weiteren Kreisen die Erinnerung daran damals schon erloschen war. Luther wenigstens scheint nichts Näheres darüber gewußt zu haben³⁾, und dasselbe wird wohl auch der Fall gewesen sein bei den meisten Studirenden der Erfurter Hochschule.

1) *Quaestiones de libris physicorum Aristotelis*, Handschriftlich in der Bibliothek zu Erfurt, wie Clemen, der Usingen's Ausführungen nicht gekannt hat, hervorhebt.

2) Vgl. Paulus, *Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen*, Luther's Lehrer und Gegner. Freiburg 1893. S. 9 f.

3) Daß Luther die gegen Wesel vorgebrachten Klagepunkte nicht kannte, beweisen seine eigenen oben angeführten Worte.



IV.

Dreizehnte Hundertjahrfeier der Landung des heiligen Augustinus in England (597—1897) ¹⁾.

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Am Dienstag den 14. September 1897 hat sich das katholische England auf der Ebene von Ebbs Fleet bei Ramsgate in der Grafschaft Kent versammelt, um die dreizehnte Hundertjahrfeier der Ankunft des Benediktinermönches Augustinus in England zu begehen, welcher, von Gregor dem Großen mit einer Schaar seiner Ordensbrüder von dem Kloster auf dem Hügel Calius in Rom entsandt, den Ruhm des Apostels des englischen Volkes besitzte. An und für sich im höchsten Grade berechtigt, besaß die Veranstaltung der denkwürdigen Feier auch den Charakter einer

1) Neue Literatur: 1. Historical Papers. Nr. 24: The Landing of St. Augustine. By Rev. Sydney F. Smith, S. J. London. Catholic Truth Society 1897. pag. 24. 2. The Mission of St. Augustine its Import for Englishmen and Catholics to-day. By Dom Aidan Gasquet, O. S. B. London 1897. p. 82. 3. Tablet 90 (1897) 201 seq. Hier Artikel über: St. Gregory and St. Augustine. Their Belief and their Teaching. 4. Month 90 (1897) 337: The thirteenth Century. 5. Ethelred Taunton, The english Black Monks of St. Benedict. A Sketch of their History from the coming of St. Augustine to the present Day. 2 vols. London 1897. 6. St. Augustin de Canterbury et ses compagnons par le R. P. Brou S. J. Paris 1897. Der Verfasser, welcher im Collegium der französischen Jesuiten in Canterbury wirkt, hat auch die Topographie in seine Darstellung einbezogen. Englische Uebersetzung: St. Augustine of Canterbury and his Companions from the French of Father Brou, S. J. London 1897. 7. The Mission of St. Augustine to England according to the original Documents, being a Handbook for the thirteenth Centenary. Edited by Arthur James Mason, D. D. Canon of Canterbury, Lady Margaret Professor of Divinity in the University of Cambridge. Cambridge 1897. 8. Von großem Werthe ist: E. Wolfsgruber, O. S. B., Gregor der Große. Saulgau 1890.

Rundgebung gegen den Besuch, welchen die Mitglieder der pan-anglikanischen Konferenz unter dem Erzbischof Temple von Canterbury dem Dom der letzteren Stadt, wie der Ebene von Ebbs Fleet, im Monat Juli dieses Jahres abgestattet. Die Theorie von der Continuität der nachreformatorischen, durch staatliche Gesetzgebung etablierten Kirche Englands mit der englischen Kirche des Mittelalters sollte nach der Auffassung der anglikanischen Prälaten bei dieser Gelegenheit einen sachgemäßen Ausdruck empfangen und die Lieblingsidee, welche weite Kreise des Publikums beherrschte, in feierlicher Weise bestätigen¹⁾.

Naturgemäß mußte sich den katholischen Bischöfen Englands, wie den von ihnen geleiteten Heerden die Nothwendigkeit aufdrängen, nun auch ihrerseits dem Plane einer Begehung der dreizehnten Centenarfeier der Landung des hl. Augustinus näherzutreten. Denn unerschütterlich lebt in ihnen die Glaubenssicherheit, daß die katholische Kirche in England im 19. Jahrhundert identisch ist mit derjenigen, welche Augustinus 597 daselbst zu pflanzen unternommen hat. Was Glaubens- und Sittenlehre, was Predigt und Sakramente, was kirchliche Verfassung und Verwaltung betrifft, so bewegt sich die katholische Kirche Englands in unseren Tagen genau auf dem nämlichen Boden, wie die jugendliche Kirche am Ausgang des 6. Jahrhunderts. Insbesondere sind es die Kirchenverfassung und Kirchendisciplin, welche diese Identität unwiderstehlich bezeugen und in den Augen des praktisch angelegten englischen Volkes schwer in die Waagschale fallen. Wie Augustinus von Papst Gregor dem Großen Amt und Sendung empfing, so verbanckt Cardinal Vaughan, sein Nachfolger in der erzbischöflichen Würde, sein Amt dem Papste Leo XIII. Wie Augustinus auf päpstlichen Befehl sich nach Arles begab, um von dem dortigen Erzbischof als päpstlichem Vikar²⁾ die Consecration zu empfangen, so ist Vaughan auf Grund eines apostolischen Breves durch Erzbischof Manning 1872 die

1) Vgl. meinen Aufsatz: Das pananglikanische Concil zu London 1897 im Katholik 1897. II, 449 ff.

2) Ueber das päpstliche Vikariat von Arles vgl. den Artikel von Weihbischof Schmiß über Metropolitanverfassung und Provinzialsynode in Gallien während des 5. Jahrhunderts im Archiv für kath. Kirchenrecht 57 (1887) 1—40.

bischöfliche Weihe zu Theil geworden¹⁾. Augustinus empfing als Zeichen der Würde eines Metropoliten von Gregor I. das Pallium, an Erzbischof Vaughan wurde im Monat August 1892 in der Kirche der Oratorianer in London das Pallium unter bedeutsamen Feierlichkeiten überreicht und durch den Festredner, den Benediktiner Francis Aidan Gasquet, der Continuitätsgedanke in sachgemäßer Weise betont²⁾. Von Gregor I. gesandt, mit der Gründung, Leitung und Erweiterung der englischen Kirche betraut, und sogar über die aus den Trümmern der Zerstörung der albritischen Kirche durch die heidnischen Sachsen nach Wales geflüchteten Christen durch Gregor I. gestellt, hat Augustinus die innigste Verbindung mit dem päpstlichen Stuhle zeitlebens unterhalten. Kindliche Unterwerfung unter Rom, engster Anschluß an den Papst bildet die Fahne, welche der englische Katholicismus unserer Tage mit Recht hochhält. Des Weiteren diese Parallele zu verfolgen, erachten wir als überflüssig. Wer unbefangenen Geistes die glänzende Ausgabe des Registrum Gregors I. in den Monumenta Germaniae durchliest³⁾, und damit die Thatfachen der neuern englischen Kirchengeschichte in Vergleich bringt, dem werden sich die nämlichen oder ähnliche Gedanken wie die vorstehenden aufdrängen.

Die Continuitätsidee hat die ganze Centenarfeier am 14. September durchaus beherrscht. Aus diesem Grunde kann hier von einer Schilderung der apostolischen Thätigkeit des heiligen Augustinus keine Rede sein. Diese Thätigkeit kann uns nur insofern betreffen, als sie sich in der Feier zu Ebbs Fleet, insbesondere in den kirchlichen Functionen, der Festpredigt des Bischofs Hedley, der historischen Parallele des Cardinals Vaughan und endlich in den damit verbundenen Verhandlungen der Gesellschaft

1) Die bei dieser Gelegenheit gehaltene prächtige Rede des Bischofs Ullathorne von Birmingham steht in: *Ecclesiastical Discourses by Bishop Ullathorne*. London 1876. Vgl. meine Besprechung dieser Sammlung in den *Sistor.-pol. Blättern* 79 (1877) 864. Pag. 110 behandelt Ullathorne die Stellung der Bischöfe zum heiligen Stuhle.

2) *Tablet* 80 (1892) 281.

3) *Monum. Germ. historica Epistolae. Gregorii I Papae Registrum epistolarum*. Berolini 1887. Tomi I pars I Registr. liber I—IV. Tomi I pars II Registr. lib. V—VII. Tomi II pars I. Registr. lib. VIII—IX. Tomi II pars II Registr. lib. X—XIV.

zur Vertheidigung der katholischen Wahrheit widerspiegelte. Sie alle gipfelten in dem einen Gedanken: die Pflanzung des heiligen Augustinus hat sich ausgewachsen zu der heutigen katholischen Kirche Englands. In dieser lehtern, und in keinem andern christlichen Bekenntniß Englands ist sie derart forterhalten, daß zwischen beiden eine numerische Identität obwaltet.

Mit der Sendung des Augustinus durch Papst Gregor I. nach England verbinden sich bedeutende Erinnerungen an die gallische Kirche. Durch Gallien nahm die aus vierzig Benediktiner-Mönchen bestehende Missionsgesellschaft ihren Weg, an Königin Brunhilde, an die fränkischen Könige Theoderich und Theudebert, an den Abt von Lerin, sowie an die Bischöfe von Marseilles, Arles, Bienne und Autun ergingen dringende Bitten und Mahnungen des Papstes, den Mönchen Aufnahme und Schutz zu gewähren. Bischof Spargius von Autun kam den Weisungen des Papstes in dem Umfange nach, daß er den im Spätherbst 596 angelangten Missionären den ganzen Winter Obdach und Nahrung darbot. Daher der glückliche Gedanke, den heutigen Bischof von Autun, Cardinal Perraud, zur Verherrlichung der Centenarfeier einzuladen. Vorsteher des französischen Oratoriums vom hl. Philippus Neri, Mitglied der französischen Akademie der Wissenschaften, als Orateur sacré heute die erste Stelle in der ganzen französischen Geistlichkeit behauptend¹⁾, hat Mgr. Perraud durch sein Buch über Irland²⁾ ein tiefes Verständniß für die religiösen und culturellen Verhältnisse des vereinigten Königsreichs schon 1862 an den Tag gelegt. Cardinal Perraud fiel die Ehre der Eröffnung der Centenarfeier zu. Vor einer ebenso zahlreichen, wie auserlesenen Zuhörerschaft predigte er am Sonntag den 12. September in der größten katholischen Kirche Londons, der zweitgrößten der ganzen Haupt-

1) Eine Fundgrube reichen Wissens und echt christlicher Beredsamkeit enthalten die *Oeuvres pastorales et oratoires* de Mgr. Perraud. 4 vols (Paris 1888). Dazu kommen noch seine *Leichenreden*, unter welchen die auf die beiden Pariser Erzbischöfe Darboy und Guibert hervorrangen, sowie seine Arbeit über: *L'oratoire de France au dix-septième et au dix-neuvième siècle*.

2) Adolphe Perraud, *Études sur l'Irlande contemporaine*. 2 vols. Paris 1862. Vgl. A. Wellesheim, *Gesch. der kathol. Kirche in Irland* Bd. 3 p. XXXII.

stadt, dem Oratorium vom hl. Philipp¹⁾. Der Grundgedanke der in seiner Muttersprache gehaltenen Anrede läßt sich in den Satz zusammenfassen: Wie die englische Kirche von Augustinus und seinen Mitbrüdern durch Sendung von Rom und ununterbrochene Verbindung mit Rom, sowie durch heldenmüthige Uebung aller apostolischen Tugenden 597 ihre Gründung empfing, so kann sie heute nach den Stürmen der Glaubensspaltung nur durch die nämlichen Mittel von ihrem Falle sich erheben und ihre ehemalige Blüthe wiedergewinnen. Mit der Erinnerung an den unblutigen Alleluja-Sieg, welchen die britischen Christen durch das Feldgeschrei Alleluja gegen Picten und Scoten gewannen, schloß der Cardinal seine Anrede²⁾.

Die eigentliche Centenarfeier vollzog sich am Dienstag den 14. September auf der Ebene von Ebbs Fleet, wo Augustinus landete und die denkwürdige Unterredung mit Ethelbert von Kent hatte, welcher mit der christlichen Prinzessin Bertha, Urentelin der hl. Clotilde, vermählt und durch ihr tugendreiches Leben dem Christenthum wohl gewogen, dennoch für sich persönlich an der heidnischen Religion seiner sächsischen Vorfahren festhielt³⁾. Unter einem gewaltigen Zelte vollzog sich die erhebende Ceremonie, welche mit der feierlichen Procession anhub, an der sich Vertreter der Welt- und Ordensgeistlichkeit, der Domkapitel, sowie sämtliche Bischöfe Englands, nebst den Cardinälen Vaughan und Perraud theilnahmen. Aller Augen wurden namentlich gefesselt durch die kleine Gruppe der Benediktinermönche, welche genau wie ihre Ordensbrüder Augustinus und dessen Begleiter, als sie sich dem unter einer Eiche sitzenden König Ethelbert näherten, ein silbernes Kreuz sammt Vexillum trugen. Als aber dieselben Mönche nach dem Gesange des Miserere, die nämliche Bußantiphon ertönen ließen, welche nach Beda's Bericht genau an dem nämlichen Orte vor Jahrhunderten erklangen, da ergriff eine Mischung von Beh-

1) Der französische Text der Predigt des Cardinals steht Tablet 90 (1897) 589—591. Anknüpfend an den Text Ps. 86, 5: *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei . . Ipse fundavit eam Altissimus* schildert sie die Begründung der englischen Kirche durch Augustinus, sodann ihren zweiten Frühling im 19. Jahrhundert.

2) Tablet 90 (1897) 446.

3) Godefroid Kurth, *Sainte Clotilde* (Paris 1897) p. 6.

muth und Freude die frommen Anwesenden und nicht manches Auge blieb thränenleer¹⁾. Im zweiten gregorianischen Tone gesagt, brachte die von den Benediktinern meisterhaft vorgetragene Melodie der einer Stelle im Buche Daniel²⁾ nachgebildeten Antiphon eine geradezu unbeschreibliche Wirkung hervor. Es war, als wenn die ersten Glaubensboten vom Jahre 597 von den Todten auferstanden und leibhaftig auf derjenigen Stelle erschienen, die ehemals vom Schritt ihrer Füße und den Tonschwingen ihrer Stimmen berührt worden. Die tiefsinnige Melodie, welche den wehmüthigen Charakter der zweiten Tonart kraftvoll zum Ausdruck brachte, hatte man einer Handschrift des 12. Jahrhunderts entlehnt, ein überaus glücklicher Umstand, welcher eine Gewähr darbieten mochte, daß der erhabene Gesang nicht allein dem Wortlaut nach, sondern auch in Hinsicht der Tonschöpfung mit demjenigen des hl. Augustinus völlig übereinstimme³⁾.

Bei dem im Glanze der pontificalen Ceremonien von Cardinal Vaughan dargebrachten Opfer der heiligen Messe verlas Professor Mc Intyre vom Scott-Colleg das vom 30. August datirte Schreiben Leo's XIII. an Cardinal Vaughan. Es gehört in die Zahl jener klassischen Breven, die in wenigen scharfen Strichen die ganze Kirchengeschichte eines Landes zusammendrängen. Gregorius und Augustinus erscheinen als Stifter zweiter Ordnung der englischen Kirche. So wurden ihr jene Schätze zurückerstattet, „welche die Fürsorge der römischen Päpste schon vorher dem britischen Volke zugetwendet, die aber durch den Einfall barbarischer Stämme verloren gegangen“. Ein Hauch der Wehmuth liegt über jenen Worten, in welchen der Papst des Abfalls der englischen Nation vom katholischen Glauben gedenkt. Aber nicht alle verloren den unvergleichlichen Schatz des Glaubens. Manche blieben treu, und ihre Zahl hat in unseren Tagen bedeutend zugenommen. Der Gesamtbevölkerung gegenüber eine Minderzahl, „können die Katholiken ausschließlich den Vorzug, Schüler und Söhne Augustinus'

1) Bede Ven., *Historia eccl. gentis Anglorum* lib. 1. cap. 25: *Deprecamur te, Domine, in omni misericordia tua, ut auferatur furor tuus et ira tua a civitate ista, et de domo sancta tua, quoniam peccavimus. Alleluja.*

2) Daniel 9, 5.

3) *Tablet* 90 (1897) 448.

zu sein beanspruchen, dürfen sie allein ihn als Vater und Lehrer verehren. Denn mit dem Mittelpunkt der Einheit, dem römischen Papst, haben Augustinus und die übrigen Apostel Britanniens den Auftrag und die Gewalt zur Verkündigung der Weisheit des Evangeliums empfangen“¹⁾).

Auf dem nämlichen Boden, wo Augustinus, der römische Benediktinermönch, das Evangelium vor König Ethelbert 597 erstmals verkündete, hielt Msgr. John Cuthbert Hedley, Bischof von Newport, ebenfalls ein Sohn des hl. Benediktus, die Festpredigt²⁾. Als gebildeter Theologe unter den englischen Bischöfen der Gegenwart die erste Stelle einnehmend, hat Msgr. Hedley die Gläubigen durch eine jener vollendeten Ansprachen erfreut, von denen schon zahlreiche Beispiele vorliegen. Die bei der Nachricht von der Befreiung Englands an Augustinus von Gregor I. gerichteten Worte: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke“ (Joh. 5, 17) zum Text nehmend, bemühte er sich, ein Bild der Thätigkeit des Apostels der englischen Nation zu zeichnen. Mit malerischer Schönheit schilderte er die Scenerie der Landschaft: den schäumenden Ocean, die weißen Klippen des Gestades, die langgestreckte Ebene, die gesunkene Römerstadt in der unmittelbaren Nähe der Versammlung. Das Angesicht der Erde ist heute dasselbe wie in Augustinus' Tagen, die Verfassung der unsterblichen Seelen dagegen hat der römische Mönch verändert.

„Wer sind die, welche wie Gewölke heransfliegen, und wie Tauben zu ihren Gittern³⁾?“ Der Inhalt der Botschaft, welche diese Tauben des Friedens brachten, wird vom Bischof sinnreich geschildert. Sie schaffen die Kirche, errichten eine neue Ordnung der Gesellschaft und bedecken das Land mit den Trophäen des Reiches Christi. Auf ihren Lippen schwebt der Name Jesu, in ihren Händen ruht das Banner der Erlösung. „Sie kamen mit Gesetzen und Rathschlägen und einer Macht, vor welcher Könige sich beugten, aus welcher eine neue gesellschaftliche Ordnung entsprang.“ Mit

1) Tablet 90 (1897) 449.

2) Für die oratorischen Fähigkeiten des Bischofs zeugt: *The christian Inheritance set forth in Sermons by the Right Rev. John Cuthbert Hedley, O. S. B., Bishop of Newport.* London 1896. Vgl. darüber meine Besprechung im Literar. Handweiser n. 651.

3) Isaiah 60, 8.

Hilfe der sehr spärlichen Notizen, die über Augustinus' Persönlichkeit auf uns gekommen, entwirft Hedley ein ansprechendes Charakterbild vom Apostel Englands, dessen Verehrung schon das Concil von Cloveshoe mit dem Bemerken eingeschärft, er sei der Mann, „welcher der englischen Nation zuerst den Glauben, das Sakrament der Taufe und die Kenntniß des Himmels gebracht“. Seine Erfolge als Missionär lassen einen bedeutenden Mann in ihm erkennen. Denn im geistlichen Leben gilt als festes Axiom: Nur wer ein großer Heiliger ist, wird erfolgreich als Apostel auftreten. Allerdings kann Gott seine Ziele auch durch Sünder erreichen. Wo immer aber die Wirkungen des kostbaren Blutes Christi in Betracht kommen, da wird der Erfolg von der geistigen Verfassung der Seele des Apostels bedingt, die sich kundgibt in Liebe, Gebet, Leiden. Gregors des Großen Zeugniß über Augustinus kann diese Auffassung lediglich bestätigen. Es tritt hervor in des Papstes Bemerkung über Augustin's Vertrautheit mit der heiligen Schrift, über die Berufung desselben zur Leitung der englischen Mission und in der ausnehmend großen Werthschätzung durch einen Papst, der als ein Pharus seines Jahrhunderts leuchtet. Dazu kommt die siebenjährige Missionsthätigkeit in England, seine Reisen in England und Frankreich, die Sendung zu den Briten, endlich das nach Beda's Zeugniß heilige Leben von apostolischer Strenge unter Gefahren, die nicht minder schwer waren als jene, welche den heutigen Glaubensboten drohen¹⁾.

Ein Mann von der theologischen Gelehrsamkeit und weltmännischen Erfahrung des Bischofs Hedley konnte unmöglich bei dieser bedeutungsvollen Gelegenheit von dem Inhalt der Predigt des Augustinus Absehen nehmen. Gerade dieses Thema hatte man auf anglikanischer Seite im Sinne der sogenannten Reformation, insbesondere der wie Wasser und Feuer sich bestehenden Parteien der Hochkirche behandelt und bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Unabhängigkeit der englischen Kirche von Rom und Freiheit ihrer Lehre von römischen Zuthaten — das sind die beiden Sätze, deren Feststellung im Gegensatz zu den Thatfachen der Geschichte man unternimmt. Ihnen gegenüber entwirft Bischof Hedley ein wahrheitsgetreues Bild von den theologischen und kirchenrechtlichen An-

1) Tablet 90 (1897) 450.

schauungen Augustin's. Sie decken sich mit denen Gregor's I., dessen Schüler und Freund er war, sie werden beleuchtet durch die gesammte englische Theologie des Mittelalters, denn diese bildet die naturgemäße Entwicklung des Samentorns, welches Augustinus in den Boden gesenkt. Vollständiges, nicht verstümmeltes Christenthum, mit Rom verbundenes, nicht unabhängiges nationalisirtes Christenthum — das ist die Signatur der Theologie Augustin's. „Es ist sonderbar,“ bemerkt der bischöfliche Redner, „daß es Leute gibt, welche nicht einsehen, worin denn, nach Gott, die Stärke und der Segen des Apostolats des Augustinus lag. Ein Christenthum, das nicht vollständig ist, ist nicht bloß nicht Christi Religion, es trägt den Keim der Auflösung ebenso in sich, wie ein Haus, das Stürmen den Zugang in sein Inneres gestattet“. Nur zum Zweck der Stütze einer falschen Theorie hat man behauptet, Augustinus habe eine von Rom unabhängige Kirche begründet. Indes ist es schwer zu begreifen, wie auch nur der Gedanke an eine unabhängige Kirche in Augustin's Geiste sich erheben konnte. Denn wie jeder in der katholischen Ueberlieferung herangebildete Priester mußte er den allgemeinen katholischen Instinkt in sich tragen, daß Unabhängigkeit einer Kirche gleichbedeutend war mit ihrem Zerfall. Und hat nicht Gregor der Große ihm das Pallium gegeben, die Grenzen seiner erzbischöflichen Jurisdiction bestimmt und ihm die Priester der britischen Kirche unterstellt¹⁾?

Ein Hauch sanfter Wehmuth lagert auf dem Schlußtheil, welcher die Frage erörtert, welches Schauspiel England heute darbieten würde ohne den Abfall im 16. Jahrhundert, und dann den Hoffnungen auf die Zukunft näher tritt. Auf die Wiedervereinigung Englands mit dem heiligen Stuhl zu hoffen, ist Recht und Pflicht der Katholiken. Aber mühsam ist dieses Werk, das Ergebnis der Arbeiten, welche der Apostolat des Gebets und der Geduld mit stets wachsendem Eifer aufzuwenden hat²⁾.

Mit dem ambrosianischen Lobgesang schloß die erhebende Feier, welcher eine nach Tausenden sich beziffernde Menge von frommen Katholiken, aber auch zahlreiche Gläubige anderer Bekenntnisse beimohnten, die das großartige religiöse Schauspiel aus allen

1) Tablet 90 (1897) 451. — 2) Tablet 90 (1897) 453.

Theilen des Landes angezogen hatte. Die Katholiken empfingen den Eindruck, daß man eine Ceremonie von kirchengeschichtlicher Bedeutung erlebt, die einen Markstein in der Entwicklung des englischen Katholicismus bildet, indem sie eine Periode der Verfolgung zum Abschluß bringt und die Zeit der Blüthe des religiösen Lebens eröffnet.

Neben der rein liturgischen Feier veranstaltete Cardinal Baughan vor und nach derselben eine Reihe von Versammlungen, welche den Zweck anstrebten, die folgenschwere Wahrheit der Identität der katholischen Kirche unserer Tage mit der von Augustinus in England errichteten Kirche durch die sicheren Thatfachen der Geschichte zu erhärten. In einer großen Versammlung zu Ramsgate, dem am Strande des Meeres zunächst bei Ebbs Fleet gelegenen Städtchen, wo heute ein Kloster der Benediktiner sammt Erziehungsanstalt blüht, hielt der Cardinal am Montag Abend, den 13. Sept., einen kirchengeschichtlich-politischen Vortrag über die Sendung des hl. Augustinus durch Gregor I. nach England im Jahre 597. Vom Papste entboten, auf dessen Geheiß zu Arles consecrirt, von ihm mit dem Pallium geschmückt, mit der Befugniß zur Schöpfung neuer Bisthümer ausgerüstet, endlich durch den Papst an die Spitze der gesammten englischen Geistlichkeit, auch des in Wales noch vorhandenen altbritischen Clerus, gestellt, erfreute sich Augustinus einer geistlichen Macht, welche von der Staatsgewalt völlig unabhängig war. Bei der Schöpfung der katholischen Kirche in England hat die Staatsgewalt nur insofern mitgewirkt, als sie, gemäß der nach dem Naturrecht ihr obliegenden Pflicht, die der Verkündigung des Evangeliums entgegenstehenden äußeren Hindernisse beseitigte und die Missionäre unter ihren Schutz nahm. An der Uebertragung der geistlichen Gewalt selbst hatte sie nicht den mindesten Antheil, diese hat Gregor I. ausschließlich vollzogen. Das ganze Mittelalter hat an dieser Theilung der Gewalten unerschütterlich festgehalten, bis Heinrich VIII., allen katholischen Grundsätzen und der gesammten Ueberlieferung zum Hohne, als Quelle der geistlichen Jurisdiction den Träger der Krone bezeichnete. Daß Augustinus' Schöpfung in der heutigen katholischen Kirche Englands ihr vollendetes Abbild besitzt, führt der Cardinal bis in das kleinste Detail nach allen Richtungen aus. Sucht man dagegen nach einem Zerrbild der von Augustinus errichteten Kirche,

dann liegt dieses in der heutigen vom Staat, nicht von Christus und seinen beauftragten Sendboten etablierten Kirche, deren Vertreter jüngst in der Lambeth-Conferenz, dem sogenannten pananglikanischen Concil, sich vereinigten und hier nochmals der Welt jene tiefgehende Zerklüftung offenbarten, an welcher die Staatskirche unheilbar krankt¹⁾. Das Amt eines Kritikers an den Beschlüssen der anglikanischen Bischofsconferenz bei dieser Versammlung, deren Besprechungen nur Frieden athmen, wünscht der Cardinal ausdrücklich abzulehnen. Dagegen konnte er sich der Nothwendigkeit nicht entziehen, einen Beschluß der Conferenz mit aller Schärfe zu betonen, weil derselbe der beliebten Theorie der Hochkirchler von den integrierenden Bestandtheilen der wahren Kirche, der römischen, englischen und morgenländischen Kirche, den Boden entzieht. „Jede Gelegenheit,“ so bestimmen die Bischöfe, „soll ergriffen werden, um den göttlichen Plan sichtbarer Einheit unter den Christen als eine Thatsache der Offenbarung zu betonen.“ Dem aufrichtigen Forscher nach der Wahrheit kann unmöglich die Thatsache entgehen, daß nur ein einziges Bekenntniß, der Katholicismus, diese Forderung befriedigt. Durch diesen Beschluß haben die anglikanischen Bischöfe der katholischen Kirche geradezu unermessliche Dienste geleistet. Zieht man dabei die Lage der Staatskirche mit Bezug auf die Einheit in Lehre und Kirchendisciplin in Betracht, dann lassen sich kaum Worte finden zum Lob des Mannesmutheß, welcher jene Forderung eingegeben hat²⁾.

Im Schlußtheil seiner Anrede kündigte der Cardinal der Versammlung eine Großthat Leo's XIII. mit den Worten an: „Viele Wohlthaten hatte Leo XIII. England erwiesen. Dabei wage ich aber die Behauptung, daß von all seinen Bestimmungen die letzte auch die reichste Quelle des Segens erschließen wird. Die Gebete der Christenheit werden sich auf das britische Eiland zusammendrängen.“

In der Octav von Maria-Himmelfahrt 1897 hat der heilige Vater nämlich eine Erzbruderschaft von Gebeten und guten Werken für die Rückkehr Großbritanniens zur Einheit des katholischen Glaubens unter dem Titel der schmerzhaften Mutter, ihres

1) Ueber die pananglikanische Synode von 1897 vgl. *Katholik* 1897. II, 449—68.

2) *Tablet* 90 (1897) 444.

Bräutigams, des hl. Joseph, des heiligen Apostelfürsten Petrus, des Patrons der englischen Kirche, und des hl. Augustinus kanonisch errichtet. Hauptsitz derselben ist St. Sulpice in Paris, dessen Vorseher Abbé Captier der Papst zum Leiter der Erzbruderschaft bestimmt hat. Den Söhnen des Ehrwürdigen Olier ist damit ein neues Feld ihrer die ganze Welt umspannenden apostolischen Thätigkeit eröffnet worden¹⁾.

Indem der heilige Vater den Sitz der neuen Erzbruderschaft nach Frankreich verlegte, und so die katholische Kirche Frankreichs mit derjenigen Großbritanniens in engere Verbindung brachte, hat er an den glorreichen Ueberlieferungen der Kirchengeschichte vergangener Jahrhunderte angeknüpft. Auch hier bekundet der Papst wieder seinen hervorragenden Sinn für die Thatsachen der Geschichte. Gallische Bischöfe waren es, die Gregor I. für die nach England entbotenen Missionäre begeisterte. Ihre Unterstützung hat der Mission den Erfolg gesichert. Durch den Bischof von Arles hat der hl. Augustinus, der Apostel Englands, die bischöfliche Consecration empfangen. Gallien, nur durch die Meerenge von Dover von Frankreich getrennt, bot die nächste und bequemste Route nach Rom. Wildeten Wallfahrten zu den Schwellen der Apostel eine stehende Einrichtung in der englischen Kirchengeschichte, dann läßt sich die Bedeutung Frankreichs für die religiöse Entwicklung der britischen Kirche leicht ermessen. Wie mancher Primas von England, wie mancher Erzbischof von York hat Frankreich durchquert auf dem Wege nach der Hauptstadt der christlichen Welt zum Empfang des Palliums. Wie ein breiter Strom ergossen sich gallische Elemente nach England in Folge der normannischen Eroberung. Auf Bischofsstühlen in England begegnet man nach 1066 fast nur französischen Namen, sogar Irland hatte die Wirkungen dieser Kirchenpolitik zu empfinden. Als aber die falschen Ideen normannischer und angevinischer Könige über die Ausdehnung der Staatsgewalt die Unabhängigkeit der Kirche und der geistlichen Gewalt in England zu ersticken drohten, da fanden englische Prälaten wie Anselm, Thomas a Becket und Edmund in Frankreich

1) Tablet 90 (1897) 449. Ueber die Bedeutung Olier's vgl. M. Failon, Vie de M. Olier, fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice. 3 vols. Paris (Poussielgue).

kräftigen Rückhalt und Schutz. Mochte der Glanz der Hochschule von Oxford im Mittelalter auch noch so mächtig steigen, immer galt als ein besonderer Ruhm, in Paris die höhere theologische Bildung empfangen zu haben.

Von gerade unberechenbarer Bedeutung hat sich die französische Kirche in England in nachreformatorischen Zeiten erwiesen. Auf flandrischem Boden errichtete der nachmalige Cardinal Allen 1568 das englische Seminar in der Stadt Douai, welche 1668 an Frankreich kam ¹⁾. In St. Omer blühte das Gymnasium der englischen Jesuiten. Zu Paris entstanden das englische, schottische und irische Colleg, von denen nur das letztere die Stürme der Revolution überlebt hat und heute noch fortblüht, während die französische Regierung aus den Einkünften der beiden andern eingegangenen Anstalten eine Anzahl von Bursen für englische und schottische Candidaten des Priesteramtes vertragsmäßig unterhält. Sogar das protestantische England wurde durch die göttliche Vorsehung in einer Art religiöser Gemeinschaft mit dem katholischen Frankreich verbunden. Durch die Ablehnung des Eides auf die haarsträubende bürgerliche Verfassung der katholischen Geistlichkeit aus der Heimath vertrieben, fanden gegen achttausend französische Bischöfe und Abbés eine Zuflucht in England und seitens der Staatsgewalt und des anglikanischen Publikums jahrelange reichliche Unterstützung. Wenn der Dank für diese Wohlthaten in frommen Gebeten für die Wiedervereinigung Englands mit der Kirche sich zweifelsohne geäußert hat, dann ist unser Geschlecht Zeuge der Erhörung der damaligen Bitten so vieler verdienter Männer, welche auf fremdem Boden durch ihr echt priesterliches Leben die Anglikaner so erfolgreich erbaut haben ²⁾.

Mit der Centenarfeier des hl. Augustinus verband die Gesellschaft zur Verteidigung der katholischen Wahrheit ³⁾ in passender Weise ihre jährliche Versammlung in Ramsgate. Die hauptsächlichsten Vorträge hielten Bischof Brownlow von Elifton, und Domherr Moses von Westminster am Dienstag den 14. Sept.

1) A. Bellesheim, Wilhelm Cardinal Allen. Mainz 1885.

2) Vgl. meinen Aufsatz über die französische Geistlichkeit in England während der Revolution im Katholik 1888, I, 640—664.

3) Vgl. über dieselbe meinen Aufsatz im Katholik 1894, II, 552.

Abends vor einer zahlreichen Versammlung von Geistlichen und Laien, Katholiken wie Anglikanern.

Bischof Brownlow behandelte die Kirche in Britannien vor der Ankunft des hl. Augustinus (597). Den Bericht des Beda über den Brief des britischen Königs Lucius an Papst Eleutherius im Jahre 156 zur Erlangung von Glaubensboten und die hiermit verbundenen Anfänge der britischen Kirche hält er gegen Haddan und Stubbs aufrecht¹⁾. Die Behauptung von Haddan und Stubbs, dieser Bericht sei im 6. Jahrhundert in Rom erdichtet worden, hat der Bischof widerlegt, ohne aber einen positiven Beweis dafür zu erbringen, daß derselbe in der auf uns gekommenen Form der Wahrheit entspreche²⁾.

Das Verhältniß der Kirche von Lyon zu Großbritannien, welchem Haddan und Stubbs maßgebenden Einfluß zuschreiben, ohne zu beachten, daß damit ihre Theorie von der Unabhängigkeit des britischen Christenthums von Rom tief erschüttert werde, wird des Weiteren vom Bischof erörtert, ebenso die Bedeutung des Pelagius, sowie die entsetzlichen Wirkungen, welche die Eroberung des Landes durch die heidnischen Sachsen nach sich zog. Das Ergebnis des bemerkenswerthen Vortrages läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Ebensowenig wie die Kirchen von Gallien und Spanien gewährt die altbritische Kirche irgend einen Anhaltspunkt für die Behauptung, daß sie keine Tochter Roms gewesen. Das volle Gegentheil läßt sich beweisen.

2. So weit unsere geschichtlichen Kenntnisse reichen, ist erwiesen, daß es zwischen der britischen Kirche und den übrigen Kirchen in Glaube und Verfassung keinen Unterschied gab.

3. Ueber allen Zweifel erhaben ist, daß die britische Kirche dem heiligen Meschopfer die nämliche Bedeutung zuschrieb, welche es heute in der römischen Kirche behauptet, und denselben Glauben wie diese über dasselbe bekannte.

4. Das Hauptlaster der britischen Christen lag in ihrem unveröhnlichen Haffe gegen ihre Eroberer, in Folge dessen sie alles anböten, um jene vom Himmel auszuschließen. Die Römer da-

1) Tablet 90 (1897) 521.

2) Tablet 90 (1897) 471. Duchesne.

gegen pflanzten, die schottischen Missionäre begossen, die Briten blieben müßig ¹⁾).

Domherr Moyes von Westminster beleuchtete die Sendung des hl. Augustinus vom Standpunkte des kirchlichen Rechtes. Sie enthält ein glänzendes Zeugniß für die Bedeutung der Pri-
matialgewalt des heiligen Stuhles. 1. Die Fürsten und Bischöfe Galliens werden durch Papst Gregor I. aufgefordert, die nach Eng-
land bestimmten Missionäre unter ihren Schutz zu nehmen. 2. Dem Bischof Syagrius von Autun, welcher dem päpstlichen Wunsche am treuesten entsprochen, übersandte der Papst das Pallium ²⁾ mit dem Recht der Präcedenz vor den übrigen Prä-
laten der Provinz. Dem Range nach soll ihm nur der Erz-
bischof von Lyon vorangehen. 3. Auf päpstlichen Befehl muß Augustinus die beschwerliche Reise nach Arles in Südfrankreich machen, um von dem dortigen Erzbischof die Consecration zu emp-
fangen. 4. Seit Papst Vigilius bekleideten die Erzbischöfe dieser Stadt die Würde eines päpstlichen Vikars in Gallien. Als solche hatten sie den Vorrang vor allen übrigen Bischöfen des Landes; diese unterstanden ihrer Jurisdiction, wurden zum Concil von ihnen berufen, durften ohne deren Genehmigung ihre Sprengel nicht ver-
lassen. Als Zeichen der Würde eines päpstlichen Vikars in Gallien trug der Erzbischof von Arles das Pallium ³⁾. 5. Würde nach dem theologischen System des hl. Augustinus gefragt, so deckt sich dasselbe mit demjenigen Gregors I. Die Annahme, daß Augustinus den Sachsen eine andere Lehre vorgetragen, als jene, die er vom Papste, seinem geistlichen Vater, Lehrer und Freunde, überkommen, ist durch keine geschichtliche Thatsache erhärtet, sie widerspricht allen psycho-
logischen Gesetzen und ist innerlich unwahr ⁴⁾. 6. Papst Gregor I.

1) Tablet 90 (1897) 473.

2) Die Bedeutung des erzbischöflichen Palliums spielt in den Verhandlungen zu Ramsgate eine derart bedeutende Rolle, daß sich ein Hinweis auf die neueste und gründlichste Arbeit über diese kirchliche Insignie hierorts empfiehlt: Prof. Grisar, S. J., Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen, in *Chies' Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Campo Santo in Rom*. Freiburg 1897.

3) Tablet 90 (1897) 475.

4) Tablet 90 (1887) 203. St. Gregory and St. Augustine. Their Belief and their Teaching.

hat zwar den Titel eines Universalbischofs in dem Sinne eines einzigen, die Jurisdiction aller übrigen Bischöfe verschlingenden Prälaten mit Recht abgelehnt. Aber die echte und rechte Lehre vom Primat des heiligen Stuhles, welcher gerade die feste Schutzmauer der von Christus begründeten Stellung der Bischöfe ausmacht, wurde vielleicht von keinem Papst so kräftig betont, wie von demjenigen Mann, der Augustin nach England entbot. Nach Gregor I. ist der apostolische Stuhl „das Haupt des Glaubens“, „durch Gottes Anordnung über alle Kirchen gestellt“. Die letztern in ihrer Gesamtheit bilden das Feld, das er zu bebauen hat, das Schiff, dessen Steuermann er ist. 7. In einer langen Reihe von Briefen hat Gregor der Große die Bedeutung des Palliums geschildert, sie liegt in der Theilnahme an der Gewalt des Papstes und dessen Stellvertretung in beschränktem Umkreise. In diesem Sinne nahmen die Bischöfe das Pallium entgegen, in den nämlichen Gefinnungen wird auch der Apostel Englands das ihm von Papst Gregor gesandte Pallium empfangen, getragen und den neubekehrten Sachsen dessen Bedeutung erläutert haben. 8. Indem der Papst dem Augustinus das Pallium übersandte, befahl er ihm, zur Errichtung eines zweiten Metropolitanstuhles zu schreiten und unterstellte ihm die britische Geistlichkeit in Wales. In seinen Antworten auf Augustinus' Anfragen erteilte er eine Reihe von Befehlen, die ebensovieler Beweise der Ausübung seiner Jurisdiction über die englische Kirche enthalten ¹⁾.

Einen Sturm der Begeisterung rief die Anrede des Cardinals Perraud hervor, welcher die Versammlung im Geiste an das Todesbett des hl. Augustinus führte, den er mit zitternder Stimme den Text 2 Theff. 2, 14 sprechen hört: „Brüder, steht fest und bewahrt die Ueberlieferungen, die ihr gelernt habt.“ Mit reicher kirchengeschichtlicher Begründung zeigte er, wie die englische Kirche dieser Mahnung nachgekommen sei, wie wenig aber das im 16. Jahrhundert durch die bürgerliche Gewalt geschaffene Kirchenwesen der uralten Ueberlieferung entspreche. Für die Zukunft erwartet er für den englischen Katholicismus alles von der Macht des Gebetes und der christlichen Liebe gegen die irrenden Brüder. In höchst glücklicher Anwendung beschloß er den

1) Tablet 90 (1897) 630.

Vortrag mit einem Gebete des Kirchenlehrers Augustinus für die verirrtten Schafe: „Herr, rede durch deine Gnade zu unsern getrennten Brüdern und überrede sie, daß sie den unbeschreiblich hohen Schatz der Einheit unverkürzt gemeinsam mit uns besitzen ¹⁾.“

Einen höchst wichtigen Vortrag hielt Dr. Barry über „die katholische Literatur seit der Reformation“. Diese Arbeit besitzt bleibenden Werth und kann jederzeit als knappe und sichere Uebersicht vom Theologen, wie vom Literaturhistoriker benutzt werden. Sie behandelt die Stellung des sel. Thomas More zur Renaissance, beweist den starken Einfluß katholischer Schriftsteller selbst unter der eisernen Herrschaft der Königin Elisabeth auf die Entwicklung der englischen Sprache, legt den Niedergang der katholischen Literatur im 17. und 18. Jahrhundert, aber auch ihren erhöhten Aufschwung in unserer Zeit dar. Als höchst gelungen sind zu bezeichnen die Schilderungen der Stellung in der Literatur von Männern wie Challoner, Lingard, Wiseman, Newman, Manning u. A. ²⁾.

Gedenken wir auch kurz des letzten Vortrages, welchen Msgr. Ward, Sohn des großen katholischen Philosophen W. G. Ward, und Bruder von Wilfrid Ward, dem geistvollen Biographen seines Vaters, sowie des Cardinals Wiseman ³⁾, über die Entwicklung des katholischen Schulwesens in England seit der Glaubensspaltung hielt. Im Schlußtheil der Rede wird die neueste katholische Schulpolitik behandelt. Nach dem Untergang der englischen katholischen Collegien auf dem Festlande durch die Stürme der Revolution, schritten die englischen Katholiken zur Schöpfung von Collegien in der Heimath, die aber in Folge der auf dem Bekenntniß des Glaubens lastenden Strafgesetze jeder Fühlung mit der Nation entbehrten. Neun Jahre nach der

1) Tablet 90 (1897) 630. Diese Stelle nimmt Bezug auf Luk. 12, 13: Meister, sage meinem Bruder, daß er die Erbschaft mit mir theile. Vgl. Augustin., De pace et charitate s. 358, n. 2. Hierher gehört auch die für die Behandlung der Irrgläubigen bedeutende Stelle bei Augustin., de laude pacis n. 4: Exhortor charitatem vestram, ut exhibeatis illis christianam et catholicam mansuetudinem.

2) Tablet 90 (1897) 456.

3) The Life and Times of Card. Wiseman by Wilfrid Ward. London 1897. 2 vols.

Emancipation vom 13. April 1829 trat 1838 im Interesse aller Dissenters die Universität London in's Leben, welche den Katholiken den doppelten Vortheil gewährte, daß sie deren isolirte Stellung aufhob und ihnen die Möglichkeit darbot, staatlich anerkannte akademische Grade ohne Verletzung ihres Gewissens zu erwerben. Denn die neue Universität war lediglich eine Prüfungskommission, kein Lehrkörper, seine Bildung konnte der Examinand sich beschaffen, wo es ihm beliebte. Auch unter dessen System blieben die Katholiken den Heerden der Wissenschaft in Oxford und Cambridge fern. Cardinal Manning hat den Besuch dieser beiden Hochschulen zeitlebens bekämpft ¹⁾, während seine eigene Schöpfung, die sog. katholische Hochschule, bald dahinsiechte. Unter Cardinal Vaughan hat der heilige Stuhl den Katholiken den Besuch der beiden großen Landesuniversitäten unter gewissen Bedingungen gestattet. Sowohl in Oxford, wie in Cambridge haben die Katholiken von dieser Befugniß Gebrauch gemacht. St. Edmund's Colleg, dessen Praefect Ward ist, wurde der Universität Cambridge aggregirt. Von dieser Verknüpfung mit den Landesuniversitäten erwartet Ward eine starke Beeinflussung des gesammten katholischen Schulwesens. „Diese Einrichtung wird zurückwirken auf alle unsere Schulen, unsere Isolirung wird ein Ende nehmen, unsere Studenten werden die Universitäts-Carriere als die Krone ihres Lehrganges ansehen und unsere Schulen werden den Wettkampf mit nichtkatholischen Schulen aufnehmen.“ Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei daran erinnert, daß England kein Schulmonopol kennt, und daß die Katholiken, wie alle übrigen Bekenntnisse, höhere und niedere Lehranstalten in's Leben zu rufen berechtigt sind.

Eine Säkularfeier zur Erinnerung an den ersten Erzbischof von Canterbury und Primas von England, deren Grundaktord in der öffentlichen und feierlichen Bezeugung der Continuität lag, würde eines wesentlichen Zuges entbehrt haben, ohne den Besuch derjenigen Stätte, wo Augustinus und dessen Amtsnachfolger gewirkt haben und zur Erde bestattet worden sind. Hier erhob sich an der Ostseite der Stadt, zwischen ihrer Mauer und der altchristlichen Martinskirche, in welcher Ethelbert's Gemahlin, Königin Bertha,

1) H. Vellestheim, S. E. Manning. Mainz 1892, 100. 112.

2) Tablet 90 (1897) 460.

zu beten pflegte, die berühmte Augustinus-Abtei, zu welcher Augustinus selbst den Grund legte und deren Kirche den beiden Apostelfürsten geweiht war. Als Residenz des Bischofs stiftete er in dem vom König geschenkten Palast ein zweites Kloster mit der Christuskirche, ober dem eigentlichen Dom, dessen Capitulare ebenfalls Benediktiner waren, eine Einrichtung, die an das römische Vorbild Gregors I. erinnerte. Dieses Kloster mit der Christuskirche wurde das Muster der zahlreichen Cathedral-Priorate Englands an den Domkirchen von Rochester, Winchester, Worcester, Durham, Norwich, Bath, Ely und Coventry, wo der Bischof Titularabt war, während die Benediktiner das Domkapitel bildeten. Der alte Christusdom in Canterbury war der alten römischen Peterskirche durchaus nachgebildet, wurde aber 1067 durch Feuer zerstört. An seine Stelle trat die heutige romanisch-gothische Kathedrale, in welcher die Erzbischöfe beigesetzt wurden¹⁾. Am Mittwoch den 15. September statteten die beiden Cardinäle Perraud und Vaughan, die übrigen englischen Bischöfe, nebst zahlreichen Priestern und Laien dem in der Reformation den Katholiken mit Gewalt entrißenem Dom von Canterbury ihren Besuch ab, wo der anglikanische Domdekan Farrar und der Domherr Mason²⁾ sie auf das liebenswürdigste empfingen und ihnen alle Sehenswürdigkeiten eingehend zeigten. Fremdlinge im Hause ihrer Väter, wollten die Katholiken dasselbe nicht verlassen, ohne den Pflichten des vierten Gebotes entsprochen zu haben. Im Hochchore des Domes befindet sich, eher einem Lehmhügel denn einem Denkmal ähnlich, die Grabstätte des letzten katholischen Erzbischofs aus vorreformatorischer Zeit, des Cardinals Reginald Pole († 1558). Manchen mochte diese traurige Behandlung eines Mannes, an dessen Namen sich die Wiederherstellung der katholischen Religion in England knüpft, zu Thränen rühren. Sofort bildete sich ein von Herzog von Norfolk geleitetes Comité, welches nach eingeholter und schon erlangter

1) Tablet 90 (1897) 179.

2) Domherr Mason von Canterbury hat jüngst ein Buch über den hl. Augustinus vom anglikanischen Standpunkt verfaßt. Dasselbe wurde einer scharfen Kritik unterzogen durch Bischof Hebley im Ampleforth Journal. Ein Abdruck des Artikels steht in Tablet 90 (1897) 177.

Zustimmung der anglikanischen Behörden die Errichtung einer würdigen Ruhestatt des großen Cardinals beschloß¹⁾.

Nachdem das katholische England in Verbindung mit Würdenträgern der katholischen Kirche Frankreichs das dreizehnte Centenar der Landung des hl. Augustinus gefeiert, beging das katholische Frankreich am 10. October 1897 und den folgenden Tagen in Gegenwart des Cardinals Vaughan in der alten Domkirche zum hl. Trophimus in Arles das dreizehnte Centenar der daselbst 598 erfolgten Consecration des hl. Augustinus. Außer dem Cardinal hatten sich eingefunden der Erzbischof von Arx, Arles und Embrun, Mgr. Gouthé-Soulard, sowie die Bischöfe von Nîmes und Montpellier und der Bischof von Southwark. Während des Tribunums predigten die genannten französischen Bischöfe. Das große Ereigniß aber war die in fließendem Französisch gehaltene Predigt des Cardinals Vaughan am Mittwoch Abend, den 13. October, bei welcher Gelegenheit die weiten Hallen des Domes zum Erdrücken angefüllt waren²⁾. In schlichtem Vortrag behandelte der Cardinal das Zeugniß der französischen Kirche für den Glauben des katholischen England, sodann „die uns obliegende Pflicht der Dankbarkeit“, welche er mit Thatfachen aus der Kirchengeschichte aller Jahrhunderte belegte. In Arles empfing der Apostel Englands die Weihe, im Kampfe mit den Normannen-Königen fanden die bischöflichen Vertheidiger der Freiheit der englischen Kirche in Frankreich eine Zuflucht, während Frankreich durch Zulassung der englischen Collegien nach der Reformation England zum zweiten Mal den Glauben rettete. Vergolten hat das englische Volk diese Wohlthaten durch die gastfreundliche Aufnahme von achttausend französischen Abbés in der Revolution. Heute reichen das katholische England und das katholische Frankreich sich die Hand unter dem Segen Leo's XIII. Als aber der Cardinal gegen Schluß der Predigt eine besonders kraftvolle Strophe aus einem, die Festigkeit der Südfrenzen im Glauben zum Ausdruck bringenden provençalischen Hymnus anführte, brach die unabsehbare Zuhörerschaft in ein von Händeklatschen begleitetes

1) Tablet 90 (1897) 461.

2) Tablet 90 (1897) 659—662 gibt den französischen Text.

Freudengeschrei aus¹⁾. Den Schluß der Feierlichkeiten bildete die feierliche Begründung der obengenannten Erzbruderschaft in St. Sulpice zu Paris am 17. October 1897.

Mit dem Besuch der Domkirche in Canterbury erreichte die dreizehnte Hundertjahrfeier der Landung des hl. Augustinus in England ihren Abschluß. Die tiefe Bedeutung, welche ihr innewohnt, wird uns durch einen Blick in Vergangenheit und Zukunft enthüllt. Eine zehnte, elfte und zwölfte Hundertjahrfeier in den Jahren 1597, 1697 und 1797 war ein Ding vollendeter Unmöglichkeit. Am Ausgang des 16. Jahrhunderts hatte Königin Elisabeth's draconische Gesetzgebung wider die Katholiken den Höhepunkt erreicht. Mit grausamen Hinrichtungen, wie die des Jesuiten Southwell, ging das still, aber nicht minder erfolgreich wirkende System der Ausplünderung der Katholiken durch Geldbußen Hand in Hand. Aus dem öffentlichen Leben der Nation in das Dunkel der Familie zurückgedrängt, fanden die englischen Katholiken nur in der Hoffnung Trost, mit Elisabeth's Abscheiden möchte ein Herrscher katholischen Bekenntnisses den englischen Thron besteigen. Jakob I., der Sohn der katholischen Maria Stuart, hat den schwachen Hoffnungsstrahl elend ausgelöscht. Was Jakob I., Karl I. und Cromwell durch active Betheiligung an der Verfolgung der Katholiken, was Karl II. durch Preisgebung der katholischen Unterthanen an die sich bekämpfenden politischen Parteien gesündigt, ist bekannt. Der kurzen Toleranzperiode von drei Jahren unter Jakob II. (1685—1688) folgte die scharfe Gesetzgebung unter Wilhem III. und Maria, die durch Confiskationen, erheuchelte Conversionen von Katholiken zur Staatskirche und die zwangsweise Erziehung katholischer Kinder im Protestantismus das Menschenmögliche leistete, um den alten Glauben mit der Wurzel auszurotten. So weit war es gekommen, daß die Befenner des alten Glaubens sich Catholic Dissenters, und die heilige Messe nach Weise der Protestanten „Service“ nannten.

Seit den Erleichterungsgesetzen, welche die Katholiken der Ein-

1) Die Strophe lautet Tablet 90, 662:

Prouvençaou et cathouli,
 Cantem touti trépuli,
 Nosta fé n'a pas fali.

wirkung des nordamerikanischen Freiheitskrieges und der französischen Staatsumwälzung auf die politischen Parteien Englands am Ende des 18. Jahrhunderts verdankten, machte sich zwar eine aufsteigende Bewegung geltend. Dennoch hätte die Nation jede Centenarfeier der Landung Augustin's durch das unscheinbare Häuflein Katholiken im Jahre 1797 inmitten der Schrecken des irischen Aufstandes als einen Schlag in's Gesicht empfunden. Im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts vorbereitet, wurde die Emancipation der Katholiken 1829 zum Gesetze erhoben, welches dann der Kirche die äußeren Bedingungen von Luft und Licht verschaffte zur unbehinderten Entfaltung ihrer Thätigkeit. Wie stark aber selbst nach einem mehr denn zwanzigjährigen Walten des Gesetzes der Emancipation die protestantische Herbigkeit sich erhielt, bezeugt die furchtbare Erhebung gegen die Errichtung des Episcopats durch Pius IX. im Jahre 1850. Aber gerade der Sturm Lauf gegen den Papst verwandelte sich durch Gottes Vorsehung in ein Mittel, um der protestantischen Nation die katholische Kirche noch näher zu bringen. Der von Jahr zu Jahr anschwellende Strom der Convertiten, das Auftreten des Dreigestirns Wiseman, Newman und Manning, die von den Bischöfen ausgehende Entfaltung des kirchlichen Lebens, der Aufschwung der kirchlichen Literatur, die Kämpfe um die Schulfrage — das alles waren ebensovielen sittliche Mächte, um die Katholiken mit ihren anglikanischen Mitbürgern in Verbindung zu setzen und die Letztern mit Hochachtung und in sehr vielen Fällen mit Zuneigung zum katholischen Glauben zu erfüllen. Ja, was man früher verbrannte, wird heute in hohen Ehren gehalten. Derart stark ist die Reaction, daß katholische Dogmen, Uebungen, Einrichtungen in weiten Kreisen der Anglikaner sich Heimathsrecht erworben haben. Mit der Gewalt einer Naturmacht lehnt man die Bezeichnung „Protestant“ ab, anglo-katholisch will man heißen¹⁾.

Daß die Centenarfeier vom September 1897 einen Markstein in der Entwicklung des englischen Catholicismus bilden möge, ist Gegenstand der Hoffnung aller überzeugungsstreuen Kinder der Kirche. Feindliche Stimmen haben von einem Eroberungszuge gesprochen, den die Katholiken zu unternehmen sich

1) Month 90 (1897) 342.

ansichten. Nur Unwissenheit und Uebelwollen können eine solche Anklage wagen. Conversionen sind ein Werk der göttlichen Gnade, nicht menschlicher Kräfte, eine That freier Ueberzeugung, nicht ein Ergebnis mechanischer Einwirkung. Das englische Volk soll sich selbst erobern, das heißt sein Auge dem Lichte der katholischen Wahrheit erschließen. Das ist der Gegenstand, auf welchen die Hoffnung der Katholiken sich richtet. Bei der Besprechung der Feier des 14. September hat die englische Presse den Cardinal Vaughan vor trügerischen Hoffnungen gewarnt. Denn weit entfernt, sich dem Katholicismus zu nähern, stehe das englische Volk lediglich unter dem Einfluß der Toleranzideen unserer Zeit, in Folge deren dogmatische Fragen dasselbe weniger befaßten als in früheren Jahrhunderten. Dieser Auffassung widersprechen aber die offenkundigsten Thatsachen, welche, wie schon angedeutet, unwiderleglich die Werthschätzung und Nachahmung des Katholicismus bezeugen. Auf diese gestützt und auf die Macht des Gebetes vertrauend, welche Leo XIII. in der gesammten Christenheit zu Gunsten Englands angeregt, bauen die englischen Katholiken ihre Hoffnungen auf eine noch allseitigere Entfaltung der Kirche im alten Inselreiche, von dem diese 597 durch Augustinus so feierlich Besitz ergriffen hat¹⁾.

V.

Wissenschaft und Kunst im Vatikan.

Auf keinem Fleck der Erde sind so viele Schätze der Wissenschaft und Kunst zusammengedrängt, als im Vatikan. Angesichts der jährlich steigenden Zahl der Romfahrer ist es schon freudig zu begrüßen, daß die Kenntniß der hier vereinigten Kostbarkeiten weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird. Mit dem ihnen eigenen praktischen Sinn sind die Franzosen vorangegangen, die hier bestehende Lücke auszufüllen. Die hervorragenden Schriftsteller Georg Goyau, Andreas Pératé und Paul Fabre vereinigten sich zur Herausgabe eines auf das reichlichste illustrierten Prachtwerkes,

1) Tablet 90 (1897) 482.

welches vor zwei Jahren bei Firmin-Didot in Paris erschien¹⁾. Die rühmlichst bekannte Verlagsanstalt von Benziger hat es unternommen, dies Werk in deutscher Sprache dem Publikum darzubieten²⁾. Es dürfte daher passend sein, die Leser des „Katholik“ wiederholt³⁾ auf den großen literarischen, wissenschaftlichen und kunstgeschichtlichen Werth dieser Publication aufmerksam zu machen. Denn es handelt sich hier keineswegs um eines jener vielfach verbreiteten Prachtwerke, bei welchen die Illustrationen die Hauptsache bilden. Das Werk der Herren Goyau, Pératé und Fabre gehört vielmehr zu jenen seltenen Erscheinungen, bei welchen der Text auf gleicher Höhe mit den vorzüglichen Illustrationen steht. Der Inhalt ist ebenso mannigfaltig als interessant. Zunächst gibt Goyau eine knapp gehaltene, höchst geistvolle Uebersicht der gesammten Papstgeschichte. Auf das Detail konnte hier natürlich nicht eingegangen werden: aber klar, übersichtlich, anschaulich im höchsten Grade treten die einzelnen Phasen, die Kernpunkte der Papstgeschichte hervor. Ueber die Richtigkeit einzelner Anschauungen wird sich streiten lassen, aber das Ganze ist sehr gelungen. Goyau unterscheidet scharf und bestimmt folgende Epochen: 1) Vom hl. Petrus bis auf Gregor VII. 2) Von Gregor VII. bis Bonifatius VIII. 3) Die Krisis des Papstthums und das Ende der mittelalterlichen Christenheit. 4) Das Papstthum im 16. Jahrhundert. 5) Das Papstthum im 17. und 18. Jahrhundert. 6) Das Papstthum im 19. Jahrhundert. Man sieht, der Verfasser wird desto ausführlicher, je mehr er sich unserer Zeit nähert. Nicht genügend hervorgehoben ist der im Eintreten der Renaissance liegende Wendepunkt. Der praktischen Orientirung dient der 2. Abschnitt: Die oberste Leitung der Kirche. Neußerst lichtvoll wird dem Leser hier das Nothwendigste mitgetheilt über das Cardinalcollegium, das Conclave, die römischen Congregationen, die Art des Verkehrs des Papstes mit der christlichen Welt, das Staatssecretariat und die päpstliche Diplomatie, die Propaganda und den päpstlichen Hof.

1) *Le Vatican, les Papes et la Civilisation, le gouvernement central de l'Eglise.* Paris 1895. 796 p.

2) *Der Vatikan. Die Päpste und die Civilisation.* Die oberste Leitung der Kirche von G. Goyau, A. Pératé und P. Fabre. Aus dem Französischen übersetzt von Karl Muth. Einsiedeln, Benziger. 1. Lief. 1897.

3) *Bgl. Katholik* 1896. II, 268—270.

Wohl den Glanzpunkt des Ganzen bildet der 2. Theil: Die Päpste und die Kunst. Geistvoll, eindringend und außerordentlich klar entwirft hier die Meisterhand von A. Pératé ein Bild von Rom im Mittelalter, während der Renaissance des 15. Jahrhunderts, im Zeitalter Julius' II. und Leo's XII. Die nun folgende Zeit der katholischen Restauration herab bis auf unsere Tage, die unsterblichen Verdienste der Päpste um die Kunst sind selten besser gewürdigt worden. Herrliche Illustrationen geben von all' dem Schönen, welches die Welt den Nachfolgern Petri verdankt, eine klare Anschauung. Die nicht minder großen Verdienste um die Wissenschaft ergeben sich aus dem 3., von P. Fabre verfaßten Theil. Der Hauptantheil fällt hier der ersten Bibliothek der Welt, der Vaticana, zu, aber auch das päpstliche Geheimarchiv kommt nicht zu kurz. Ein geistvolles Schlußwort von E. M. de Vogué krönt das Ganze.

Ein solches Werk verdient es, auch dem deutschen Volke zugänglich gemacht zu werden. Mit besonderer Freude ersieht man, daß der Uebersetzer Karl Wuth die Absicht hegt, einige Versäumnisse des französischen Werkes in Bezug auf deutsche Verhältnisse gut zu machen, indem er die Bildnisse sämmtlicher lebenden deutschen Cardinäle, des preussischen und österreichischen Botschafters am Vatikan und des ehemaligen hochverdienten Cardinal-Archivars Hergenröther hinzufügen will. Möge er auch zum Texte, etwa durch Noten, einige nothwendige Zusätze machen. In dieser Hinsicht sei speciell auf den in dieser Zeitschrift veröffentlichten wichtigen Aufsatz von Prälat Schneider „Theologisches zu Raffael“¹⁾ und auf den dritten Band der Geschichte der Päpste von Pastor hingewiesen. In letzterem Werke sind die Meisterwerke, welche die größten Genien Bramante, Raffael und Michelangelo im Auftrage Julius' II. ausführten, vielfach in so ganz neuer und überzeugender Weise erläutert, daß ein protestantischer Kritiker, P. Schumann, im „Kunstwart“ (IX. Heft 12) urtheilt: „Pastor hat sich mit diesem ungewöhnlich interessanten Werke einen festen Platz in der Reihe der Kunsthistoriker erworben.“ So belehrend und trefflich auch die Ausführungen von Pératé sind, die neuesten Resul-

1) Katholik 1896. I, 33—59.

tate der Kunstgeschichte, die er nicht mehr benutzen konnte, dürfen in der deutschen Ausgabe nicht fehlen, wenn dieselbe auf der Höhe der Forschung stehen will. R.

VI.

L i t e r a t u r.

Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration. Von Dr. Sebastian Feidacher. Salzburg, Anton Pustet 1897. 79 S.

Chrysostomus ist nicht bloß der größte Redner, sondern jedenfalls auch einer der größten Schriftausleger des christlichen Alterthums. Dabei gehört er der antiochenischen Schule an, welche im Vergleich zur alexandrinischen allseitig und insbesondere auch in der Schrifterklärung eine nüchterne Geistesrichtung vertrat. So ist es von hohem Belang, des Goldmund's Anschauungen über das Wesen der Schriftinspiration und deren Tragweite genauer kennen zu lernen. Zu diesem Zwecke bietet vorliegendes Buch ein recht brauchbares Hilfsmittel.

Das Hauptergebnis der gepflogenen Untersuchung läßt sich in den Satz zusammenfassen: Wenn Männer, wie Neander und Alzog, glaubten, Chrysostomus habe die Inspiration der Bibel nicht über das Bereich der Glaubens- und Sittenlehre ausgedehnt, so waren sie dabei im Irrthum. Chrysostomus darf allerdings nicht den Vertretern einer strengen Verbalinspiration beigezählt werden; aber die Inspiration als solche und die damit gegebene Irrthumslosigkeit erstreckt sich nach ihm auch auf an und für sich gleichgiltige Dinge, und zwar an allen Stellen und bis in's kleinste. Um dies nachzuweisen, wendet der Verf. insbesondere zwei Stellen des großen Exegeten, nämlich in Matth. homil. I und homilia in paralyticum, größere Aufmerksamkeit zu. Dazu kommt noch eine lange Reihe von höchst lehrreichen Stellen, in denen Chrysostomus sich damit beschäftigt, die in der hl. Schrift auftauchenden und oft ganz kleinliche Dinge betreffenden Widersprüche auszugleichen und mit der Inspiration in Einklang zu bringen. — Nebenher wird festgestellt, daß der große Kirchenlehrer in Uebereinstimmung

mit dem, was wir in unserem Werke *De inspiratione Bibliorum* behauptet haben, auch im Neuen Testamente und namentlich in den Evangelien eine Art typischen oder mystischen Sinnes anerkennt.

Das Buch ist übersichtlich und klar geschrieben. Es wird allen Freunden des Goldmunds und insbesondere den Vertretern des vollen Inspirationsbegriffes willkommen sein. Wir sind dem Verf. für seine Arbeit, die bei dem großen Umfange der Werke des Chrysostomus eine mühevollen war, zum Danke verpflichtet und wünschen im Interesse der guten Sache weitere Einzeluntersuchungen dieser Art.

Brizen.

Dr. Franz Schmid.

Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus. Von Dr. P. Schanz. Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. Regensburg, Rationale Verlagsanstalt (früher G. J. Manz). 1897. 80. VI, 407 S.

Fast gleichzeitig mit der zweiten, bedeutend erweiterten Auflage seiner „Apologie des Christenthums“ (Freiburg, Herder 1897) spendet der geistvolle, mit erstaunlicher Arbeitskraft und Arbeitslust ausgerüstete Verf. uns obige Schrift, welche eine in dem genannten Werke behandelte Detailfrage besonders zu würdigen unternimmt. Ihrem Kern nach in der Tübinger theologischen Quartalschrift erschienen, tritt die dankenswerthe Arbeit nunmehr in erweiterter Form auf. Der erste Theil behandelt die Aufgaben und Methoden der Apologetik unter folgenden Rubriken: 1. Die geistigen und sittlichen Richtungen der Gegenwart. 2) Die traditionelle Methode der Apologetik. 3. Die empirische, naturwissenschaftliche Methode. 4. Die geschichtliche Methode. 5. Die psychologisch-moralische Methode. 6. Äußere und innere Erfahrung. Empirismus und Spiritualismus. Bis hierher berührt sich die Schrift mit des Verf. Artikeln in der Quartalschrift. Von dem richtigen Gedanken ausgehend, daß diese vorwiegend auf dem Gebiete der Theorie sich bewegenden Erörterungen für weitere Kreise ein nicht unmittelbares Interesse darboten, hat er die hier entwickelten Grundsätze an Fragen der Kosmologie und Anthropologie beleuchtet. Demgemäß bespricht der zweite Theil: 1. Das Weltsystem. 2. Die Kant-Laplace'sche Theorie über die Entstehung

des Universums. 3. Die organische Welt. 4. Die Schöpfung. Der dritte Theil verbreitet sich über das Verhältniß des Menschen zur Natur, zum Menschen und zu Gott.

Daß der Verf. auf der Höhe seiner Aufgabe steht und über eine staunenswerthe Kenntniß der kirchlichen und außerkirchlichen Literatur verfügt, ist bei einem Gelehrten wie Schanz von vornherein zu erwarten. Was wir besonders hervorheben möchten, das ist die leichte, gefällige Schreibweise desselben, sowie ein warmes, den Leser ergreifendes katholisches Gefühl, welches die ganze Arbeit durchwaltet. Den Löwenantheil am ersten Theil besitzen die Franzosen. Dem gelehrten Verf. gebührt der wärmste Dank für die ebenso knappen, wie genauen und belehrenden Mittheilungen über die gegenwärtigen geistigen Strömungen bei den französischen Katholiken auf dem Gebiete der Apologetik. Wie auf dem Arbeitsfeld der geschichtlichen Forschung, so hatte man auch mit Bezug auf Philosophie und Apologetik die Franzosen hier zu Lande längere Zeit unterschätzt. Die Verhandlungen auf den internationalen katholischen Gelehrten-Congressen führen in Verbindung mit den Darlegungen des Verf. zu der Ueberzeugung, daß in Frankreich eine Umkehr zum Bessern stattgefunden. Ein von Dr. Schanz vielbelobter Gelehrter ist Ollé-Laprune, dessen Briefwechsel mit dem katholischen Philosophen W. G. Ward ihm entgangen ist (William George Ward and the Catholic Revival. By Wilfrid Ward. London 1893). Aus den Briefen Ollé-Laprune's S. 438—446 gewinnt man einen Begriff von dem lebendigen Interesse, welches der französische Gelehrte der Vertheidigung des Theismus, sowie der sittlichen Freiheit des Menschen gegenüber dem englischen Agnosticismus und Determinismus durch den scharfsinnigen Ward entgegenbrachte. Uebrigens gibt Ollé-Laprune nicht undeutlich zu verstehen, daß der hl. Thomas das Nämlche, was die heutige Forschung zu Tage fördert, vor Jahrhunderten schon aufgestellt habe.

Herr Professor Schanz ragt unter den katholischen Gelehrten Deutschlands neben Professor Gutherlet durch seine große Vertrautheit mit den Fortschritten der Naturwissenschaft hervor. Bei der Behandlung der Apologetik verlangt er weitgehende Berücksichtigung der neueren Forschungen. Mit Freude ist aber zu constatiren, daß er sich von Einseitigkeiten fernhält und die Mängel

vieler Hypothesen mit großer Schärfe aufdeckt. In Einzelheiten mag die alte Metaphysik durch neuere Entdeckungen eine Verbesserung erfahren haben, in der Hauptsache, der metaphysischen Körperlehre, halten die katholischen Schulen bis zur Stunde unverrückt daran fest. Vergewegenmärtigt man sich den Ersatz, welchen die Vertreter der neuern Philosophie und Naturwissenschaft an die Stelle des morphologischen Systems gesetzt, dann überläuft jeden, der Bedürfnis nach einer allumfassenden, durchgreifenden Weltanschauung empfindet, ein Schauder. Bezüglich der Artikel St. George Mivart's über das sog. comfortable Dasein, welches die Verworfenen in der Hölle fristen, möchte ich bemerken, daß dieselben auf den Index gekommen sind und Mivart widerrufen hat.

Für eine zweite Auflage des lesenswerthen Buches möchte ich eine Erweiterung des Inhaltsverzeichnisses vorschlagen, derart, daß der Inhalt jeder Nummer des Textes durch ein Stichwort angegeben würde. Dem Gedächtniß des Lesers würde damit ein großer Dienst erwiesen. Ein Sachregister ist beigegeben. Der Druck ist sehr genau, doch steht S. 45 αἰσθητός st. αἰσθητός und S. 49 religion st. religion.

A. B.

Das Kirchenvermögensrecht mit besonderer Berücksichtigung der Diocese Trier, bearbeitet von J. Marz, Professor des Kirchenrechts. Trier, Paulinus-Druckerei 1897. VIII, 829 S. M 8.

Dieses aus Vorlesungen am bischöflichen Seminar zu Trier entstandene Buch ist eine für die Geistlichkeit in Preußen ganz erwünschte Gabe. Die preußischen und französischen gesetzlichen Bestimmungen über die Verwaltung des Kirchenvermögens sind in systematischer Ordnung trefflich verarbeitet. Die correspondirenden Artikel des bürgerlichen Gesetzbuches, welche erst mit dem 1. Januar des Jahres 1900 in Kraft treten, werden in Notizen beigelegt. Ein ausführlicher Excurs behandelt die viel ventilirte Kirchhoffrage. Der Anhang bietet den Wortlaut von neun einschlägigen officiellen Actenstücken und ein genaues Sachregister erleichtert den Gebrauch dieses praktischen Buches.

R.

Die Matrikel der Universität Leipzig. Im Auftrage der Königl. sächsischen Staatsregierung herausgegeben von Georg Erler. II. Bd.: Die Promotionen von 1409—1559. Mit einer Tafel in Farbenbrud. Leipzig, Giesecke und Devrient 1897. 40. XCIV, 756 S. M. 40. [Codex diplomaticus Saxoniae Regiae. 2. Haupttheil. XVII. Bd.]

Da ich vor einiger Zeit aus dem ersten Bande des vorliegenden monumentalen Werkes im Ratholiz 1896, II, 567 ff. Einiges mitgetheilt habe, so gebührt es sich, nun auch den zweiten Band kurz zur Anzeige zu bringen. Mit vollem Rechte betont Erler im Vorworte die hohe Bedeutung seiner mühevollen Arbeit: „Eine wertthvolle Ergänzung zu der Matrikel der Leipziger Universität geben die Verzeichnisse der in den vier Facultäten vollzogenen Promotionen. Aus ihnen gewinnen wir ein anschauliches Bild von der Arbeit, die an der Hochschule geleistet worden ist, denn nicht sowohl die Menge der Inscriptionen, als die Zahl der Promotionen, die das Ziel aller Studien bildeten, legte vordem bezeugtes Zeugniß von dem Eifer ab, mit dem man sich der wissenschaftlichen Thätigkeit widmete. Zugleich aber bilden diese Verzeichnisse eine reiche Fundgrube für die deutsche, insbesondere sächsische Gelehrtengegeschichte. Schritt für Schritt vermögen wir an ihrer Hand die wissenschaftliche Laufbahn einer großen Reihe der namhaftesten Gelehrten, Geistlichen, Beamten und Staatsmänner zu verfolgen.“

Eine höchst lehrreiche Einleitung gibt näheren Aufschluß namentlich über den Studiengang und das Promotionswesen an der Leipziger Hochschule. Der Herausgeber hat sich dabei auf das Nothwendigste beschränken zu dürfen geglaubt, da er in seiner Geschichte der Universität zu Leipzig, deren erster Band im Laufe des Jahres 1898 erscheinen soll, auf Grund des gesammten Quellenmaterials die Promotion im Zusammenhange erörtern wird. Inbessen findet man schon hier über den betreffenden Gegenstand manche interessante Angaben. Es sei besonders hervorgehoben, was Erler (S. XXIII) über das Verhältniß sagt, in dem die in der theologischen Facultät promovirten Klostergeistlichen zu den Weltgeistlichen standen: „Das Verhältniß kann für die Klostergeistlichkeit nicht ungünstig genannt werden, und wir gelangen damit zu demselben Ergebnis, das sich schon angesichts der zahlreichen Inscriptionen von Mönchen aufdrängte, daß nämlich im 15. und im

Beginne des 16. Jahrhunderts das wissenschaftliche Leben in den mittelalterlichen, zumal in den meißnischen Klöstern sich keiner geringen Pflege erfreute.“

Das Verzeichniß der Promotionen der theologischen Facultät (S. 1—34) bietet nicht viel Neues, da bereits Th. Brierer (Die theologischen Promotionen auf der Universität Leipzig. 1428—1539. Leipzig 1890) diese Promotionen von 1428 an — die früheren fehlen — bis 1539 mit großer Genauigkeit veröffentlicht hat. Unter den zahlreichen Theologen, über welche man hier verschiedene Angaben findet, mögen bloß jene erwähnt werden, die im Kampfe gegen die lutherische Neuerung sich hervorgethan haben: Bodenstein Bonifacius, Breitkopf Gregor, Burkhardt Ulrich, Dungersheim Hieronymus, Elgersma Ruprecht (gegen Ende seines Lebens mehr oder weniger protestantisch gesinnt), Emser Hieronymus, Roß Johann, Rab Hermann, Rauch Petrus, Schindler Wolfgang, Wimpina Conrad.

Die Promotionen der juristischen (S. 35—66) und der medicinischen (S. 67—85) Facultäten weisen leider manche Lücken auf. Dagegen haben sich die Verzeichnisse der philosophischen Facultät (S. 87—753), von den ersten Jahren abgesehen, wo mehrere Decanate verloren gegangen sind, vollständig erhalten. Bei der großen Zahl bekannter Männer, die in diesen Verzeichnissen genannt werden, müssen wir uns auf die Erwähnung des einen und des andern beschränken.

Vor allem sei bemerkt, daß der berühmte Augustiner Johann von Staupitz, der 1485 als Baccalaureus in Leipzig sich immatriculiren ließ, in der Matrikel der philosophischen Facultät nicht vorkommt, obschon er 1497 als Magister artium nach Tübingen kam; er muß sich also seinen Magistergrad anderswo erworben haben. Im Ratholif 1896, II, 568 wagte ich nicht, mit voller Bestimmtheit zu behaupten, daß der 1485 eingeschriebene Johannes Stopitz de Mutterwitz mit dem Augustiner identisch sei. An der Identität ist jedoch nicht zu zweifeln. Nur muß es statt Mutterwitz, das in den geographischen Nachschlagewerken nicht zu finden ist, Motterwitz heißen; es ist dies ein kleines Dorf in Sachsen, unweit Leisnig. Günther, der Bruder des Augustiners, nennt sich ausdrücklich im Jahre 1501 „Günther von Staupitz zu Motterwitz“ (Urkundend. der Stadt Grimma und des Klosters Nimbschen.

Leipzig 1895. S. 312. Codex dipl. Sax. Reg. 2. Hauptth. Bb. 15). Demnach ist der bisher unbekannte Geburtsort Johann's von Staupitz endgiltig festgestellt.

Nicht so leicht läßt sich der Geburtsort des Ablasspredigers Johann Tegel feststellen. Sowohl in der allgemeinen Matrikel (Erler I, 335), als in dem Verzeichnisse der philosophischen Facultät (Erler II, 297) wird Leipzig als Tegel's Heimath angegeben. Erler (I, XLI) hebt hervor, daß in der Matrikel der Regel nach die Heimath immer nach dem Geburtsorte, nicht nach dem letzten Aufenthaltsorte bezeichnet wird. „Wo Ausnahmen von dieser Regel vorkommen, handelt es sich um Nachlässigkeit oder Willkürlichkeit des Rectors.“ Da nun aber in beiden, von verschiedenen Personen geführten Matrikeln Leipzig steht, so wagt man kaum, sowohl beim Rector, als beim Decan der philosophischen Facultät bezüglich Tegel's eine Nachlässigkeit oder Willkürlichkeit vorauszusetzen. Andererseits hat in jüngster Zeit H. Hofmann (Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte. Heft 8. Leipzig 1893. S. 325 ff.) nachzuweisen gesucht, daß Tegel in der Stadt Pirna geboren worden ist. Die von Hofmann vorgebrachten Gründe sind sehr gewichtig. Tegel's Zeitgenossen behaupten übereinstimmend, er sei ein Pirnaer Kind; besonders in's Gewicht fällt das Zeugniß des aus Pirna gebürtigen Dominikaners Johann Lindner, der den größten Theil seines Lebens bis zu seinem Tode (um 1530) im Pirnaer Kloster zugebracht hat; Lindner nennt seinen Ordensgenossen „Johann Teczel von Pirna“. Wie ist nun das Räthsel zu lösen?

Unter den Gelehrten, die längere Zeit an der philosophischen Facultät als Lehrer thätig waren, seien besonders folgende erwähnt: Nicolaus Weigel von Bries, Magister im Wintersemester 1418, Verfasser eines großen Werkes über den Ablass, das handschriftlich in der Münchener Staatsbibliothek sich vorfindet (Cod. lat. 291); S. Wimpina, Magister W. 1485; H. Dungersheim, Mag. W. 1488; G. Breitkopf, Mag. W. 1501, geht 1522 als Prediger nach Magdeburg; Henning Byrgallus (Feuerhahn), Mag. W. 1510; U. Burkhart, Mag. W. 1511; Johann Luberinus (vgl. Katholik 1891. I, 462), vulgo Heuschel von Rothenburg a. d. Tauber; B. Mosellanus, Mag. W. 1520; Joh. Hasenberg, Mag. S. 1523; Joachimi von der Heide (Myricianus), Mag. W. 1526.

Bemerkenswerth ist es, daß Pyrgallus, der unter Herzog Georg sich als eifriger Vorkämpfer der katholischen Kirche hervorgethan hatte, unter dem protestantischen Regime noch einige Jahre in Leipzig fortwirkte. Im Jahre 1546 zog er sich nach Halle zurück, um dort zu sterben (S. 537). Vielleicht hat er sich in diese Stadt begeben in der Absicht, bei den dortigen Franziskanern eine katholische Ruhestätte zu finden. Es verdient auch hervorgehoben zu werden, daß Andreas Erstenberger, der 1586 den Aufsehn erregenden „Tractat von der Autonomie“ herausgab, im Wintersemester 1545, also nachdem die Universität bereits mehrere Jahre protestantisiert worden war, sich in Leipzig den Magistergrad erworben hat.

Unter den katholischen Schriftstellern des 16. Jahrhunderts, deren Namen ich mir bei einem flüchtigen Durchlesen der Promotionslisten notirt habe, seien noch folgende erwähnt: Wolfgang Rehdorfer, Baccalaureus S. 1492; Tilemann oder Tiedemann Giese, Bac. S. 1495, Mag. W. 1499; Petrus Benid (Sylvius), Bac. S. 1501, Mag. W. 1507; Otto Bedmann, Bac. W. 1501; Paul Bachmann, Mag. W. 1504; Georg Hauser, Mag. W. 1508; Lorenz Hochwart, Bac. S. 1517, Mag. W. 1522; Christophor Flurheim, Bac. S. 1518, Mag. W. 1526; Joh. Menzinger, Bac. S. 1524, Mag. W. 1525.

Leichter benutzbar wird übrigens die Matrikel erst werden, wenn der Registerband veröffentlicht worden ist. Sein Erscheinen ist im Jahre 1899 zu erwarten. Die wahrhaft mustergiltige Art und Weise, wie Erler die zwei ersten Bände bearbeitet hat, läßt mit Sicherheit hoffen, daß auch der Schlußband allen gerechten Anforderungen entsprechen wird.

München.

Dr. N. Paulus.

Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia edita a Patribus Collegii S. Bonaventurae. Tomus III. Quaracchi, ex typographia Collegii S. Bonaventurae 1897. Lex.-8°. XXVII, 748 p. fr. 12.

Seitdem der zweite, von P. Quintian Müller besorgte Band der *Analecta Franciscana* erschienen ist, sind nicht weniger als zehn Jahre verflossen. Wer indessen die mühevollen Nachforschungen erwägt, die P. Müller, einer der umsichtigsten Gelehrten

der deutschen Franziskanercolonie in Quaracchi, zur kritischen Herstellung des neuen Bandes unternommen hat, wird sich über die lange Verzögerung weniger wundern.

Der vorliegende Band bringt eine Chronik der 24 ersten Ordensgenerale nebst einigen Beigaben, unter welchen das bisher ungedruckte Leben des hl. Franziskus von Fr. Bernhardus von Bessa besondere Erwähnung verdient. Verfasser der Chronik ist wahrscheinlich der französische Franziskaner Arnold von Saraneo, Provinzial von Aquitanien. Den größten Theil der Chronik hat er vor 1369 verfaßt, um dann die Arbeit bis 1374 fortzuführen. Seine Angaben schöpfte er aus verschiedenen alten Schriften und Chroniken; auch beruft er sich hier und da auf mündliche Mittheilungen. Mit großer Ausführlichkeit verbreitet er sich namentlich über die Anfänge des Ordens, über den hl. Franziskus und dessen Gefährten. Bei der Darstellung der Thätigkeit der einzelnen Generale erwähnt er auch mehr oder weniger eingehend die wichtigsten Ordensereignisse, sowie die Brüder, die durch Wissen und Gelehrsamkeit sich ausgezeichnet haben. Kritisch war allerdings dieser Ordenschriftsteller nicht angelegt; dies beweisen zur Genüge die zahllosen unbegründeten Legenden, mit denen er den Leser zu erbauen sucht; auch kommen in seiner Erzählung nicht wenige historische und chronologische Irrthümer vor, doch erzählt er treu, was er in seinen Quellen vorgefunden.

Ogleich die Ordenschriftsteller die alte Chronik schon häufig benutzt haben, so ist doch dieselbe bisher als Ganzes ungedruckt geblieben. P. Müller hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht. Vor allem galt es, den Text genau herzustellen; zu diesem Zwecke wurden in verschiedenen Bibliotheken nicht weniger als dreizehn Handschriften verglichen. Dann mußten dem Texte viele Erläuterungen und Berichtigungen beigelegt werden. Die Anmerkungen sind so zahlreich und so ausführlich geworden, daß sie an Umfang den Text fast übertreffen. Aber gerade in diesen Noten, in denen man aus gedruckten und ungedruckten Quellen ein schier unübersehbares Material zusammengespeichert findet, beruht zum guten Theil der Werth der neuen Publication. Das schön ausgestattete Werk kann denn auch mit vollem Rechte als ein wichtiger Beitrag zur älteren Geschichte des Franziskanerordens bezeichnet werden.

München.

Dr. H. Paulus.

Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters.

Von Johannes Janssen. Erster Band. Siebenzehnte und achtzehnte, vielfach verbesserte und stark vermehrte Auflage, besorgt von Ludwig Pastor. Freiburg, Herder 1897. LV, 792 S. 8°. M 7.

Wie schon der Titel ankündigt, erhalten wir durch den erstaunlichen Fleiß des Professors Dr. Pastor nun auch den ersten Band des Janssen'schen Werkes thatsächlich in stark vermehrter und zugleich in vielfach verbesserter Auflage. Die äußere Vermehrung bekundet sich dadurch, daß die Seitenzahl von 671 auf 792 gestiegen und daß das Bücherverzeichniß um 92 Werke vermehrt ist.

Die innere Ausgestaltung ist in der erfreulichsten Weise vorangeschritten, so zwar, daß man sagen kann, das Werk steht vollständig auf idealer Höhe. Janssen selbst kam nicht mehr dazu, seit 1890, also seit der 15. Auflage (die 16. ist nur Abdruck der 15.), die ergänzende und bessernde Hand an das Werk zu legen, wie dies nunmehr durch Pastor geschehen ist. Die Abschnitte über die Buchdruckerkunst, niedere Schulen, religiöse Unterweisung des Volkes, Mittelschulen, Hochschulen, Kunst und alle folgenden Abschnitte haben gewonnen, die gezeichneten Bilder treten vertiefter hervor.

Als Hauptvorzug der neuen Auflage bezeichnet das Vorwort mit Recht die eingehendere Behandlung der kirchlichen Schäden, der antirömischen Stimmung und der kirchenpolitischen Entwicklung des ausgehenden Mittelalters. Janssen hatte zwar diese Punkte nicht übergangen, aber doch allzu kurz behandelt — zwölf Druckseiten genügen nicht —; es sind nun 60 Druckseiten der Darlegung dieser Dinge gewidmet. Auch die Besprechung der sittlichen Zustände der Laienwelt hat eine Vervollständigung erfahren. „So wird in Zukunft niemand mehr ohne Verletzung der Wahrheit behaupten können, die schweren Schäden der deutschen Kirche am Ende des Mittelalters seien in dem Werke Janssen's zu kurz behandelt.“ So Herr Pastor selbst im Vorwort vom 25. März 1897.

Alles in allem genommen kann man sagen, daß die Neubearbeitung eine vollständig gelungene, daß die im zweiten Bande zur Sprache kommende Reformation Luther's nun nicht mehr unerklärt dasteht, daß der Uebergang von Band 1 zu Band 2

gefunden ist. Dem eingehenden Studiren obliegenden Historiker erweist sich der jetzige erste Band als geradezu unentbehrlich.

F. F.

Reformation oder Revolution? Für Katholiken und Protestanten beantwortet von Johann Diefenbach, Inspector an der Deutsch-Ordenskirche zu Frankfurt a. M. Mainz, Fr. Kirchheim 1897. —.

Die allerbitterste Wahrheit, welche den Anhängern und Vertheidigern der Lehre M. Luther's entgegengehalten wird, ist jedenfalls die, daß Luther in seiner Doctrin die Fahne des Aufruhrs erhoben, daß sein ganzes Werk den Stempel der Revolution trägt. Begreiflicher Weise bäumt sich bei solcher Behauptung ächt lutherischer Geist auf. Andere wußten sich eine freiere, selbständigere Anschauung zu bewahren und bezeichnen offen Luther's Vorgehen als das, was es ist. In geschickter und ansprechender Form behandelt der Verf. in vorliegender „Gelegenheitschrift“, „eine Frucht rascher Entschließung“, jedoch nicht in leidenschaftlichem Ergüsse hingeworfen, die Fragen: War die sog. Reformation eine Revolution? (S. 2 ff.) und: War die Reformation wirklich eine Verbesserung? (S. 27 ff.). Die Auswahl der einschlägigen Zeugnisse von katholischer und nichtkatholischer Seite kann man als sehr glückliche bezeichnen. Wer demnach in Kürze sich oder andere über die angeregten Fragen unterrichten will, kann nichts besseres thun, als die so gehaltvolle, äußerlich gefällig ausgestattete Broschüre zur Hand zu nehmen.

F. F.

Jacinto Verdaguer's Atlantis. Deutsch von Clara Commer. Freiburg, Herder 1897. XIII, 198 S. M. 2.40.

Verdaguer ist ein Dichter primae notae. Nur ein solcher konnte es wagen, aus einem so kraft- und saftlosen Stoffe, wie der Untergang der Insel Atlantis, von der wir eigentlich gar nichts wissen, ein grandioses Epos zu schaffen. Man hat den catalanischen Dichter den spanischen Homer genannt, wahrscheinlich, weil er Herkules und die griechischen Götter und Göttinnen aufmarschiren läßt. Seine gewaltige Sprache und die genialen Vergleiche erinnern eher an Shakespeare, als an den gemüthvollen Homer. Zu bedauern aber ist, daß eine solche eminente Kraft nicht aus der spanischen Heldenzzeit sich einen Stoff gewählt hat. Ver-

daguer wäre wohl der Mann, der eine ganze Nation zu electrificiren vermöchte. Aber mit dem fabelhaften Herkules und der griechischen Götterwelt ist dem schwer heimgesuchten Spanien nicht aufzuhelfen. Möge der gottbegabte Dichter die alten christlichen Helden Spaniens aufleben lassen und dazu beitragen, daß seine Landsleute ihre Begeisterung für Stierkämpfer auf ihre großen Helden der Vorzeit übertragen und ihnen nachzufolgen streben. — Von der Uebersetzerin kann man nur sagen, daß sie ihre schwierige Aufgabe meisterhaft gelöst hat.

R.

Die Vincke'sche Provinzial-Blindenanstalt für Westfalen zu Paderborn und Soest. Festschrift zum 50 jährigen Bestand derselben. Herausgegeben von dem Vorsitzenden des Vorstandes der Zweiganstalt zu Paderborn, Dr. W. Woder, Domcapitular und Geistl. Rath. 2. Aufl. 260 S. Paderborn, Bonifaciustruderei. M 8.

Ein herrliches und äußerst dankbares Arbeitsfeld auf dem weiten Gebiete der christlichen Charitas ist die Pflege und Fürsorge für die Blinden. In Westfalen haben Staat, Kirche und Provinz zusammengewirkt, um eine wahre Musteranstalt zu schaffen: in Soest für die Protestanten, in Paderborn für die Katholiken. Die Kapitel über Blindenzählung, Blindenbildung und Blindenanstalten sind äußerst interessant, wie nicht minder die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Anstalt aus bescheidenen Privatansängen. Die Belehrungen über Bildungsfähigkeit der Blinden und die praktischen Resultate der Anstalten sollten allgemein bekannt werden, um den unglücklichen Blinden ihr Dasein zu erleichtern und sie in den Stand zu setzen, nützliche Glieder der Gesellschaft zu werden durch Verbringung in eine Blindenanstalt. Wir empfehlen das hübsch ausgestattete Buch allen Seelsorgern, wie allen Freunden der christlichen Charitas.

Forschner.



VII.

M i s c e l l e n.

1. Verfall der Schulen in Norddeutschland um 1541.

Zu Jahre 1541 erging eine Neuruppiner Kirchenvisitations-Ordnung mit der Ueberschrift:

Verordnung und Bestellung der Pfarrkirchen, Pfarrer, Prediger, Caplanen, Schule und Hospital in der Neustadt Ruyppin durch unsers gnädigen Herrn, des Kurfürsten zu Brandenburg, verordnete Visitatores daselbst gemacht:

Von der Schule. Nachdem die schulen ißiger Zeit an vielen Orten gefallen, soll die alhie wieder mit Fleiße angericht werden, und soll der Rath daran annehmen und halten einen Schulmeister, einen Cantor und noch einen andern Gesellen, (sie) mogen auch den ißigen Schulmeister und Gesellen also behalten: und befinden die Visitatores notigk sein, denselben etliche sonderliche Besoldung zu setzen, welchs aus dem Vorrathe des gemeinen Rastens geschæhen muß. Do aber ißiger Zeit soviel nicht vorhanden ist, soll es noch zur Zeit bei dem Einkommen und Accidenz, so der Schulmeister und seine Gesellen haben, bleiben, also weß der Schulmeister von der Kalandspende¹⁾, von der Messe, Requiem u. s. w. bishero gehabt, soll er noch (ferner) uffheben (erheben) und ihme, auch dem Cantor und Gesellen nach Vermögen des Rastens weß mehr zugelegt werden²⁾.

Eine gleiche Verordnung erging für Wusterhausen bei Neu-Ruyppin:

Abschid und Verordnung durch des Churfürsten zu Brandenburg verordnete Visitatores in der Stadt zu Wusterhausen der Pfarre, Predigstuls, Caplanei und Schulen auch der Hospital halb gemacht vom Jahre 1541.

1) Zuschuß aus einer Armenseelen-Bruderschaft.

2) Codex diplomaticus Brandenburgensis. Sammlung der Urkunden, Chroniken für die Geschichte der Mark Brandenburg. Ed. Kiebel. 1. Haupttheil, 4. Band S 872. Berlin 1844.

Von der Schule. Als dann (da) die Schule allhie fast (= sehr) gefallen, soll sie widerumb angericht werden und demnach, damit auch die Gesänge in den Kirchen desto fleißiger gehalten, der Pfarrer und Rath forderlich aufnehmen einen Schulmeister und neben ihm noch einen Gesellen in der Schule, die sollen die Schule wieder halten, die Knaben mit Fleiße instituiren und sonderlich den Catechismum wol lernen, sollen der Schulmeister und sein Geselle auch die Gesänge in der Kirche vermöge obgemelter Ordnung zu gebürlicher Zeit mit Fleiße halten und singen ¹⁾).

2. Die „Lobtentafel“ der Dominikaner zu Wimpfen a. B.²⁾ verzeichnet eine Reihe von Wimpfener Conventualen, welche in irgend einer Weise sich verdient gemacht haben. Darunter: R. P. Leonardus *Sartoris*, ss. theol. cursor et primus concionator Heidelbergae, ubi obiit (c. 1470). — R. P. Mich. *Hag*, magister studentium. — R. P. *Maternus*, organista 1483. — R. P. Henricus *Messner*, qui libros Chori diligentissime conscripsit; cessit fatis Gamundiae 1493.

Für die Geschichte der Gegenreformation im Bisthum Eichstätt ist bedeutungsvoll: R. P. Joannes *Hamburger*, ss. theol. magister, concionator celeberrimus Episcopi Eichstett.; cujus sollicita opera dioecesis illa a peste haeretica circumquaque grassante fuit illaese praeservata; olim Prior hujus sui conventus officio praedicationis ad decrepidam usque aetatem laudabiliter denique et vita feliciter functus est, die s. Joh. Bapt. Patroni sui nativitate sacra 1532³⁾).

1) Codex diplom. I. c. 404.

2) In der jetzigen Pfarrkirche verwahrt.

3) Der Stifths herr Wurzelmann zu St. Peter in Wimpfen i. Th. machte sich in entgegengesetzter Richtung bemerkenswerth, er half die Reformation in Dinkelsbühl durchführen. Kirchenleg. I, 1636. 1637; Bärthauer, Gesch. der evang. Kirche zu Dinkelsbühl 1831.

VIII.

Ein Blatt der Erinnerung an Nikolaus Cardinal Wiseman Erzbischof von Westminster (1802—1865).

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Erster Artikel.

Immer mehr Bausteine werden von Jahr zu Jahr zusammengetragen, um dem Forscher, welcher den Plan hegt, eine Geschichte der katholischen Kirche in England an's Licht zu stellen, seine Arbeit zu ermöglichen. Die drei angesehensten Persönlichkeiten, welche nach der weitreichenden Thatsache der Emancipation der englischen Katholiken vom 13. April 1829 hier in Betracht kommen, sind in unseren Tagen Gegenstand umfassender Schriften geworden. Der große Führer der anglo-katholischen Bewegung, John Henry Cardinal Newman, hat sich selbst gezeichnet für die anglikanische Periode seines Lebens (1801—1845) in der von ihm befohlenen Sammlung und Veröffentlichung seiner in diese Zeit fallenden Briefe¹⁾. Weitere wichtige Beiträge zur Aufhellung seines anglikanischen, wie seines katholischen Lebensabschnittes erschienen in den Biographien Pusey's vom anglikanischen Domherrn Liddon²⁾ und des Cardinals Manning von E. S. Purcell³⁾. Die letztere hat einen Ton angeschlagen, welcher von den besten Kennern englischer Kirchengeschichte und englischer Geistesrichtung, insbesondere von Herbert Cardinal Vaughan, öffentlich und feierlich als ein schwerer Angriff auf den hochseligen Cardinal Manning und als

1) Ueber Newman's Briefsammlung vgl. meine Aufsätze im Katholik 1891. I, 251—267. 325—348.

2) Vgl. darüber meine Anzeige im Katholik 1894. I, 164—170. 1895 I, 21—30. Eine Besprechung über den 1897 an's Licht getretenen vierten Band ist bereits fertig gestellt.

3) Ueber Purcell vgl. meine Kritik: Ueber ein Porträt des hochseligen Cardinals Manning, im Katholik 1896. I, 308—325. 436—456.

Katholik. 1898. I. 2. Heft.

eine höhnische Verletzung sogar der ersten Gebote des Naturrechts abgelehnt worden ist. Auch der „Katholik“ hat das Zerrbild Manning's in seiner abstoßenden Häßlichkeit und tiefbeleidigenden Unwahrheit dem Urtheil des Publikums übergeben. Heute sieht sich der Verfasser jener Artikel im „Katholik“ gezwungen, sein 1896 abgegebenes Urtheil mit der ganzen Macht seiner Ueberzeugung in aller und jeder Beziehung festzuhalten.

Wie tiefreichend auch immer die Bedeutung von Männern, wie Newman und Manning, gewesen sein mag, es gibt einen Kirchenfürsten in der englischen Geschichte, welcher beide wie ein Saul überragt. Newman und Manning haben den Katholicismus nicht mit der Muttermilch eingesogen, bis in die Mitte der reiferen Jahre standen sie unter dem Banne des Anglikanismus. Nach den Irrthümern dieses Bekenntnisses dachten, fühlten, schrieben, handelten und lebten sie. Und in der That: „Es ist doch etwas anderes,“ bemerkte mir eines Tages auf einem Spaziergange im Monat Mai 1873 in der Umgebung des St. Edmunds-Collegs bei London Msgr. James Patterson, selbst Convertit und heute Titularbischof von Emmaus und Weibbischof von Westminster, „wenn man von Geburt aus katholisch ist, als wenn man, wie Erzbischof Manning und ich selbst, erst im Mannesalter zur Kirche heimkehrt.“ In der That ist der Einfluß einer frommen katholischen Mutter durch Nichts im späteren Leben zu ersetzen. Ueber Newman und Manning steigt weit empor Nikolaus Wiseman, der erste Erzbischof von Westminster, der erste inmitten des englischen Volkes residirende Cardinal nach dem Heimgange des großen Cardinals Reginald Pole († 1558).

Der letzte Monat des Jahres 1897 hat uns die heißersehnte Lebensbeschreibung des hochseligen Cardinals Wiseman aus der rühmlich bekannten Feder Ward's gebracht¹⁾. Raum hatte der Bischof von Salford, Msgr. Herbert Vaughan, den erzbischöflichen Stuhl von Westminster im Jahre 1892 bestiegen, als er den fruchtbaren Plan einer Biographie Wiseman's in Betracht zog. Daß man einem solchen zu Lebzeiten Manning's nicht näher ge-

1) The Life and Times of Cardinal Wiseman. By Wilfrid Ward. In two Volumes. 8°. Vol. I. pag. XII, 579; Vol. II. pag. 656. London, Longmans and Green 1897. 24 shill.

treten, kann nur gebilligt werden. Die Rücksicht auf den unmittelbaren Amtsnachfolger Wiseman's mochte hier ausschlaggebend sein. In der That war Manning's Thätigkeit gerade in der bewegtesten Zeit von Wiseman's Episcopat derart enge mit dem Schicksal des Cardinals verbunden und derart tief von Wiseman's Gegnern gefährdet, daß eine vorurtheilsfreie Betrachtung der hier zu behandelnden Ereignisse von dem Ableben Manning's bedingt schien. Die Wahl des Biographen, in dessen Hände der Erzbischof das umfangreiche handschriftliche Material niederlegte, war nicht schwer für ihn. Der Jesuitenpater John Morris, früher Domherr von Westminster und Secretär Wiseman's, hatte bereits 1865 dem Andenken des Cardinals Wiseman, insbesondere seinem frommen Hinscheiden aus dieser Welt, ein liebliches Blatt gewidmet. Durch zahlreiche größere Arbeiten im Bereiche der englischen Kirchengeschichte der mittlern und neuern Zeit hatte er in ausnehmend wirksamer Weise seine volle Befähigung zum Biographen seines verewigten Herrn bewiesen. Alsbereits hatte er das erste Kapitel schon fertig gestellt und außerdem einen Abschnitt über das Gerwürfniß Wiseman's mit seinem Coadjutor, Titular-Erzbischof Errington, zu Papier gebracht, als ihn am 22. October 1893 der Tod mitten in der Predigt auf der Kanzel in die Ewigkeit führte¹⁾.

Nunmehr betraute Erzbischof Vaughan den hervorragenden katholischen Philosophen Wilfrid Ward mit der Abfassung der Wiseman-Biographie. Die philosophischen und kirchengeschichtlichen Arbeiten dieses ebenso gelehrten, wie tieffrommen Mannes, welcher in England lebt, aber in Dublin das Amt eines Examinators an der freien königlichen Universität bekleidet, habe ich den Lesern dieser Zeitschrift bereits vorgeführt²⁾. Die beiden ausgezeichneten Werke Wilfrid Ward's über seinen großen Vater, William George Ward, in seiner anglikanischen, wie in seiner katholischen Periode, haben Zeugniß dafür abgelegt, daß ihr Verfasser mit den hier einschlagenden Fragen in einer Weise vertraut ist, wie nur wenige andere seiner Landsleute, mögen sie Katholiken oder Anglikaner sein. Die Art und Weise der Ausführung aber bekundete den

1) Vgl. mein Lebensbild des P. Morris im Katholik 1897. I, 440—460. Auf S. 460 daselbst sind die beiden Jahreszahlen 1892 zu verwandeln in 1898.

2) Vgl. meinen Aufsatz: Philosophische Aufsätze von Wilfrid Ward im Katholik 1894. II, 125—138.

feingebildeten Gentleman, welcher die Forderungen des wissenschaftlichen Tactes mit einer Gewissenhaftigkeit erfüllt, welche in der gesammten englischen Presse nur eine einzige Stimme der Anerkennung gefunden hat¹⁾. Ein Mann von solchem Geistesadel erschien dem Erzbischof Vaughan als die richtige Person, in deren Hand man die delicaten Wiseman-Papiere vertrauensvoll niederlegen könne.

Heute, nach Verlauf von vier Jahren ist Wiseman's Leben am 6. Dezember 1897 auf dem Büchermarkte erschienen. Auch dann, wenn Ward dies in der Vorrede zum ersten Bande nicht ausdrücklich betont hätte, müßten wir annehmen, daß der Erzbischof in der Verwendung des ihm anvertrauten handschriftlichen Materials ihm keinerlei Schranken gezogen. Die beiden Bände sind Ward's eigenes Werk, mit Ausnahme des ersten Kapitels des ersten Bandes, welches Morris zum Verfasser hat, aber durch Ward eine Umarbeitung erfuhr, sowie der Darstellung des Errington-Falles, die beinahe ganz auf dem handschriftlichen Nachlaß von Morris beruht, welcher sich hier in der glücklichen Lage befand, als Augen- und Ohrenzeuge schreiben zu können. Das handschriftliche Material umfaßt neben den Tagebüchern Wiseman's seinen reichen Briefwechsel mit hervorragenden Personen in der Heimath, wie im Auslande. Dazu kommen seine Denkschriften an den apostolischen Stuhl. Außerdem hat Ward sich außerordentliche Mühe gegeben, die Aussagen von Augen- und Ohrenzeugen zu sammeln. Unter ihnen ragen hervor der ehemalige, heute achtundachtzigjährige Ministerpräsident W. E. Gladstone, der ehemalige vertraute Freund und Ceremoniar Wiseman's, der heutige Weibischof James Laird Patterson von Westminster, Lord Acton u. a. Das ganze Material hat Ward in ein farbenreiches, dramatisch bewegtes Bild umgesetzt, dessen Studium fesselt und erhebt, und beinahe die langwierige Mühe vergessen läßt, welche die Sammlung und Verarbeitung des Stoffes den Verfasser gekostet haben muß.

Steht man noch unter dem peinlichen Eindruck, welchen die Lectüre der Manning-Biographie von Purcell hervorgerufen, dann athmet man förmlich auf beim Genuß von Ward's hervor-

1) Ueber diese monumentalen Werke Ward's vgl. meine Aufsätze in den *Hist.-Polit. Blättern* CIV, 958 ff. CXII, 798—807. 878—887.

ragender Leistung. Von unbeflecklicher Wahrheitsliebe geleitet, Licht und Schatten in strengster Unparteilichkeit selbst dann vertheilend, wenn es sich um die Fürsten der Kirche handelt, versteht Ward es, mit feinstem Tacte zu schreiben, jedes verletzende Wort sorgfältig zu vermeiden und dennoch zu gleicher Zeit auch den Feinden der Wahrheit und Gerechtigkeit ihr Unrecht zum Bewußtsein zu bringen. Ein charakteristisches Merkmal aber und einer der höchsten Vorzüge seiner Darstellung scheint uns in der geschichtsphilosophischen Behandlung seines Helden und dessen Zeit zu liegen. Wiseman's gelehrte, wie kirchenamtliche und politische Thätigkeit wird durchaus mit jenem scharfen Blicke gewürdigt, welcher den ursächlichen Zusammenhang der Ereignisse aufdeckt und verfolgt. Insonderheit tritt uns dieser wahrhaft große Zug in der Geschichtschreibung Ward's da entgegen, wo es sich um die Schilderung der Lage der englischen Katholiken beim ersten öffentlichen Auftreten Wiseman's in London (1835), sowie um das Wiederaufleben des Katholicismus in Frankreich unter Montalembert und seinen Freunden, in Deutschland unter Friedrich von Schlegel, Joseph von Görres, Döllinger, Windischmann u. a. handelt. In all diesen maßgebenden Kreisen hat Wiseman jahrelang ebenso innige, wie einflußreiche Beziehungen unterhalten. Wichtige Urkunden hat Ward in die Anhänge verwiesen. Was den italienischen Briefwechsel zwischen Wiseman und Errington (beide waren ehemalige Mitschüler des englischen Collegs in Rom) anlangt, so besitzt derselbe überwiegendes Interesse für englische Leser und auch diese werden ihm neben den herrlichen Lichtseiten des Buches nur ein untergeordnetes Interesse abgewinnen. Von viel tieferem Belang dünkt uns die dem ersten Bande beigegeführte Denkschrift, welche Wisemann am 13. September 1847 dem Minister der auswärtigen Angelegenheiten, Viscount Palmerston, in London übergeben hat. Mit Genehmigung Pius' IX. abgefaßt und der englischen Regierung eingehändigt, legt sie die Verbesserungen dar, welche die päpstliche Regierung in der Verwaltung des Kirchenstaates zur Ausführung gebracht oder schon in Aussicht genommen hatte. Der Glanz der äußeren Ausstattung des Werkes wird erhöht durch drei Brustbilder des Cardinals in Lichtdruck.

In seinen großen Linien ist Wiseman's Leben längst bekannt. In den Erinnerungen an die letzten vier Päpste hat der

Cardinal nicht wenige Züge aus seinem eigenen Lebensgange mit-
eingeflochten. In unseren Artikeln kann sich es also lediglich darum
handeln, neue, belehrende und interessante Thatsachen,
an welchen die zwei Bände der Biographie einen seltenen Reich-
thum besitzen, den Lesern des Katholik vorzulegen.

Nikolaus Wiseman wurde 1802 geboren zu Sevilla in
Spanien von einem spanischen Kaufmann, dessen Vater aus Water-
ford in Irland stammte, und einer irischen Mutter. In seinem
Charakter vereinigte er spanische Grandezza mit dem phantasie-
vollen, lebendigen Naturell der Kelten. Die besonderen Eigenthüm-
lichkeiten beider Nationen, welche sich seit uralter Zeit gemeinsamer
Herkunft rühmen und seit der Bedrückung der katholischen Kirche
nach der Reformation in die engste Verbindung getreten waren¹⁾,
haben sich in Wiseman in glücklichster Weise gepaart und sich
dauernd während seines an Thatsachen so reichen Lebens erhalten.
Als dreijähriges Kind hatte Wiseman den Verlust seines Vaters
zu beklagen, worauf seine Mutter Sevilla verließ und mit ihren
beiden Söhnen nach Waterford heimkehrte. Im Jahre 1810
brachte die tieffromme Frau ihren Sohn Nikolaus zu weiterer
Ausbildung nach Ushaw bei Durham in Nordengland. Mit dem
Jesuiten-Gymnasium Stonyhurst in Lancashire und mit dem
St. Edmunds-Colleg bei London theilte Ushaw den Ruhm, aus
den in der französischen Revolution unterdrückten alten Collegien
in Douai, Paris und St. Omer hervorgegangen zu sein und durch
diese mit den vorreformatorischen Lehranstalten des mittelalter-
lichen Englands in Verbindung zu stehen, sowie deren Ueberliefe-
rungen zu verkörpern²⁾. Es war die Zeit vor der Emancipation
der Katholiken, welche damals noch als eine gens lucifuga galten,
weil auf ihrem Bekenntnisse die drückendsten bürgerlichen Aus-
nahmegesetze lasteten. Das hervorstechende Merkmal Ushaw's in
jenen Tagen war Zurückhaltung, eine Art Flucht vor dem Auge

1) Ueber diese Verbindung handelt an zahlreichen Stellen der zweite und
dritte Band meiner Geschichte der katholischen Kirche in Irland. Mainz
1890—1891.

2) Ueber diese Verbindung vgl. meine Schrift: Wilhelm Cardinal Allen
und die englischen Seminare auf dem Festlande. Mainz 1885, sowie meinen
Artikel im Katholik 1894. II, 193—207: Erste Hundertjahrfeier des Jesuiten-
collegs Stonyhurst.

der Außenwelt. Der feltische Knabe mit seiner übersprudelnden Phantasie empfand diese Richtung wie eine Art Fessel. Unter seinen Mitschülern ragte er durchaus nicht hervor. Nur im Stillen reifte sein Talent heran. Unter seinen Lehrern gab es nur einen, welcher in Liebe ihm zugethan war. Aber dieser eine wog seine sämtlichen übrigen Amtsgenossen reichlich auf, es war der berühmte Geschichtschreiber John Lingard, dessen Geschichte Englands auch heute den Ruhm eines klassischen Werkes noch nicht verloren hat. In Ushaw sah Wiseman 1812 den berühmten apostolischen Vicar und Schriftsteller Milner; hier faßte er den Entschluß, Priester zu werden, hier entwarf er den Plan zu den römischen *Horae syriacae*. Bei einem Besuche im Hause seiner Mutter, die zeitweilig ihren Wohnsitz in Durham hatte, um in der Nähe ihres Sohnes weilen zu können, wurde der nachmalige Held des „päpstlichen Angriffes auf England“ bei einer Parlamentswahl zum Gegenstande einer unrühmlichen No-Bopery-Demonstration.

Nachdem der Cardinal-Staatssecretär Consalvi 1814 in London eine überaus ehrenvolle Aufnahme gefunden, beantragte er bei Pius VII. die Wiederherstellung des englischen Collegs in Rom, in welchem der junge Wiseman mit einigen anderen Studenten Ende 1818 Aufnahme fand. Ward schildert uns trefflich die damalige Lage der höheren Studien in Rom auf allen Gebieten des Geisteslebens und entwirft scharfe Charakteristiken der hier tonangebenden Persönlichkeiten. Er macht uns mit dem Leben im englischen Colleg bekannt und hebt die beiden treibenden Einflüsse im damaligen Leben Wiseman's hervor: der Besuch der Katakomben und der tiefe Eindruck der päpstlichen Ceremonien. Beide waren Samenkörner, welche seiner Zeit zu köstlicher Frucht aufkeimen sollten. Wiseman war überhaupt vorwiegend eine „impressionable“ Natur, die ästhetische Seite der Seele erschien stark hervortretend, eigentlich philosophische Probleme berührten ihn weniger. Aber diejenigen, welche in ihm keinen geschulten Theologen erkannten, haben mehr als einmal beschämende Erfahrungen gemacht. Als der talentvollste Schüler des englischen Collegs hielt er an der gregorianischen Universität am 7. Juli 1824 eine öffentliche Disputation ab, welcher zwei Männer bewohnten, die gerade entgegengesetzte Richtungen nachmals einschlagen sollten: Cardinal Cappellari (Gregor XVI.) und La Mennais.

Vom Regelzwang eines Studenten im englischen Colleg befreit konnte Wiseman seine glänzenden Talente rasch entfalten. Die Zeit 1823 bis 1829 bezeichnet Ward als die „der orientalischen Studien“. Zum Theil beruht seine Darstellung auf Tagebüchern Wiseman's und seiner Freunde, sowie auf ausgedehntem Briefwechsel in jenen Jahren mit den damals namhaftesten Vertretern der morgenländischen Studien. Zu den letzteren sind zu rechnen die Professoren Scholz in Bonn und Tholuck in Berlin, der anglikanische Bischof Burgess in Salisbury, Aldermann in Wien und Msgr. Angelo Mai in Rom. Die Beziehungen zu diesen Männern, welchen der preussische Gesandte beim hl. Stuhle, Ritter von Bunsen, beizuzählen, wurden begründet durch Wiseman's *Horae syriacae*, welche 1827 an's Licht traten, und bald darauf seine Ernennung zum Professor der morgenländischen Sprachen an der römischen Universität (Sapienza) zur Folge hatten. Ward schildert die Bedeutung dieser Leistung unter gleichzeitiger Betonung ihrer Schwächen. Für fremdländische Gelehrte, wie Tholuck und Burgess, besorgte Wiseman die Vergleichung syrischer Handschriften in der Vaticana und erwies sich jüngeren Gelehrten, die Rom besuchten, in der syrischen und arabischen Abtheilung daselbst als erfahrener und erfolgreicher Rathgeber.

Im Interesse der studirenden Jugend sei hier daran erinnert, daß diese nämlichen Jahre, welche dem jungen Wiseman so reiche äußere Ehren eintrugen, ein Stadium in seinem Seelenleben bezeichnen, welches von den heftigsten Qualen erfüllt war. Aus seinem Briefwechsel erhellt, daß das Studium der protestantischen Erregten die schärfsten Zweifel am Christenthume zur Folge hatte. „Manche Stunden,“ meldete er einem seiner Nefen 1848, „habe ich einsam, in bitteren Thränen auf der Loggia des englischen Collegs verbracht, während die anderen Bewohner unseres Hauses am Nachmittag sich Ruhe gönnten. Fortwährend kämpfte ich gegen scharfe Gedanken des Zweifels und giftige Eingebungen eines teuflischen Unglaubens, die ich Niemand anzuvertrauen wagte, weil Niemand vorhanden, der mir seine Sympathie hätte bezeigen können. Jahre lang hat das gedauert; aber mein Zustand trieb mich an, zu studiren und zu denken zur Beseitigung der Pest — denn kaum möchte ich ihn eine Gefahr nennen —, zu meinem und anderer Menschen Vortheil . . . Aber so lange der Kampf währt,

liegt das einzige Heilmittel in der kindlichen Unterwerfung unter den Glauben“ . . .¹⁾. Zur Ausbildung seiner Glaubensfestigkeit und Stählung seines Charakters erwiesen sich diese Kämpfe als wahre Segnungen des Himmels. Das tiefe Verständniß, welches der nachmalige Bischof und Cardinal Wiseman den von Zweifeln geängstigten Convertiten entgegengebracht, die rührende Liebe, mit welcher er sie aufnahm, hob sich vortheilhaft ab von der unbegreiflichen Kälte, ja dem Vorwurf der Unaufrichtigkeit, welche diese Männer nicht selten seitens der sogenannten alten, geborenen Katholiken zu befehren hatten. „Ohne diese Schulung,“ schrieb Wiseman, „würde ich in späteren Jahren nicht nie in die Rufes-Controverse gestürzt haben“²⁾.

Leo XII., dessen glühender Seeleneifer und Bußgeist bis heute noch sprichwörtlich in Rom sind, hat Wiseman nicht bloß seine Berufung zum Professor und zum Rector des englischen Collegs in Rom (1828—1840) zu verdanken; der nämliche Papst feuerte Wiseman an zur Wahrnehmung des Dienstes am Worte Gottes. „Dr. Wiseman,“ heißt es im Tagebuch eines Freundes, „hielt seine erste Predigt am 9. Dezember 1827 über die Buße in der Kirche Gesù e Maria. Der Papst hatte zwölf Säger seiner Kapelle dazu entboten“³⁾. Zum Trost und zur Aufmunterung des angehenden Kanzelredners sei ein Wort Wiseman's über das Zustandekommen seiner Predigten hier eingepflochten. „Unmöglich,“ schreibt er, „kann ich die Angst, Sorge und den Schmerz darlegen, welchen die Ausführung dieses päpstlichen Befehls jahrelang mich gekostet“⁴⁾. Auch ein Wiseman mußte durch die Gluth dieses Feuers hindurchgehen, ehe er zu jener Vollenbung der Beredsamkeit emporstieg, durch welche er 1836 zwei der hervorragendsten Redner und Staatsmänner Englands im laufenden Jahrhundert, den Lordkanzler Brougham und den nachmaligen Ministerpräsidenten W. E. Gladstone, in London an seine Kanzel nicht bloß anzog, sondern dauernd fesselte⁵⁾.

In den beiden Kapiteln „Rector des englischen Collegs von 1828 bis 1833 und von 1833 bis 1835“ schildert Ward uns zum Theil nach Briefen Wiseman's dessen geeignete Wirksamkeit als

1) Ward I, 65. — 2) Ward I, 65. — 3) Ward I, 66.

4) Ward I, 67. — 5) Ward I, 235.

Leiter dieser Anstalt. Sein seltenes Sprachtalent gelangte zur Ausbildung. Vielleicht in Folge dieser bewundernswerthen Vielseitigkeit ließ gerade der Stil seiner Muttersprache zu wünschen übrig¹⁾. Aus den Aufzeichnungen eines damaligen Studenten erhellt, mit welchem Eifer Wiseman sich der ascetischen und klassischen Ausbildung der Schüler widmete. Als Charakterzüge bewunderten dieselben an ihm: Bescheidenheit und Demuth²⁾. Nicht bloß für die englische Fremdencolonie hat Wiseman damals einen geistigen Mittelpunkt gebildet. „Leben und Bildungsgang Wiseman's,“ bemerkt Lord Houghton, „trugen einen kosmopolitischen Charakter an sich, doch zeigte er keinerlei Neigung, seine britische Nationalität in seinem Berufe als Priester oder Gelehrter zu vertreten.“ Von hervorragender Bedeutung waren Wiseman's Beziehungen in Rom zu Macaulay, Gladstone, dem gelehrten anglikanischen Erzbischof Trench von Dublin, den Anglo-Katholiken Froude, Newman und Manning. Der Eindruck, welchen Froude und Newman bei ihm hervorbrachten, liegt in den Worten: Ihre Geistesrichtung ist wahrhaft katholisch, sie sind aufrichtig. In seiner Seele dämmerte die romfreundliche Bewegung der Oxford-Männer schon herauf. „Vom Tage, an welchem Newman und Froude mich besuchten,“ schrieb Wiseman 1847, „habe ich keinen Augenblick in meiner Ueberzeugung gewankt, daß eine neue Ära für England begonnen habe . . . Dieser großen Aufgabe habe ich mich geweiht . . ., frühere Lieblingsstudien wurden bloß um dieses Zweckes willen darangegeben“³⁾.

Vor allen anderen gebührt eine Stelle dem von glühendem Eifer für die Ausbreitung des Katholicismus erfüllten Convertiten Lord Spencer, dem nachherigen Passionisten P. Ignatius. „Ich finde,“ schrieb Wiseman am 30. Juli 1830 an Dr. Husenbeth, „daß Spencer mir im Schreiben an Sie schon zuvorgekommen ist. Aus wenigen Zeilen, die er selbst an Sie gerichtet, werden Sie ihn besser kennen lernen, als aus meinen Briefen. Nie begegnete ich einem Manne, dessen Geist und Herz in jeder Handlung und in jedem Worte so rückhaltslos hervorgetreten, wie bei ihm. Er ist die verkörperte Aufrichtigkeit“⁴⁾. Seine Ermahnungen an den

1) Ward, I, 90. — 2) Ward I, 91.

3) Ward I, 118—119. — 4) Ward I, 100.

Orientalisten Wiseman, der, anstatt über syrischen Handschriften zu brüten, sich der Rettung unsterblicher Seelen in England widmen sollte, verfehlten ihre Wirkung nicht.

Wiseman's Predigten in Rom brachten ihn vielfach mit Protestanten in Verbindung, welche zur Kirche heimzukehren suchten. Ihre Wirkung muß um so nachhaltiger gewesen sein, als ihnen, wie gedruckte Texte darthun und wie der Ministerpräsident Gladstone als Zuhörer noch jüngst bezeugte, jedwedes Element der Controverse fehlte. Gegenüber den in England wider die Katholiken noch obwaltenden tiefen Mißverständnissen hielt Wiseman das Betreten eines neutralen Bodens für zweckdienlicher. Die Zeichen der großen katholischen Bewegung in Frankreich und Deutschland verfolgte er mit gespannter Aufmerksamkeit. Wiseman selbst wurde davon berührt. „Seit einigen Monaten,“ schrieb er am 15. März 1834, „fühlte ich, wie ich nach und nach in einen andern Zustand des Geistes und des Herzens überging, den ich kaum zu beschreiben vermag . . . Seit Jahren, wie ich mich erinnere, verlor ich allen Geschmack an den glorreichen Ceremonien der Kirche. Nicht beachtete ich ihre ehrwürdigen Denkmäler, die über Roms Boden zerstreut sind, oder ich studirte sie mit dem trockenen Auge eines Alterthumsforschers . . . Aber jetzt ist die Zeit meiner Prüfung — so darf ich sie hoffentlich auffassen — vorüber, ich fühle, als ob die Gedanken meiner Kindheit in ihrer ganzen Frische wieder auftauchten, und mein Herz dehnt sich aus mit erneutem Vergnügen und süßen Gefühlen, so oft ich die heiligen Dinge und Ceremonien um mich anblide“¹⁾.

Die erste Frucht dieser geistigen Erneuerung war der Plan der Errichtung einer katholischen Hochschule und der Begründung einer katholischen Zeitschrift für England. Der erstere Plan litt an einem Uebermaß von Kühnheit. Damals wenigstens schien alles gegen denselben zu sprechen. Der zweite Plan empfing 1836 seine Verwirklichung, indem Wiseman im Verein mit Daniel O'Connell die *Dublin Review* in's Leben rief, welche 1896 ihr diamantenes Jubiläum gefeiert hat und heute ruhmvoll fortbesteht²⁾.

1) Ward I, 123.

2) Vgl. meinen Aufsatz im *Katholik* 1896. II, 533—542: Sechzigjähriges Jubiläum der „*Dublin Review*“.

In der Fastenzeit 1835 hielt er in den Gemächern des englischen Cardinals Weld in Rom die bekannten Vorlesungen über „den Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung“. Ward untersucht ihre Bedeutung. In ihren positiven Ergebnissen sind sie heute überholt, aber der sie beherrschende Hauptgedanke erscheint auch jetzt noch beachtenswerth: Wie anscheinend stark die Einwürfe der Wissenschaft gegen die Religion sein mögen, sicher ist, daß die Entwicklung der Wissenschaften im Laufe der Zeit deren frühere Irrthümer von selbst verbessern wird. Zu bemerken ist übrigens, daß Lord Acton sich erinnert, daß Professor Owen 1860 den Cardinal Wiseman darauf hingewiesen habe, durch kleine Ergänzungen könnte er das Buch wieder auf die Höhe der Wissenschaft bringen. Wiseman's Ansehen stieg noch höher in Rom in Folge dieser Vorlesungen, zu welchen sich regelmäßig die Elite der römischen Gesellschaft versammelte und die bald in viele Sprachen übertragen wurden. Zu den eifrigsten Besuchern derselben gehörte der königlich preussische Gesandte von Bunsen und der Gesandtschafts-Kaplan Abeken. „Ihre bewunderungswürdigen Vorträge,“ schrieb Bunsen an Wiseman vom Capitol am 25. März 1835, „beschäftigen fortgesetzt meinen Geist, wie auch Dr. Abeken den königlichen Kaplan. Ihr Gegenstand beansprucht das höchste Interesse für Wissenschaft und Religion, und die dabei beobachtete Methode scheint mir geeignet, zu bedeutenden Ergebnissen zu führen“¹⁾. Diese literarischen Beziehungen vermochten indeß nicht, Nikolaus Wiseman über jene tiefe Kluft hinwegzutäuschen, welche beide Männer mit Bezug auf die letzten und höchsten Principien, insbesondere in Sachen der Religion, von einander trennte. Als deßhalb der von Bunsen angefachte Streit über die Mischehen in Preußen ausbrach, hat auch Wiseman zur Feder gegriffen und in der Dublin Review die Rechte der Katholiken vertheidigt.

Wilfrid Ward, welcher früher lange in München verweilte, schildert sachgemäß die große katholische Reaction der dreißiger Jahre, welche in München so recht ihren Feuerherd besaß. Seit 1833 von derselben bereits ergriffen, hat Wiseman vom Jahre 1835 an sie unablässig verfolgt. „In der jüngsten Zeit,“ schrieb er an einen Freund im Dezember 1833, „habe ich ein lebendiges

1) Ward I, 133.

Interesse an jener großen Bewegung in Literatur und Philosophie genommen, welche, wie mich dünkt, den Boden umgräbt, Befreiung von jenen heidnischen Fesseln anstrebt, welche die Reformation geschmiedet hat, und die Flucht in jenes rein christliche Lustreich eines Dante oder Chaucer ergreift, um von da einige wenige Funken ritterlicher Begeisterung und christlicher Frömmigkeit auf diese kalte Welt zu werfen. Ach, ich fürchte, die Stimmen sind zu schwach. Dennoch bekunden die Bemühungen von Männern, wie Schlegel, Novalis, Görres . . ., Manzoni, La Mennais, Lamartine, und sogar die weniger reinen Anstrengungen von Victor Hugo oder Janin eine Sehnsucht nach einer Wiederherstellung des christlichen Princips als der Seele von Gedanken, Geschmack und Gefühl“¹⁾.

Der Schauplatz der neuen Thätigkeit, welche seine gelehrte Laufbahn zum Abschluß brachte, war England. Von gleichen Idealen wie Wiseman erfüllt, trat Professor Döllinger mit ihm in Briefverkehr und lud ihn zum Besuche in München ein. „Der erste Band meiner Kirchengeschichte,“ schrieb er an Wiseman aus München im April 1835, „hat bei Ihnen eine derart günstige Aufnahme gefunden, daß ich mich ermutigt fühle, auch den zweiten Ihnen zuzusenden. Die folgenden Bände sollen Ihnen ebenfalls zugehen. Von der mit ihrem Gemahl hier weilenden Lady Harriet Jones habe ich erfahren, daß Sie bald nach England heimkehren, um Mitglied des von Dr. Baines geleiteten Collegs in Prior Park zu werden. Hoffentlich erinnern Sie sich des mir in Ihrem Briefe erteilten Versprechens, München berühren und wenigstens einige Tage bei uns verweilen zu wollen. Außer Görres werden Sie auch Möhler hier finden, welcher eine Stelle als Professor der Theologie an unserer Hochschule angenommen. Ihre Äußerung über eine engere Verbindung des katholischen Englands und Deutschlands hat meine vollste Billigung“²⁾.

Als kundiger Geschichtsschreiber entwirft Ward im sechsten Kapitel mit der Aufschrift „Die englischen ‚Papisten‘“ ein ausgezeichnet gelungenes Bild der kirchenpolitischen Gesetzgebung Englands vom Antritt der Regierung Elisabeths bis zur Emancipation (1558—1829), sowie der Stellung der Katholiken im öffent-

1) Ward I, 136. — 2) Ward I, 139.

lichen Leben der Nation bei Wiseman's erstmaligem öffentlichen Auftreten in London 1835. Wir sehen, wie die vom katholischen Glauben abgefallene, in sittlicher Beziehung frivole, ihrer Eltern durchaus ebenbürtige Königin Elisabeth gegen den Willen der treu zur alten Kirche stehenden Bischöfe 1559 der englischen Nation ihr kostbarstes Gut, den katholischen Glauben, durch kirchenpolitische Gesetze raubt und eine neuerfundene Staatsreligion gewaltsam ihr aufzwingt. Die Fruchtbarkeit dieser einen bösen That spottet aller Beschreibung. Durch eine Mischung von katholischen Formen in Liturgie und Kirchenregiment, sowie von calvinischer Dogmatik vermochte die neue Kirche anfangs viele Katholiken zu täuschen. Manche conformirten sich. Aber schon 1562 trat eine Reaction ein. Die öffentliche Meinung war schon in dem Maße aufgeklärt, daß jene Katholiken, welche den Gottesdienst der Staatskirche besuchten, fortan catholic-like Protestants oder Church-Papists hießen. Pius V. bannte Elisabeth. Sie antwortete mit unerhörten Strafgesetzen gegen die aus dem Seminar in Douai gesandten Priester, ohne welche der unter Königin Maria angestellte, aber damals im Aussterben begriffene Clerus ohne Nachfolger geblieben wäre.

Indeß durch Blutstrafen und Güterconfiscationen, in deren Grausamkeit erst neuere Untersuchungen einen Einblick verstatet haben¹⁾, kann man einer ganzen Nation den Glauben mit seinem Besitzstand von tausend Jahren (597—1597) nicht so leicht rauben. Das katholische Gefühl hat sich trotz alledem erhalten. Der große Shakespeare mit seinen unsterblichen Dramen hat es geschützt²⁾, ja, es bildete die Unterlage, auf welcher die Theologen unter Laud's Anführung das Gebäude ihres Anglo-Katholicismus unter Jakob I. und Karl I. aufführten³⁾. Am tiefsten sank der Catholicismus unter der Herrschaft der Strafgesetze Wilhelms III., welche mit 1690 begannen. Indeß der Pfeil,

1) Vgl. meine Anzeige im Katholik 1896. I, 462—465 von F. A. Gasquet, Hampshire Recusants. A Story of their Troubles in the Time of Queen Elizabeth.

2) W. Reich, Shakespeare's Stellung zur kathol. Kirche. Mainz 1884.

3) Ueber die neueste Biographie Laud's vgl. meine Anzeige im Katholik 1894. II, 289—307.

den man wider die alte Kirche geschneilt, lehrte gegen den Schüzgen zurück, indem die Staatskirche dem leichtesten Latitudinarismus zum Opfer fiel. Wer blieb Sieger im Kampfe? fragt Ward. Ethisch lag der Sieg auf Seite der katholischen Blutzengen und Bekenner, welche durch ihre Todesverachtung das hohe Gut der Gewissensfreiheit erkämpft hatten. In dogmatischer Hinsicht blieb Siegerin nicht die mit Galgen, Beil und Gefängniß arbeitende und mit den geraubten Gütern der Katholiken bereicherte Staatskirche, sondern die Freigeisterei. Auffallend ist dabei, daß der stramme Corpsgeist, welcher die Katholiken zwei volle Jahrhunderte lang durchwaltet hatte, um die Zeit des ersten Erleichterungsgesetzes (1778), welchem bald andere folgten, tief gesunken war. Die Periode des Cisalpinischen Clubs und der katholischen Comité's rufen traurige Erinnerungen wach an vollständige Verkennung des päpstlichen Stuhles, sowie Auflehnung wider die eigenen apostolischen Vicare. Zu denjenigen Kräften, welche die Emancipation allmählig zu Wege brachten, rechnet Ward neben dem stets zunehmenden Sinn für Toleranz, den Einwirkungen des nordamerikanischen Freiheitskrieges und der französischen Revolution, dem drohenden Bürgerkrieg mit Irland auch noch das die tonangebenden Klassen Englands beherrschende Gefühl souveräner Verachtung gegen das verarmte, ungebildete, aus den untersten Klassen sich erneuernde Häuflein englischer Katholiken.

Die letzteren glichen anfangs der dreißiger Jahre nach der Emancipation von 1829 einem Gefangenen, welcher, durch das Gut bürgerlicher Freiheit wieder bereichert, mit gesenkten Augen unter seinen Landsleuten scheu einherschreitend, sich seine Stellung in der Gesellschaft zurückerobern muß. Als Führer bei diesem friedlichen Kriegszuge hatte die Vorsehung den eben in das Mannesalter getretenen Nikolaus Wiseman ausersehen. Mit einem Schläge wurde er 1836 der hervorragendste Theologe in ganz England. Man lese die nach Gladstone's Zeugniß geschilderte Wirkung, welche Wiseman's berühmte Predigten über die vornehmsten Lehren der katholischen Kirche in London 1836 hervorbrachten. Wilfrid Ward, der zeitweilig in Rom Theologie studirt hat, um seinen philosophischen Problemen mit größerer Sicherheit näher treten zu können, gibt eine treffliche Analyse der Vorträge, welchen durchaus im Geiste Wiseman's jedweder Zug der Controverse fehlte. Das Ge-

heimlich des Zaubers, welchen sie ausübten, lag in der genauen Bekanntschaft Wiseman's mit den Schattirungen der damaligen geistigen Strömungen Englands. Nach dem Zeugnisse des Ministerpräsidenten Gladstone schildert Ward das ungeheure Aufsehen, welches Wiseman durch jene klassische Widerlegung des Angriffs hervorrief, den John Boynder auf Wiseman's Vorträge sich gestattet hatte.

Neben diesen Vorträgen war es die Stiftung der Dublin Review, durch welche der thatkräftige Wiseman auf seine Landsleute einzuwirken suchte. O'Connell, Wiseman und Quin erscheinen als Stifter der im Mai 1836 zuerst an's Licht getretenen Revue. Nur unter der Bedingung nahm Wiseman Theil, daß extrem-politische Ansichten keinen Zutritt darin fänden. Aus Wiseman's Aeußerungen erhellt, daß ihm drei Ziele dabei vorschwebten: 1. Begeisterung der Katholiken für ihre Religion; 2. Erbringung des Beweises für die Elasticität des Katholicismus gegenüber den Forderungen unserer Zeit; 3. Ehrenrettung und Wiederbelebung jener uralten, acht katholischen Andachtsübungen, die er seit fast zwanzig Jahren in Rom bewundert hatte, die aber damals im Catholic Magazine zu London eine sehr abfällige Beurtheilung empfangen und deren die englischen Katholiken sich schämten. Im ersten Heft der neuen Zeitschrift hat Wiseman auch seine Ansicht über den damals entbrannten Streit der Mischehen kundgegeben.

Von 1836 bis 1840, wo Wiseman die bischöfliche Consecration empfing, leitete er das englische Colleg in Rom mit bewährter Tüchtigkeit fort. Es war die Zeit der Vorbereitung auf das bischöfliche Amt und seine öffentliche Laufbahn. In Temperament, Auftreten und geistlichem Leben ging damals mit ihm eine gewaltige Veränderung vor. Geistliche Übungen, welche er bei den Jesuiten machte, führten nach den genannten Richtungen eine starke Vertiefung herbei. Seine täglichen Betrachtungen brachte er zu Papier. Zeuge dessen sind die bei dieser Gelegenheit gefaßten „Entschlüsse mit Bezug auf Gott, auf den Nebenmenschen und mich selbst“, welche nach Wiseman's Aufzeichnungen mitgetheilt werden. Hätten wir über Wiseman's inneres Leben nur diese Kundgebungen, wir müßten ihn den größten Bischöfen unserer Zeit beigesellen. Es sei gestattet, aus jeder dieser drei Goldminen einige Körner aufzulesen.

1. „Gott ist mein einziges Gut und höchstes Ziel. Ich mache den Entschluß, von ganzem Herzen und mit meiner ganzen Seele ihn zu lieben und ihm zu dienen, und von diesem Augenblicke weiße ich mich ihm auf's neue, um in Allem und durch Alles sein Diener zu sein, und wo immer ich vermag, seinen Ruhm und seine Ehre in Worten und Werken, namentlich in meinem geistlichen Amte, zu befördern. Ich erneuere den schon früher gefaßten und bis jetzt mit seiner Gnade ausgeführten Entschluß, in meinen Studien und schriftstellerischen Arbeiten direct und indirect nur das Heil der Seelen zu suchen und unverrückt dieses Ziel bei meinen Handlungen im Auge zu behalten. Endlich bekenne ich vor Gott, daß ich nicht bloß jede schwere Sünde weit mehr als die Hölle fliehen, sondern mich auch vor jeder läßlichen Sünde hüten werde, indem ich mir als Lebensregel das Leben Christi meines Heilandes vorstelle und als Beweggrund und Sporn die Liebe, die er mir am Kreuze erwiesen hat.“

2. „Verhalten gegen Andere. In erster Linie gegen die Heiligen. Alles, was in meinen Kräften steht, werde ich thun, um ihren Geist kennen zu lernen, sie nachzuahmen und ihnen größere Verehrung zu erweisen. Aber der Muttergottes will ich besondere Verehrung und Liebe widmen, und zwar in noch höherem Grade, denn bisher. Ihrer Obhut und ihrem Schutze empfehle ich diese Entschlüsse. Ich stelle mir vor, daß sie Theil daran nimmt, nicht bloß als Zeugin derselben, sondern auch als Vermittlerin bei ihrem göttlichen Sohne für jene Gnaden, die für die Ausführung derselben nöthig sind. Meinen kirchlichen Obern werde ich tiefe Hochachtung und höchste Verehrung erweisen, indem ich ihnen aus Liebe zu Gott mit vollkommener Gelehrigkeit gehorche. Den Studenten werde ich alles sein, was in meinen Kräften steht, Bruder und Vater, indem ich sie ohne Unterschied zärtlich liebe und mich bemühe, sie auf dem Wege der Tugend zu führen, und zwar mehr durch Freundlichkeit und liebevolle Behandlung, als durch Strenge. Auch will ich mich als den Geringsten von Allen in Tugend und Frömmigkeit ansehen und eifrig Gelegenheiten, ihnen zu dienen, aufsuchen in jeder Richtung, ausgenommen die Autorität meines Amtes. Ich werde mich bestreben, der erste zu sein in der Beobachtung der gewöhnlichen Pflichten und werde ihnen in der Uebung

jeglicher Tugend vorangehen.“ Nach Erwähnung seiner Beziehungen zu den Kreisen der Welt schließt Wiseman mit einem Worte an die Armen. „Alles, was ich vermag, werde ich thun, um ihnen zu helfen. Insbesondere werde ich Gelegenheiten ergreifen, um denselben in Spitälern oder anderwärts persönlich Hilfe zu leisten.“

3. „Verhalten gegen mich selbst. Den Stolz will ich stets demüthigen, namentlich dann, wenn er unter dem Vorwande, für Gottes Sache etwas Gutes zu thun, mich versucht. Deshalb will ich mich oft daran erinnern, was ich ohne Gottes unendliche Gnade gewesen sein würde. Eitelkeit will ich unterdrücken, namentlich wenn sie in der Vollziehung guter Werke und der Ausübung meines Amtes kommt. Demüthigungen will ich nicht nur ertragen, sondern lieben und mich derselben freuen. Daneben soll mein Hauptstreben dahin sich richten, über die Sinne zu wachen und das Fleisch abzutödten. Ueber meine Augen werde ich wachen, damit sie nicht durch lebhafteste Eindrücke beherrscht werden. Zugleich will ich meine Einbildungskraft zurückhalten, damit sie meine Sinne nicht zu nutzlosem Vorwitz, sollte er auch unschuldig sein, verleite. Und den zweiten Punkt anlangend, will ich an denjenigen Tagen, an welchen mir eine Abtödtung nicht widerfahren ist, mir eine solche auferlegen, indem ich mich eines Comfort beraube oder mein Fleisch abtödte . . . Mit Bezug auf meine Zukunft übergebe ich mich gänzlich den weisen und barmherzigen Rathschlägen Gottes. Ehren will ich weder wünschen, noch suchen. Was ich wünschen will, ist, für Ihn allein in jenem Stande zu leben, den Er für mich bestimmt hat, und mein einziges Ziel soll sein, seinen heiligsten Willen zu erfüllen und seinen Ruhm zu fördern“¹⁾).

In seinem Wappen führte Wiseman den herrlichen Spruch: *Omnia pro Christo*. Er enthält, in eine knappe Formel zusammengeschlossen, das in den geistlichen Uebungen aufgestellte Programm. In den Rahmen desselben paßt auch der in einem Briefe an Dr. Newsham in Ushaw am 18. October 1838 von Wiseman ausgesprochene Plan der Stiftung einer Missionsgesellschaft, deren Mitglieder die Bestimmung hätten, »bini et bini« in den verschiedenen Diöcesen Missionen und Vorträge zu halten²⁾. Im

1) Ward I, 261—264. — 2) Ward I, 266.

Sichte des in den heiligen Uebungen entworfenen Lebensplanes verstehen wir auch den von einem jungen Studenten, Mr. Ryan, mitgetheilten Bericht über Wiseman's Stellung im englischen Colleg und die Mißverständnisse, mit denen man ihm manchmal begegnete¹⁾. Beachtungswerth ist auch die nach seinen Papieren eingefügte Betrachtung Wiseman's über die Menschwerdung des Heilandes²⁾. Außerordentlich nahe ging ihm das Schicksal des Erzbischofs von Droste-Wisgering und die Lage der Kirche in Preußen zu einer Zeit, wo der Prediger der Gesandtschaft auf dem Capitol dem in Rom anwesenden Mr. Gladstone bemerkte: „Ich bezweifle, ob es unter ihnen (den römischen Prälaten) einen fähigeren Herrn gibt, als Ihr eigener Landsmann Wiseman ist“³⁾. In der nämlichen Frage schrieb Dollinger aus München im Jahre 1839 an Wiseman: „Die treffliche römische Denkschrift hat hier den besten Eindruck gemacht, und trotz der verwickelten Lage der Kirche in Deutschland haben wir seit dem Ausbruche der Kölner Wirren bedeutend an Grund gewonnen, mehr als man ahnen sollte. Hätten wir nur in Süddeutschland außerhalb Bayerns bessere Bischöfe . . . Es scheint mir, daß der innere Zusammenbruch und der geistige Verfall des Protestantismus, trotz des äußeren Scheines seiner Obmacht, unsere große Hoffnung für die Zukunft bildet. Wohlan, ermuntern Sie den Abbé de Luca, seine ‚Kirchengeschichte Irlands‘ nicht daranzugeben. Es ist nur zu beklagenswerth, daß wir Katholiken, namentlich auf dem Gebiete der Geschichte, das wichtigste Material den verzerrenden Händen der Protestanten überlassen“⁴⁾. Aus demselben Briefe erkennen wir das große Interesse, mit dem man sich in ganz Deutschland Wiseman's literarischen Arbeiten zuwandte.

Ein besonders lesenswerthes Kapitel trägt die Ueberschrift „England und die katholische Bewegung“. Es erörtert die geistigen Kräfte, welche Wiseman bei seinem Besuche in England 1839, welchem seit 1840 ein dauernder Aufenthalt daselbst folgte, an der Arbeit fand. Zuerst kam in Betracht der in das politische Leben eingedrungene Liberalismus. Mit der Veränderung des Wahlsystems ging Hand in Hand die Unterdrückung einer

1) Ward I, 258. — 2) Ward I, 288.

3) Ward I, 276. — 4) Ward I, 271.

Reihe anglikanischer Bischömer in Irland. Nur mit Mühe konnte man ähnliche Strebungen von der Staatskirche in England fernhalten. Aber der Ruf an die Bischöfe der Staatskirche: *Bestellet euer Haus, euere Zeit ist abgelaufen*, wurde innerhalb wie außerhalb des Parlaments vernommen. Zum Schutze des bedrohten Kirchenwesens treten die Tractarianer auf — eine weitere Kraft im geistigen Leben der Nation. Außerdem war zu rechnen mit den Iren und ihrem Leiter Daniel O'Connell, wie mit der festländischen katholischen Bewegung in Frankreich und Deutschland. Diese verschiedenen Kräfte suchte Wiseman zu verbinden und in den Dienst der Kirche zu stellen. Die tiefsten Fragen, welche in Betracht kamen und erst seit dem Vatikanischen Concil ihre volle Beleuchtung empfangen haben, betrafen das Verhältniß von Kirche und Staat, sowie das von Freiheit und Autorität in der Wissenschaft. Wiseman's Programm enthielt eine theilweise Verbindung zwischen Liberalismus und Autorität. Ward führt dasselbe auf fünf Punkte zurück: 1. Darlegung der annoch auf uns lastenden Zurücksetzungen im bürgerlichen und politischen Leben, 2. Verbindung zwischen Liberalismus und Ultramontanismus, 3. unentwegte Anhänglichkeit an den hl. Stuhl, 4. Vertiefung des geistlichen Lebens bei den englischen Katholiken, 5. Gebet für die Rückkehr Englands zur katholischen Kirche.

Mit welchem Eifer Wiseman daran arbeitete, die alten, ächt katholischen Andachtsübungen zu fördern, erkennen wir aus seinen Briefen an den Passionisten Spencer. „Mit Bezug auf die Verehrung der allerheiligsten Jungfrau plante ich die Bildung von Bruderschaften des Rosenkranzes derart, daß der Samstag der allgemeine Tag dieser Uebungen sein möchte, daneben aber die verschiedenen Vereine, je an den einzelnen Tagen, die mächtige Hilfe der Muttergottes auf unsere Arbeiten herabflehen sollten . . . Einer derjenigen Gründe, welche mich bestimmen, dem Rosenkranz für mich persönlich, wie auch für das englische Volk den Vorzug zu geben, liegt eben in einem gang und gäben Einwurf wider denselben. Beim Gebet ist der Stolz unser schlimmster Feind. Es scheint mir, daß es kein besseres Heilmittel dawider gibt, als wenn wir nach Weise der Armen und Unwissenden beten. Wünschen wir, daß Gott uns richte nach Maßgabe derer, welche ihre Pflicht kennen, oder nach Maßgabe der armen Kleinen? Wenn das letztere,

warum sollen wir die für sie verordneten Gebete verachten“¹⁾? Für dieses Gebetsformular ist er im Sommer 1839 eingetreten, als er, England durchziehend, die geistlichen Uebungen des heiligen Ignatius erteilte. „In sechs Wochen,“ berichtete er seiner Mutter am 2. October 1839, „habe ich neunzigmal gepredigt, durchschnittlich jedesmal eine Stunde“²⁾. Bei Gelegenheit einer Kirchweihe in Derby entwickelte Wiseman in der Predigt den Canon des Verienfers über die Entwicklung der katholischen Kirche.

Eingehend schildert Ward die weitreichende Bedeutung jenes Artikels, den Wiseman in die Dublin Review lieferte und wodurch er die *Via media* Newman's zerstörte und die Stellung desselben zur katholischen Kirche als identisch mit jener Stellung nachwies, welche die Donatisten und Monophysiten in alter Zeit behauptet. Alle diejenigen, „welche die Erscheinungen des religiösen Lebens zusammenstellen“³⁾, werden mit Interesse Wiseman's Bericht über jene wunderbare Gebetserhörung entgegennehmen, welche ihm während der vor der bischöflichen Consecration angestellten geistlichen Uebungen im Kloster der Passionisten zu Rom durch die heiligste Muttergottes zu Theil wurde. Welch herrliche Grundsätze Wiseman bei der Verwaltung seiner Diocese leiteten, geht hervor aus dem am 3. Juni 1840 aufgezeichneten Entwurf, welchen Ward vollständig zum Abdruck bringt⁴⁾. Am 8. Juni 1840 erteilte Cardinal Frasoni dem Rector Cardinal Wiseman in der Kapelle des englischen Collegs in Rom, in Gegenwart von dessen Mutter, die bischöfliche Weihe. Seine Thätigkeit als Bischof bis zur Wiederherstellung der Hierarchie, an welcher Wiseman erheblichen Antheil hatte, soll im zweiten Artikel zur Darstellung gelangen.

1) Ward I, 308. — 2) Ward I, 311.

3) Ward I, 336. — 4) Ward I, 341.

(Fortsetzung folgt.)



IX.

Die katholischen Missionen und das katholische Deutschland.

Unter die vielen trostreichen Erscheinungen, die den Ausgang dieses vielfach sonst so trüben Jahrhunderts verklären, muß gewiß auch die großartige Entwicklung des katholischen Missionswerkes in den überseeischen Ländern gerechnet werden. Es ist bekannt, welcher tödtlichen Schlag die Missionen bei der Wende des 18. Jahrhunderts durch die Aufhebung des Jesuitenordens, durch die französische Revolution und ihre verheerenden Wirkungen im politischen und kirchlichen Leben Europa's und durch die Säkularisation ungezählter geistlicher Stiftungen und Klöster erlitt. Ein großer Theil der einst so herrlich blühenden Missionen in Amerika und Ostindien wurde fast rettungslos vernichtet und das kleine Häuflein übrig gebliebener Apostel, das von Europa aus keinen Bezug mehr bekam, konnte, weit entfernt, neue Eroberungen zu machen, nur mit Mühe vereinzelte Posten noch halten.

Inzwischen erholte sich die Kirche langsam von den schweren Schicksalsschlägen. Durch Gottes Vorsehung entstanden in Frankreich, Italien und anderen Ländern eine Reihe neuer Missionsgesellschaften, wie die Genossenschaft von den heiligsten Herzen Jesu und Mariä (Picpus genannt) 1817, die Oblaten von der Unbefleckten Empfängniß 1826, die Oblaten des hl. Franz von Sales von Tropes 1826, die Salesianer von Annecy 1833, die Pallottiner 1835, die Maristen 1836, die Väter vom hl. Geist und unbefleckten Herzen Mariä, vereinigt 1848, die Söhne des unbefleckten Herzens Mariä (Spanien) 1848, die Salesianer von Dom Bosco 1855, die Missionäre vom unbefleckten Herzen Mariä von Scheutveld bei Brüssel 1865, die St. Josephs-Missionsgesellschaft vom heil. Herzen (Mill-Hill, England) 1866, die Mission vom heiligsten Herzen Jesu von Ffoubun 1868, die Missionäre von Algier (Weiße Väter) 1868 u. a., denen zahlreiche weibliche Genossenschaften

und eigene Missionsseminare, wie das von Mailand 1850, von Lyon 1856, von Verona 1867, sich angeschlossen. Sie nahmen alle mit der feurigen Begeisterung der Jugend das Apostolat in fernen Heidenlanden wieder auf. Auch die neu erstarkenden alten Orden, unter ihnen die 1814 wieder erstandene Gesellschaft Jesu, traten mit in die Kampfreihen ein und besetzten die lange verödeten Posten. Freilich galt es in den meisten Missionen, das grausam zerstörte Werk völlig neu aus den Ruinen wieder aufzuführen.

Doch kam der Fortschritt des modernen Zeitalters mit seinen gewaltigen Errungenschaften und den riesig sich entwickelnden Verkehrsmitteln auch dem Missionswerk zu gute. Die fernen Länder und Völker traten Europa jetzt um vieles näher und weckten das Interesse weiterer Volksklassen in einem Grade, wie dies früher nicht der Fall gewesen. Dies bedeutete innerhalb der katholischen Welt zugleich ein gesteigertes Verständniß für die Aufgabe der Kirche in jenen Landen und weckte das edle Verlangen, daran mitzuwirken, auch in bislang fast unberührt gebliebenen Kreisen. Diese allgemeine Mitbetheiligung der Laienwelt an dem weltumspannenden Missionswerk der Kirche ist das charakteristische Merkmal der neuern Missionsgeschichte und ist für die großartige Entfaltung der Missionen von entscheidender Bedeutung geworden.

Da nämlich die Kirche vielfach ihrer Güter und Einkünfte beraubt worden und der Stern der spanischen und portugiesischen Könige, ehemals die mächtigen Förderer der Mission, gesunken war, mußten andere Erwerbsquellen gefunden und am regelmäßigen Fließen erhalten werden. Dies geschah durch die gleichzeitig mit den neuen Missionsgesellschaften in's Leben tretenden Missionsvereine, die sich rasch und in immer größerem Umfange entwickelten. 1822 wurde der Verein der Glaubensverbreitung geschaffen, der fortan die Hauptstütze des katholischen Missionswerkes blieb und seit seinem Bestande bereits über 300 Millionen Frs. aufgebracht hat¹⁾. 1854 folgte der liebevolle Verein der hl. Kindheit, dessen kleine Einzelgaben auch schon bald

1) Vgl. Reher, Missionsverein oder das Werk der Glaubensverbreitung. Herder, Freiburg 1894. Ein vorzügliches Büchlein, dem eine weite Verbreitung zu wünschen wäre.

eine Gesamtsumme von 100 Millionen Frchs. erreicht haben werden¹⁾. Aber nicht nur sorgten diese Vereine für die nöthigen Geldmittel, sie trugen auch durch ihre Jahrbücher, die bald in alle Sprachen Europa's übersezt und in hunderttausenden von Exemplaren vertheilt wurden, die Kunde aus fernen Heidenlanden, von den Arbeiten und Kämpfen ihrer Apostel in alle Schichten der Bevölkerung und zogen Millionen von Herzen, die sonst kalt geblieben wären, mit in's Interesse.

Diese ersten Vereine wurden die fruchtbare Mutter zahlreicher ähnlicher Gründungen in den verschiedenen Ländern, die im selben Sinne und durch dieselben Mittel mitwirkten. Auf diese Weise wurde das Missionswerk der Kirche mehr und mehr zum Gemeingut, zur allgemeinen Herzensangelegenheit der gesammten katholischen Welt. In Folge dessen hat das Missionswerk zumal innerhalb der letzten Jahrzehnte einen immer tröstlicheren Aufschwung und eine geradezu großartige Ausdehnung genommen.

Der erste Beweis dafür ist die eine Thatfache, daß unter dem Pontificate unseres glorreich regierenden Papstes Leo XIII. nicht weniger als 205 kirchliche Sprengel, nämlich 2 Patriarchate, 30 Erzbisthümer, 98 Bisthümer, 53 Apostolische Vicariate und 22 Apostolische Präfecturen entweder neu errichtet oder wieder hergestellt wurden, von denen selbstverständlich die weitaus größere Zahl auf jene Länder entfällt, die ganz oder doch theilweise unter den Begriff von Missionsländern fallen. Weiter und weiter rücken also die Grenzen des Reiches Christi über den Erdkreis vor.

Darauf weist auch die starke Zunahme der katholischen Bevölkerung in jenen Ländern. Beispielsweise ist die katholische Bevölkerungsziffer zwischen 1800—1895 nach annähernd genauer Berechnung gewachsen in der Türkei von 631 000 auf 1 390 000, in Indien von 475 000 auf über 2 Millionen, in China von 187 000 auf nahezu 700 000, in den Vereinigten Staaten von 61 000 auf etwa 10 Millionen, in Canada von 120 000 auf 2 $\frac{1}{2}$ Millionen, in Australien von 2800 auf 2 $\frac{1}{2}$ Millionen, in Afrika von 47 000 auf rund 3 200 000, und dies bei gleichzeitiger starker Zunahme der Katholiken in Europa. Sind

1) Vgl. Der Verein der hl. Kindheit. Zum 50 jährigen Jubiläum 1843 bis 1893. 'Kathol. Miss.' 1893. S. 93 ff.

dies nicht Thatsachen, die jedes wahrhaft katholische Herz mit warmer Begeisterung, aber auch mit Dank und Bewunderung vor jenen opfermuthigen Männern und Frauen erfüllen müssen, die vor allem die Träger dieses Gotteswerkes waren und sind: unseren katholischen Missionären und Ordensschwägern?

Auch ihre durch den Tod fortwährend so stark gelichteten Reihen sind in diesen letzten 25 Jahren mehr und mehr gestärkt und erneuert worden. Zu den bereits bestehenden Missionsgenossenschaften sind neue hinzutreten, und der merkwürdig starke Zug zum Ordens- und Missionsberufe, der das ausgehende 19. Jahrhundert so eigenthümlich charakterisirt, sorgt, daß sie sich alle lebenskräftig entwickeln können. Das in unserer neuesten Zeit so mächtig aufblühende Vereinsleben hat auch die Missionsvereine gefördert und frische Blüthen und Formen getrieben. Endlich hat die Eröffnung Afrika's ein weites neues Missionsfeld erschlossen und das Feuer der Missionsbegeisterung mächtig entfacht. Doch wir übergehen dies alles, um einen Zug in dieser so tröstlichen Entwicklung des katholischen Missionswerkes herauszugreifen, der uns am nächsten geht und am tröstlichsten berührt. Es ist dies der Antheil, den das katholische Deutschland zumal in diesen letzten Decennien am Missionswerk genommen hat. Während bislang Frankreich (und zum Theil Italien) fast allein die Führerschaft in diesem weltumspannenden geistigen Feldzuge übernommen hatte und fast allein die Siegeslorbeeren pflückte, ist Deutschland wie auf so manch' anderem Gebiete, so auch in Bezug auf die Missionsbetheiligung nun mehr und mehr mit in den Vordergrund getreten.

Es ist freilich ein Irrthum, zu glauben, daß das katholische Deutschland erst in diesem Jahrhundert auf diesem Gebiete sich ausgezeichnet habe. Im Gegentheil läßt sich geschichtlich erweisen, daß im 17. und 18. Jahrhundert ein großer Theil von Südamerika und Indonisien vorwiegend durch Spanier und Deutsche bekehrt worden ist, ganz zu geschweigen von dem sehr bedeutenden Antheil, den deutsche Missionäre, zumal deutsche Jesuiten, an den früheren Missionserfolgen in China und Vorderindien genommen. Namentlich war es Oesterreich und unter seinen Provinzen Böhmen und Schlesien, dergleichen Bayern, die eine ungezählte Menge von

Aposteln in die neue Welt gesendet haben, so daß im 18. Jahrhundert in Südamerika, Mexiko, auf den Philippinen, Marianen und Karolinen ein sehr bedeutender Bruchtheil der Jesuitenmissionäre aus Deutschen bestand. „Erst, als die politische Loslösung Deutschlands von Spanien stattfand und noch mehr nach Aufhebung des Jesuitenordens wurden die französischen und italienischen Missionäre vorwiegend“¹⁾.

Wahr ist, daß die ungünstigen politisch-religiösen Verhältnisse Deutschlands in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts einer stärkeren directen Betheiligung am Missionswerk hindernd im Wege standen. Nur allmählig erfaßte die französische Begeisterung auch die deutschen Katholiken und führte zur Gründung eigener Missionsvereine, wie des Xaverius-Vereins (1841), des Leopoldinen-Missionsvereins in Oesterreich (1828), des bayr. Ludwigs-Vereins (1839/1844), alle drei Zweigvereine des Vereins von der Glaubensverbreitung²⁾, ferner des österr. Vereins von der unbefleckten Empfängniß Mariä zur Unterstützung der Katholiken im türkischen Reiche und im Orient (1857), des Vereins zur Unterstützung armer Regerkinder in der central-afrikanischen Mission (1853), des Vereins vom hl. Land (1855) u. a. Zahlreiche Söhne und Töchter Deutschlands zogen auf den Missionspfad, deren Wirken jedoch, weil unter französischer Leitung verdeckt, als deutsche Missionsarbeit nur wenig oder gar nicht zur Geltung kam.

Dies ist, zumal in den letzten 25 Jahren, wesentlich anders geworden. Schon die äußeren Umstände wirkten hier günstig mit. Die steigende politische Machtstellung Deutschlands und sein Hervortreten als bedeutende See- und selbst Colonialmacht hat das Interesse des deutschen Volkes in erhöhtem Maße in die überseeischen Gebiete gezogen, zumal seit es eigene Colonien unter die nationale Flagge gestellt sah. Colonisation und Mission aber sind von jeher Hand in Hand gegangen.

Sodann mußte die mächtige religiöse Erweckung, die seit dem Culturkampfe und den sich daran anschließenden politisch-religiösen Kämpfen auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens: Presse, Vereinswesen u. s. w., sich geltend gemacht, nothwendig auch die große Angelegenheit katholischer Weltpropaganda beeinflussen.

1) Siehe Reher I. c. S. 12, — 2) Ibid. S. 117 ff.

Das katholische Deutschland, das durch seinen muthvollen Kampf für die heilige Sache sich den Beifall und die Bewunderung der ganzen Welt erworben hatte, konnte und wollte nicht länger der bescheidene Handlanger französischen Missionseifers bleiben, sondern mußte auch auf diesem Gebiete selbständig die Initiative ergreifen.

So erhielt Deutschland zum ersten Male theils völlig neue, aus dem eigenen Boden gewachsene Missionsgesellschaften oder pflanzte die ausländischen Schöblinge auf den eigenen Stamm. Zur ersten Klasse gehören die 1875 gegründete Gesellschaft vom göttlichen Wort, die, auf holländischem Grunde in Steyl gepflanzt, bereits 1889 nach St. Gabriel bei Mödlin in Oesterreich und 1892 auch in's deutsche Vaterland nach Heiligenkreuz zu Neuland bei Neisse (Schlesien) übertragen wurde, die St. Benediktus-Missionsgesellschaft zu St. Ottilien in Bayern (gegründet 1884), der deutsche Trappistenzweig in Natal (1883), die Gesellschaft des göttlichen Erlösers (vormals „Apostolische Lehrgesellschaft“), die 1880 zu Rom von einem Deutschen gegründet und zumeist aus deutschen Elementen gebildet und in Bregenz angesiedelt ist. Diesen zur Seite stehen ebenso viele ihnen angegliederte Schwesterngenossenschaften, die zum Theil schon in Deutschland, zum Theil an dessen Grenzen ihre Anstalten besitzen. Weiterhin aber führte der Niedergang des religiösen Lebens in Frankreich und der daraus folgende Rückgang priesterlicher Berufe eine Reihe französischer Genossenschaften dazu, ihre Reihen mehr und mehr aus dem an tüchtigen Ordenscandidaten so reich gesegneten Deutschland zu ergänzen. Um diese Zuströmung frischen deutschen Blutes zu erleichtern, siedelten sie sich der Reihe nach zunächst in der Nähe der deutschen Grenze, und nachdem einmal ein hinreichender Grundstock deutscher Elemente vorhanden war, auch innerhalb Deutschlands als eigene deutsche Ordensprovinzen an.

So finden wir die „Weißen Väter“ (die Gründung Lavignerie's) zunächst in Marienthal (Luxemburg), dann seit 1894 in Trier, die Oblaten der Unbefleckten Empfängniß, erst mehrere Jahre in Wallenburg und Houthem im holländischen Limburg, dann seit Frühjahr 1896 auch in Hünfeld bei Fulda, die Väter vom hl. Geist, schon längst in deutschen Colonien thätig,

seit Mai 1896 in Knechtsteden bei Neuß, die Missionäre vom hl. Herzen von Issoudun-Antwerpen, die vor Jahren bereits in Salzburg sich angesiedelt, seit Jahresfrist auch in Hilstrup bei Münster, die Genossenschaft vom hl. Herzen Jesu und Mariä (Picpus) seit 1894 in Simpelveld, dicht an der deutschen Grenze. Dem Beispiel der französischen Genossenschaften, durch deutschen Zuzug und deutsche Almosen sich zu stärken, folgten die Missionsgesellschaften anderer Länder, wie die Missionäre von Mill-Hill in England (St. Josephs Missionsgesellschaft des hl. Herzens, gegründet 1866), die seit 1891 ein Missionshaus in Brigen, die Söhne des hl. Herzens (vormals Missionsseminar von Verona, gegründet 1867), die seit wenigen Jahren in Mühland bei Brigen sich niedergelassen, die Salesianer des Dom Bosco, die in der Schweiz und in Oesterreich eigene Kurse für deutsche Knaben und Missionscandidaten eröffneten u. s. w. So kam es, daß, während vor zehn Jahren noch kein einziges deutsches Missionsseminar in Deutschland existierte, wir deren heute acht: in Fulda, Limburg a. L., Ehrenbreitstein, Trier, Knechtsteden, Heiligenkreuz, Hünefeld und Hilstrup, auf vaterländischem Boden und eine Reihe in den nächsten Nachbarländern (Oesterreich, Holland, Schweiz) besitzen, die zahlreichen Niederlassungen von Missionschwestern gar nicht gerechnet.

Die meisten der genannten Missionsgenossenschaften arbeiten vorwiegend in den deutschen Colonialgebieten in Afrika und auf den Südpfeilseln und sind so auf's innigste zugleich mit den nationalen deutschen Interessen verknüpft¹⁾. Neben diesen jugendlichen Aposteln sind aber auch die deutschen Zweige der älteren Orden: Franziskaner, Kapuziner, Trappisten, Jesuiten, Dominikanerinnen u. s. w., in sehr bedeutendem Umfange in den verschiedensten Missionsgebieten thätig, zählte doch z. B. die deutsche Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu im Jahre 1897 in ihren Missionen in Nord- und Südamerika, Indien und Afrika nicht weniger als 491 Mitglieder, während die meist deutschen Trappisten in der einen Mission von Natal, einem herrlichen Werke deutschen Fleißes und deutscher Ausdauer, etwa 300 Patres und Brüder und ungefähr ebenso viele Schwestern stehen haben.

1) Vgl. Katholik 1895. Bb. 2.

Nicht weniger, wie diese directe Betheiligung Deutschlands an Missionswerke, hat auch die indirecte Mitwirkung in diesen letzten Jahren einen immer größeren Aufschwung genommen: wir meinen die Thätigkeit der Missionsvereine und Missionspresse. Die bereits seit langem bestehenden Missionsvereine, die theils im Anschluß an den Allgemeinen Missionsverein zur Verbreitung des Glaubens, theils selbständig sich gebildet hatten, haben größtentheils sich weiter entwickelt. Besonders gilt dies vom deutschen Zweig des Kindheit-Jesu-Vereines, der unter keiner ausgezeichneten reglamen Direction in Aachen seit Jahren mehr und mehr an die Spitze getreten und selbst den französischen Mutterverein überflügelt hat¹⁾.

Zu diesen Veteranen traten eine Reihe neuer Missionsvereine in's Leben. So vor allem der Deutsche Afrika-Verein (seit October 1888), der die von Cardinal Lavigerie ausgegebene Kreuzzugsparole mit der größten Begeisterung aufnahm und weiter gab, und seit der Zeit als Hauptstütze unserer deutschen Colonialmissionen allein jährlich über 100 000 Mark aufbringt.

Außerdem bildeten sich zumeist im Anschluß an die erwähnten Missionsgesellschaften zahlreiche Hilfsvereine und Missionsbruderschaften, die denselben eine sehr wirksame Stütze bilden. So haben die Patres Oblaten ihren ‚Marianischen Missionsverein‘, die Missionäre des heiligsten Herzens ‚Das kleine Liebeswerk‘, die Weißen Väter ‚Die Bruderschaft vom hl. Augustin und der hl. Monika für die Bekehrung Afrika's‘, die St. Benediktus-Missionsgesellschaft ‚Das Liebeswerk vom hl. Benedikt‘, das bereits 1889 angeblich 90 000 Mitglieder zählte, die Genossenschaft der heiligen Herzen Jesu und Mariä ‚Den Armenseelengroschen für die jungen Missionäre des Damian-Instituts‘, die Trappisten den ‚Wohlthäter Meßbund‘ in Mariannhill u. a. dgl. m. Nicht unerwähnt bleiben darf die bedeutendste Gründung dieser Art, ‚Die St. Petrus Claver-Sodalität‘, ein Werk der für die afrikanischen Missionen, besonders der Deutschen, in ganz hervorragender Weise thätigen Gräfin Ledóchowska²⁾. Ihre Statuten stellen eine musterhafte

1) Bgl. Kathol. Missionen 1895 S. 16*, 1897 S. 288.

2) Bgl. das Schriftchen: Die St. Peter Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen. Salzburg 1896. Im Selbstverlag der Sodalität.

Organisation des Laienapostolates zu Gunsten der katholischen Missionsunterstützung dar. Eine Hauptaufgabe all dieser Hilfsvereine ist auch die Verbreitung der durch die verschiedenen Genossenschaften herausgegebenen Missionszeitschriften.

Dies führt uns zu einem neuen Moment, welches das wachsende Missionsinteresse der Katholiken Deutschlands veranschaulicht. Nothwendig mußte dasselbe auch in der Presse seinen Ausdruck, Nahrung und Anregung finden. Die alten „Annalen der Glaubensverbreitung“, die so lange Zeit hindurch das fast einzige Sprachrohr der Missionäre in Europa und auch bei uns in Deutschland¹⁾ gewesen waren, genügten nicht mehr dem mächtig gesteigerten Interesse nach ausgiebigerer Kunde aus den verschiedenen Missionsgebieten. So entstanden eine Reihe neuer Missionszeitschriften in allen Formen und Gestalten, groß und klein, mit und ohne Bilder, monatlich und vierteljährlich. Eine kurze, überblickliche Liste der hauptsächlichsten deutschen Missionszeitschriften, die der neuesten Zeit ihr Entstehen verdanken, mag diese Ueberfülle, zu der vielfach auch buchhändlerischer Unternehmungsgeist drängte, veranschaulichen. Es sind dem Entstehungsjahr nach geordnet:

1873: Kleiner Herz-Jesu-Vote (Steyl), jährl. 12 Nrn. illustr.

1877: Stadt Gottes (Steyl), jährl. 12 Nrn. illustr. (Missionsberichte nur als Beigabe.)

1880: Missionär (Ges. des göttl. Heilandes), jährl. 24 Nrn. illustr.

1882: Vergiftmeinnicht (Trappisten in Mariannhill), jährl. 12 Nrn.

1883: Marien-Monatshefte (Miss. vom heiligsten Herzen), jährl. 12 Nrn. illustr.

1884: St. Josephsblättchen (Trappisten), jährl. 6 Nrn.

1887: Das Heidenkind (St. Bened.-Miss.-Ges.), jährl. 24 Nrn.

1888: Gott will es (Deutsch. Afrika-Verein), jährl. 12 Nrn. illustr.

1888: Echo von Afrika (St. Peter Claver-Sodalität), jährl. 12 Nrn. illustr.

1891: Kleine Afrika-Bibliothek (St. Peter Cl.-S.), jährl. 6—8 Nrn. illustr.

1892: Kreuz und Schwert (W. Helmes), jährl. 12 Nrn. illustr.

1) Bekanntlich in vier Ausgaben: Einsiedeln (Benziger), Straßburg (Le Roux), von Alin (Du Mont-Schauberg) dahin übertragen, München-Regensburg (Pustet).

- 1893: Der Stern von Afrika (Ballottiner), jährl. 12 Nrn. illustr.
 1893: Maria Immaculata (Oblaten v. d. U. G.), jährl. 12 Nrn. illustr.
 1894: Afrika-Bote (Weiße Väter), jährl. 12 Nrn.
 1894: Salesianische Nachrichten (Sales. des Dom. Bosco), jährl. 12 Nrn. illustr.
 1894: Das Werk des P. Damian (Picpus), jährl. 12 Nrn. illustr.
 1896: St. Josephs Missionsbote (Brigen-Mill-Hill), jährl. 6 Nrn. illustr.
 1897: Missions-Blätter (St. Ottilien), jährl. 12 Nrn. illustr.

Zu diesen 18 deutschen Missionszeitschriften kommt noch die große Zahl von sog. Jahresberichten, von Missionskalendern (St. Michaels-Kalender 1879, St. Ottilien-M.-Kal. 1887, Mariannhill-Kalender 1888, der Apostelkalender 1898), von Missionsbroschüren, Flugschriften, Prospekten, Aufrufen u. s. w., die in immer größerer Fülle sich drängen. Endlich öffnet in den letzten Jahren auch die Tagespresse ihre Spalten ausgiebig den Berichten und Zuschriften der Missionäre.

Eines beweist dieser Reichthum jedenfalls, das rege und stets zunehmende Interesse, das die deutschen Katholiken dem Missionswerk entgegenbringen. Und dieses ist die eine tröstliche Seite. Auf der anderen Seite aber könnte man sich fragen, ob des Guten allmählig nicht zu viel geschieht und ob diese stete Vermehrung neuer gleichartiger Missionschriften nicht schließlich zum Nachtheil des Missionswerkes ausschlage. „Es wird uns,“ so schreibt ein Recensent in der ‚Literar. Rundschau‘ (1895. Nr. 2, Sp. 51), „etwas bange beim Gedanken an die Legion gewordene, Jahr für Jahr sich mehrende Zahl derartiger Zeitschriften; kaum ist mehr ein Kloster und Institut, welches nicht durch ein eigenes Organ sich populär und bekannt zu machen und sich Hilfsquellen zu erschließen bestrebt wäre. Die literarische Freude steigert sich nicht mit der Vermehrung der Zahl. Erfahrungsgemäß verschlechtert sich häufig die Qualität des Inhaltes und der Form von Jahr zu Jahr. Es ist sehr leicht, ein solches Unternehmen in's Leben zu rufen, aber sehr schwer, es durch Jahrzehnte auf der Höhe zu halten. Zudem nöthigt die ungeheure Concurrenz, sich beständig im Preise zu unterbieten, was wieder einen schlimmen Rückschlag auf die geistige und materielle Ausstattung gibt. Die Ehre unserer Publicistik, die Rücksicht auf das schon Bestehende und das Interesse

unseres katholischen Volkes warnen mit vereinter Stimme vor weiteren Neugründungen dieser Art.“ Es ist indessen hervorzuheben, daß eine Anzahl der genannten Blätter nach Inhalt und Form wirklich Gutes und Gediegenes bringt und daß wir sie nur sehr ungern vermissen würden. Von einer Reihe anderer trifft freilich das scharfe, eben angeführte Urtheil, mehr als uns lieb ist, zu.

Daß die großen Vereine ihr besonderes Organ besitzen, ist sicherlich durchaus angebracht und gerechtfertigt. Daß aber jede einzelne Missionsgesellschaft ihr eigenes Blatt oder Blättchen sich anlegt, läßt sich zwar recht gut verstehen, hat aber seine Schattenseiten. Man begreift das Bedürfnis, das eine junge, auf Zuwachs angewiesene Körperschaft fühlt, sich dadurch bekannt zu machen, daß sie in einem eigenen Organ ausgiebiger über ihr Wirken berichtet, als dies in einer allgemeinen Missionszeitschrift geschehen kann. Sie schafft sich so zugleich ein Band, das mit ihren Wohltätern und Gönnern sie in fortwährender reger Verbindung hält und deren thätige Mitwirkung sie durch Originalberichte bekannter Persönlichkeiten warm hält und belohnt.

Diese theilweise Berechtigung zugestanden, möchten wir doch auch auf die ungünstigen Folgen hinweisen, zu welchen diese Zersplitterung und diese Auflösung in lauter kleine Theilunternehmungen führt oder führen kann.

Sie drängt zunächst unwillkürlich zu einer nicht ganz erbaulichen Concurrency der einen Missionsgenossenschaft gegen die andere. Jede will sich und zwar vielfach in denselben Kreisen Gehör verschaffen und deren Theilnahme vorwiegend für sich und ihr Wirkungsfeld in Anspruch nehmen. Ob dies auf die Dauer das Missionsinteresse des Volkes nicht ermüdet?

Sodann dienen diese Blätter und Blättlein ausschließlich einem bestimmten Einzelinteresse: einer Genossenschaft, einer Mission; sie sammeln die Theilnahme in einem Brennpunkt und bringen die ganze Aufmerksamkeit unter einen einzigen Gesichtswinkel ohne Berücksichtigung der übrigen, oft noch viel wichtigeren Missionsinteressen.

Dazu ist, da diese Organe zumeist auf eine und dieselbe Quelle angewiesen sind, eine sorgsame Auswahl und Sichtung zwischen rasch nach ersten Eindrücken hingeworfenen Berichten und

wirklich zutreffenden objectiven Darstellungen nur schwer durchzuführen ist, so daß sie vielfach zu falschen und schiefen Vorstellungen Anlaß geben. Es muß ferner auffallen, daß gerade die Hälfte der oben aufgeführten Missionsliteratur ausschließlich, eine Reihe anderer vorwiegend Afrika berücksichtigt und einseitig in den Vordergrund des Missionsinteresses stellt, während doch z. B. die Missionen Asiens wenigstens ebenso große Hilfe und Theilnahme fordern.

Unseres Erachtens ist durchaus geboten, daß mit der in's Riesige wachsenden Ausdehnung des Missionswerkes und seiner großen Bedeutung für die Zukunft dahin gestrebt werde, der gebildeten katholischen Laienwelt ein tieferes Verständniß und eine richtige Würdigung des Missionswerkes im Ganzen mehr und mehr zu vermitteln. Dies kann aber nur geschehen durch eine Zeitschrift, die einen Gesamtüberblick über sämtliche Missionen gibt, die in ihrer Darstellung und Beurtheilung, losgelöst von engbegrenzten Sonderinteressen, dem Ganzen dienen will, die nicht bloß lose, abgerissene Berichte über einzelne Vorgänge und persönliche Eindrücke bringt, sondern in zusammenfassender Darstellung einen wirklichen Einblick in die einzelnen Missionen mit ihren jeweiligen Verhältnissen, Schwierigkeiten u. s. w. gewährt und deren Werth und Bedeutung aus dem Vergleiche mit anderen Arbeitsfeldern richtiger und klarer erkennen läßt.

Haben wir deutsche Katholiken nun eine solche Missionszeitschrift? Ja, wir haben sie und zwar eine vortreffliche. Es sind die wohlbekannten „Katholischen Missionen“, wie so viele andere werthvolle literarische Erscheinungen der Neuzeit das Werk und die Gründung unserer verbannten deutschen Jesuiten und des ersten katholischen Verlegers in Deutschland, Herder in Freiburg. Am 1. Juli 1873 erschien die erste Nummer dieser ersten größeren deutschen illustrierten Missionszeitschrift, und sie hat ihr schönes Programm in den 25 Jahren ihres Bestandes mit zäher Ausdauer und Consequenz verfolgt und festgehalten. Sie bekennet ihren Anschluß an die *Missions Catholiques*, das große illustrierte französische Wochenblatt des Vereins der Glaubensverbreitung, allein keineswegs in slavischer Abhängigkeit von der französischen Vorlage, sondern nach Inhalt und Form ächt deutsch

und in edler Selbständigkeit dem deutschen Leserpublikum Rechnung tragen.

Ohne Zweifel haben die unveränderten französischen Originalberichte ihren eigenen Werth; allein erwägt man, daß dieselben meist von vielbeschäftigten Missionären oft in Eile geschrieben sind, durchsetzt mit französischen Ueberschwenglichkeiten, breiten Abschweifungen und unvermeidlichen Flüchtigkeiten, so wird man der Redaction der „Kathol. Missionen“ nur Dank wissen, daß sie mit richtigem Tacte und feinem Verständniß ausscheidet, kürzt, zusammendrängt, eventuell berichtigt, ergänzt und so ein Gerüst liefert, das dem deutschen Geschmade ungleich besser zusagt, als wie es z. B. die „Annales“ bringen.

Neben diesen aus den französischen Missions Catholiques und den zahllosen Missionszeitschriften der verschiedenen Länder geschöpften unmittelbaren Missionsberichten führen aber die „Katholischen Missionen“ mit Rücksicht auf deutsche Gründlichkeit fortwährend eigene, auf sorgfamen Vorarbeiten beruhende Studien und zusammenfassende Artikel ein, die vielfach den bleibenden Werth selbständiger Monographien haben.

Um ein richtiges Urtheil über eine Mission, ihre Schwierigkeit, ihre Erfolge und Aussichten zu gewinnen, ist eine genauere Kenntniß der jeweiligen geographischen und ethnographischen Verhältnisse durchaus gefordert. Darum wenden die „Kathol. Missionen“ der Länder- und Völkerkunde eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu, und man wird aus dem ersten Kapitel „Land und Leute“ ihrer so anregenden, schön geschriebenen Artikel den jeweiligen Schauplatz der apostolischen Thätigkeit durchweg viel genauer und anschaulicher, als aus umfangreichen geographischen Handbüchern kennen lernen, zumal wenn meist von den Missionären selbst gezeichnete Specialkarten die Darstellung begleiten.

Die meisten Missionsgebiete besitzen ihre ältere Vorgeschichte; hier haben schon in früheren Jahrhunderten andere Apostel Christi gerungen, geblutet. Wie anregend, diesen Spuren nachzugehen und auf dem interessanten Hintergrunde der alten Zeit das Wirken der Gegenwart zu zeichnen! Dies thun die „Kathol. Missionen“ in ihren geschichtlichen Missionsaufsätzen.

Manche Missionen früherer Jahrhunderte hat der Sturm völlig vernichtet. Ihr Andenken lebt nur noch fort in alten ver-

gilbten Büchern und handschriftlichen Berichten. Wer sammelt sie und läßt das anregende Bild alter Herrlichkeit wieder erstehen? Wir schlagen die „Kathol. Missionen“ auf und siehe, die alte Huronenmission mit ihren unvergleichlichen Helden und Kämpfen, die einstmalige glanzvolle Stellung, die das Christenthum am Kaiserhofe von Peking, in den goldschimmernden Palästen des Großmogul eingenommen, die für alle Zeit als Muster geltenden Reductionen von Paraguay mit ihren rührend ergreifenden Zügen u. s. w. — dies alles tritt in lebendigen Farben gemalt hier wieder vor unsern Blick.

Stets sind ferner unsere katholischen Glaubensboten bemüht gewesen, unsere Kenntnisse über Länder-, Völker- und Naturkunde, über den Handel, die Landwirthschaft u. s. w. der Völker, unter denen sie wirkten, durch zahlreiche und sichere Mittheilungen zu bereichern. Sie bilden die Quelle so mancher anderen hochinteressanter Artikel der „Kathol. Missionen“ und bieten dem Ethnographen, Archäologen, Sprachforscher, Volkslore-Sammler und Kirchenhistoriker die belehrendsten Aufschlüsse.

Vor allem sind es die Religionsverhältnisse der heidnischen Cultur- und Barbarenvölker, die eigenartigen Irrwege und Schicksale der christlichen, aber von der Kirche getrennten Orientalen, die Biographien berühmter Missionäre, die Gründung und Geschichte neuer Missionsgesellschaften und Vereine, die Jubelfeier bedeutungsvoller Thatfachen aus der Missionsgeschichte, welche den Gegenstand zahlreicher Aufsätze ausmachen. Kurz, die 25 Bände der „Kathol. Missionen“ bilden ein kostbares Repertorium, eine Fundgrube der reichsten und mannigfaltigsten Belehrung. Daß sie als solche auch von berufenster Seite anerkannt und verwerthet wurden, dafür zeugt z. B. das große kirchengeschichtliche Werk des sel. Cardinals Hergenröther, der in seinen Ausführungen über die Verhältnisse der orientalischen und überseeischen Kirchen ausgiebig auf die „Kathol. Missionen“ Bezug genommen, ähnlich wie dies in den Handbüchern der Kirchengeschichte von Kraus, Knöpfler, Brück u. a. und in zahlreichen Artikeln unseres „Kathol. Kirchenlexikons“ geschehen ist.

Manche bedeutende, der Ethnographie und der religionsvergleichenden Wissenschaft angehörigen Werke aus neuerer Zeit, wie Dr. Wilhelm Schneider's „Naturvölker“, „Der Gottesbegriff in den

heidnischen Religionen der Neuzeit' von P. Christ. Besch S. J. (Ergänzungsheft zu den Stimmen von M.-L. Nr. 41 u. 42), 'Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele' von P. Jos. Knabenbauer S. J. (Ergänzungsheft zu den Stimmen von M.-L. Nr. 6) und andere, haben mehr oder minder reichlich ihre Belege aus den „Kathol. Missionen“ geschöpft.

Seit langen Jahren gibt die treffliche, Ringer Quartalschrift ihren Lesern regelmäßig einen Ueberblick über den Fortschritt des Missionswerkes, der ja die Geistlichkeit vor allen interessiren muß. Die Quelle bilden in erster Linie die „Kathol. Missionen“, die im Lauf eines Jahres thatsächlich so ziemlich das ganze ungeheure Arbeitsfeld in den Kreis der Darstellung hineinziehen.

Neben der Gründlichkeit und Vollständigkeit ist aber durch die schöne Art der Darstellung, die edle Einfachheit des Stiles der allgemeinen Verständlichkeit und den Forderungen einer angenehmen und anregenden Lectüre in hohem Maße Rechnung getragen. Dazu kommt der wirklich gut ausgewählte und reiche Schmuck, meist sehr wohlgelungene Illustrationen, die ebenso sehr das Auge erfreuen, als den Text veranschaulichen und belehrend unterstützen. Aus den „Missionen“ sind ja P. Spillmann's 'Bücher mit vielen Bildern': Rund um Afrika, Durch Asien (2 Bände), Ueber die Südsee, In der Neuen Welt (2 Bände), hervorgegangen, die, bereits in mehreren Auflagen erschienen, zu den beliebtesten und gebiegensten Jugendschriften gehören, die in neuer Zeit auf den Weihnachtstisch gelegt wurden. Aus den 'Beilagen für die Jugend' erwuchs jene andere hübsche Sammlung von bereits zwölf Bändchen, die unter dem Titel 'Aus fernen Landen' den größten Anklang gefunden und bereits theilweise in's Spanische, Französische, Englische übersetzt wurden.

Keine Zeitschrift hat in diesen 25 Jahren mehr dazu beigetragen, das allgemeine Missionsinteresse zu wecken und zu vertiefen, und keine hat mehr als sie edle Begeisterung und tüchtige Missionsberufe hervorgerufen.

Daß sie seit ihrem Bestande 1570223 Mark 54 Pf. an Unterstützungsgeldern gesammelt, spricht dafür, daß sie auch die thätige Freigebigkeit ohne jedes Aufdrängen anzuregen verstanden hat.

So dürfte das Urtheil Reher's, eines unserer besten Missionskenner in Deutschland, gewiß berechtigt sein, der die „Katholischen

Missionen' als „unstreitig die gediegenste, belehrendste und wohl auch verbreitetste der katholischen Missionschriften“ bezeichnet¹⁾. Dieses Urtheil ist von der ganzen katholischen Presse wiederholt worden. 6 Cardinäle und Fürstbischöfe, 23 Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands und Oesterreichs haben die Zeitschrift wiederholt in den wärmsten Ausdrücken ihren Gläubigen empfohlen, gewiß ein herrliches Zeugniß für die Vortrefflichkeit derselben. Trotzdem sind die „Kathol. Missionen“ noch immer nicht in dem Maße verbreitet, als man es bei dem mächtig gesteigerten Missionsinteresse in Deutschland wohl erwarten dürfte und sollte.

„Die Zeitschrift,“ sagt Reber, „sah zwar gleich nach dem Erscheinen solchen Anklang, daß die Zahl der Abnehmer schon in den ersten sechs Monaten auf nahezu 13000 stieg; allein bis heute (1894) hat diese Zahl nicht sonderlich zugenommen.“ Daß Redaction und Verlag mit Eifer und Verständniß bemüht gewesen, die Zeitschrift nicht bloß auf der Höhe zu halten, sondern nach Inhalt und Form und Ausstattung fortwährend noch reicher und vielseitiger zu gestalten, wird allgemein zugestanden. Seit Neujahr 1894 erscheint das Blatt sogar ohne Aufschlag des ohnehin erstaunlich niederen Preises von 4 Mark jährlich in verstärktem Umfang von mindestens drei Quartbogen mit Extrabeilagen. Mit demselben Jahrgang wurde die früher bereits zeitweise aufgenommene Rubrik: ‚Aus verschiedenen Missionen‘ von neuem eingeführt, um durch eine kurze Missionschronik die Leser noch besser auf dem Laufenden zu halten und namentlich genaues statistisches Material zu erbringen. Wir müssen deshalb die Gründe, daß die Abonnentenzahl noch lange nicht dem wirklich vorzüglichen und einzigartigen Charakter dieser einzigen größeren katholischen allgemeinen Missionszeitschrift entspricht, anderswo suchen. Sie dürften theils äußere, theils innere sein. Ein Hauptgrund bildet wohl der übermäßig zunehmende Mitbewerb der oben genannten kleinen Missionschriften, die scheinbar billiger, durch den regen Eifer der mit ihnen verknüpften Genossenschaften und Vereine getragen und emsig colportirt werden.

Sodann mußte die Zeitschrift, wollte sie ihrem vortrefflichen Programm entsprechen und das ganze große Missionswerk der

1) A. a. O. S. 55.

Kirche in würdevoller Weise vertreten, sich in der Form der Darstellung auf einer gewissen Höhe halten, die sie einem großen Theil unserer katholischen Volksklassen vielleicht schon weniger populär erscheinen läßt. Was die Zeitschrift so bei den gebildeten Kreisen gewinnt, verliert sie in etwa bei den weniger gebildeten. Wir würden es indessen bedauern, wenn sie zu Gunsten weiterer Verbreitung den edlen Ton und die sorgfältige Feile und Auslese, die ihre Lectüre für den Gebildeten zu einem wahren Genuß macht, jemals auch nur um einen Grad herabsetzen wollte. Wir haben übergenug sog. populäre Missionschriften, die den edlen Geschmack oft genug vermissen lassen.

Allein auch innerhalb der sog. gebildeten Klassen ist heutzutage durch das Uebermaß der leichten, pikanten „Unterhaltungsllectüre“ der Geschmack und das Verständniß für eine feinere, idealere Unterhaltung, wie die „Kathol. Missionen“ sie in vorzüglicher Weise bieten, vielfach verschwunden.

Endlich fehlt es vielfach an thatkräftiger Unterstützung seitens hiezu besonders berufener Organe. „Es bliebe,“ bemerkt Reher sehr richtig nach dem „Literar. Handweiser“ (1880 Nr. 271, Sp. 531), „namentlich zu wünschen, daß die „Kathol. Missionen“ durch Annahme derselben als Vereinsorgan für manche Diöcesan-Missionsvereine noch eine weitere, für die Vereinsmitglieder selbst durchaus empfehlenswerthe Verbreitung gewännen.“ Wir sind überzeugt, daß der „Franz-Xaver-Verein“, der in Deutschland dringend einer Neubelebung bedarf, durch diesen Schritt das beste Förderungsmittel gewinnen würde.

In erster Linie empfehlen sich die „Kathol. Missionen“ vor allem für unsern Clerus. Hier findet er eine Lectüre, die keinen leichten Zeitvertreib fördert, sondern mit dem Genuß edler Unterhaltung und anregender Belehrung zugleich in wirksamster Weise die Erneuerung und Erwärmung des priesterlichen Geistes und Seeleneifers verbindet. Wer sollte durch den bewunderungswürdigen Opfermuth unserer Missionäre und Schwestern mehr Antrieb und Trost empfangen, als das Herz eines Seelsorgers? Wer sollte der allmäligen Ausdehnung des Reiches Christi auf Erden mehr Interesse entgegenbringen, als der katholische Priester? Wer mit größerer Theilnahme und richtigerem Verständniß die allmälige religiöse Entwicklung und geistige Umformung dieser fernen Neo-

phptengemeinden verfolgen, als er? Wo kann er bessere und pädendere Beispiele für Katechese und Kanzel finden, als hier, und keine Kenntnisse in der Geographie, Völkerkunde, Kirchen- und Missionsgeschichte leichter vervollständigen?

Hier findet der Seelsorger die besten, bereits schön geformten Stoffe zu Ansprachen an die Mitglieder der Missionsvereine seiner Gemeinde, und der Geistliche in Städten vorzügliche, ebenso interessante als anregende Themata für Vorträge in Casino's, Gesellenvereinen u. s. w. Es ist ja bekannt, daß kaum ein anderer Gegenstand so anregend gleichzeitig auf Phantasie, Herz und Geist einwirkt, als gerade Missionsberichte.

Wie zeitgemäß und actuell aber die Artikel und Berichte in den „Kathol. Missionen“ gestaltet sind, zeigt ein Blick in das Inhaltsverzeichnis des letzten Jahrganges 1897. Hier wurden neben anderen sehr lehrwerthen und schönen Arbeiten der Reihe nach ungleich ausgiebiger und gründlicher, als in der Tagespresse behandelt: ‚Die Philippinen unter spanischer Herrschaft‘, ‚Die Hungersnoth in Indien‘, ‚Die Krisis in Maschona-land‘, ‚Die Wahrheit über Madagaskar‘, ‚Die 300jährige Erinnerungsfeier an die 26 japanischen Blutzeugen‘ u. s. w., d. h. lauter Fragen, die im Laufe des Jahres im Vordergrunde des allgemeinen Interesses standen. Freilich kommen diese Artikel oft etwas später, als die schnellfälligen Zeitungsberichte, geben aber dafür auch ungleich gründlichere, abgeklärtere und ausgiebigere Belehrung.

Ganz besonders empfehlen sich die „Kathol. Missionen“ sodann für unsere Lehrer, unter denen sie denn auch thatsächlich ihre dankbarsten und eifrigsten Leser finden. Wir haben schon mehr denn einmal aus ihrem eigenen Munde gehört, welch' vorzügliche Dienste das Blatt ihnen zumal beim geographischen Unterrichte gewährt und wie leicht und angenehm sie ihre eigenen Kenntnisse ergänzen und vertiefen, indem sie den spannenden Berichten und Artikeln mit der Karte in der Hand folgen.

Wir wüßten ferner wenige Zeitschriften, die sich für unsere katholischen Anstalten, Lehrerseminare, Pensionate als angenehmere und zugleich anregendere Lektüre empfahlen, als eben die „Kathol. Missionen“. Wo man einmal damit angefangen, wird man sie nicht leicht wieder vom Lesepulte verschwinden sehen. Wir kennen zahlreiche Seminare und Klostergemeinden, wo das

Blatt die beliebteste geistige Zerkost zum gemeinsamen Mahle bildet und dem schlichten Laienbruder und jugendlichen Novizen ebenso wie dem alten, lebenserfahrenen und weitgereisten Missionär und gelehrten Professor ungetheilten Genuß und edle Anregung gewährt, so daß das Erscheinen der bekannten gelben Hefte stets wieder allgemein freudig begrüßt wird. Das Blatt ist gerade zum Vorlesen wie gemacht, nicht nur wegen der reichen Abwechslung, die es bietet, sondern weil auf eine edle Form und einen geglätteten Stil die größte Sorgfalt verwendet ist.

Wir haben uns mit den „Kathol. Missionen“ nicht ohne Grund etwas länger aufgehalten. Zunächst feiern sie ja ihr 25jähriges Jubiläum und ist eine öffentliche Kundgebung zu ihrer Ehre deshalb gewiß angebracht. Sodann muß allen, die sich für den erfreulichen Aufschwung des katholischen Missionswerkes und den Antheil, den in unserer Zeit Deutschland daran nimmt, interessieren, daran gelegen sein, daß diese thätige Theilnahme in die richtigen Bahnen gelenkt und vor allem eine ächt katholische, d. h. allgemeine, durch keinen nationalen Kleinherzigen Chauvinismus verkümmerte werde, und sich nicht bloß exclusiv einzelnen Theilgebieten, sondern dem ganzen weltumfassenden Ganzen zuwende. Deshalb ist eine gute allgemeine Missions-Zeitschrift uns deutschen Katholiken durchaus nothwendig. Wir brauchen aber eine solche nicht erst zu gründen, sondern besitzen in den „Kathol. Missionen“ eine solche, die unter allen allgemeinen katholischen Missionszeitschriften anderer Länder, soweit sie uns bekannt geworden, unzweifelhaft die gründlichste und beste ist. Darum sprechen wir an dieser Stelle der Redaction und dem Verlage öffentlich unseren herzlichsten Dank für ihr nunmehr 25jähriges mühevollles Wirken aus und leben der Hoffnung, daß die kommenden 25 Jahre die Zahl ihrer Leser und Abonnenten um das zehnfache vermehren. Vivat, floreat, crescat!



X.

Die neu aufgefundenen „Sprüche Jesu“.

(Von Repetent Dr. Gerhard Esser.)

(Schluß.)

6. Λέγει Ἰησοῦς, οὐκ ἔστιν δεκτός προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, οὐδὲ ἰατρός ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν. Jesus spricht: Nicht ist angenehm ein Prophet in seiner Vaterstadt, noch wirkt ein Arzt Heilungen bei denen, die ihn kennen. Der erste Theil schließt sich eng an Luk. 4, 24 an (nur hat Lukas αὐτοῦς, Matth. 13, 57 und Mark. 6, 4 haben οὐκ ἔστιν)¹⁾. Der zweite Theil ist neu. Man kann auf Luk. 4, 23, Mark. 6, 5, Matth. 13, 58 verweisen. Es ist möglich, daß dieser Theil eine sprichwörtliche Redensart enthält, aber die gleiche Möglichkeit liegt vor, daß die historischen Berichte der Evangelien für die Spruchform sind benutzt worden.

7. Λέγει Ἰησοῦς, πόλις ὠκοδομημένη ἐπ' ἄκρου ὄρους ὑψηλοῦ καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πε(σ)εῖν δύναται οὔτε κρυ(β)ῆναι. Jesus spricht: Eine Stadt, welche auf der Spitze eines hohen Berges gebaut und fest gegründet ist, kann weder fallen noch verborgen sein. Dieses Logion erinnert an Matth. 5, 14, enthält aber die Zusätze „καὶ ἐστηριγμένη“ und „οὔτε πεσεῖν“. Bei der Wahl dieses letzteren ungewöhnlichen Bildes wird das Gleichniß von dem Hause

1) Lukas allein hat δεκτός, während Matthäus und Markus anders lesen. Lukas hat auch das Bild vom Arzte, aber in ganz anderer Form (Arzt heile dich selbst). Eine Parallele zum zweiten Theile des Spruches wird man noch am ehesten in Mark. 6, 5 finden können: καὶ οὐκ ἔδυνάτο καὶ ποιεῖν οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ λίγους ἁρρώστους ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεραπεύων. Allein hier, wie Matth. 13, 58 handelt es sich um einen historischen Bericht, nicht um eine allgemeine Sentenz. Der erste Theil zeigt eine besondere Beziehung zu Lukas, wie auch der erste Spruch. Jedoch soll man, wie der 7. Spruch zeigt, das „lukianische“ Gepräge der Sprüche nicht zu sehr betonen.

auf dem Felsen (Matth. 7, 24 ff.) eingewirkt haben. Der Spruch ist also wahrscheinlich durch Zusammenschweißen mehrerer Redetheile aus Matthäus entstanden¹⁾. Harnack findet es wichtig, daß hier ein bei Lukas sich überhaupt nicht findender Matthäusspruch aufgezeichnet ist.

8. Λέγει Ἰησοῦς, ἀκούετε . . σ. ο . . . ἰοὺ σου . . . Eine Deutung dieses Fragmentes ist unmöglich²⁾.

Ein Gesamturtheil über unsere Sprüche können wir in die Worte Krüger's kleiden: „Daß diese Sprüche weder so noch ähnlich von Jesus gesprochen worden sind, liegt auf der Hand³⁾, also braucht man über die Frage, ob sie aus den λόγια des Matthäus kommen können, kein Wort zu verlieren.“ Bei diesem Thatbestande ist es belanglos, wenn man auch in denjenigen Sprüchen, welche sich mit den kanonischen in gar nichts decken, „Hauptgedanken finden will, welche nicht unevangelisch sind“. Denn auch abgesehen davon, daß eine solche Werthschätzung durch die Deutung bedingt ist, so wird sie sofort durch das Zugeständniß eingeschränkt, daß keine „primäre Ueberlieferung“ vorliegt und eine „fremde Farbe“ beigemischt ist. Schon der zweite Spruch allein spricht entscheidend gegen die Ursprünglichkeit der Sammlung. Hält man die vergeistigte Bedeutung desselben fest, so widerspricht die Form der Annahme, daß er aus dem Munde

1) Matthäus hat πάντα ῥπος καμένα. Tatian las (ebenso die Peshittä) supra montem aedificata (vgl. Harnack S. 22). Allein diese Variante ist unbedeutend. — Die Bemerkungen Holzmänn's (Protest. Monatshefte 1897. Nr. 10, S. 390), nach welchen Matth. 5, 14 nicht den ursprünglichen Gedanken darstellen, sondern seine Stellung einer Combination des Evangelisten verdanken soll, sind fraglicher Natur und führen nicht weiter; denn sie erklären nicht die Aufnahme des Zwischenbildes ἰσχυροῦς — οὗτος πᾶσι und beweisen somit nicht, wie übrigens H. auch zugibt, daß unser Spruch ursprünglich sei.

2) Wenn die Annahme der Herausgeber, daß das Verso dem Recto vorangeht, irrig ist, so würde dieser Theil den Anfang des ersten Spruches bilden (so Vatissol a. a. D. S. 511 Anm. 1).

3) Andere außerkanonische Sprüche werden höher gewerthet. Zwar hat Hopes aus der reichen Sammlung Resch's nur 14 als wahrscheinlich ächt befunden. Resch hat 27 aufgenommen. „Jedenfalls gilt, daß andere Sprüche in Bezug auf Glaubwürdigkeit den Ansprüchen derjenigen, die wir eben betrachtet haben, weit überlegen sind,“ so Holzmänn a. a. D.

Jesu komme, da Jesus nie vom Fasten und Sabbathfeiern im übertragenen Sinne spricht. Versteht man ihn im gesetzlichen Sinne, so ist die Sache ebenso klar.

Damit fällt auch die Ansicht Heinrich's, daß wir „eine von den später kanonisirten Evangelien unabhängige freie Fassung der in der nachapostolischen Kirche noch lebendig fließenden Ueberlieferung vom Worte Jesu“ vor uns haben. Wie erklärt sich übrigens bei dieser Annahme die in manchen Nebewendungen sich findende Uebereinstimmung mit den kanonischen Evangelien? Sollen die Sprüche eine gänzlich unabhängige Fassung repräsentiren, so muß man, um die Coincidenz der Ausdrücke zu erklären, zwei gesonderte Traditionsströme postuliren, welche derselben Quelle entsprangen¹⁾. Damit setzt man unbekannte Größen an die Stelle der bekannten und zieht sich auf das Unbestimmbare zurück. Die Uebereinstimmung mit den Synoptikern und Johannes, der „johanneisch-lukanische“ Charakter einzelner Wendungen und Satztheile, von dem Heinrich spricht, erklärt sich doch am einfachsten, wenn der Schreiber diese Evangelien vor sich hatte, und die Verkenntung dieses Verhältnisses kann nur zu unkontrollirbaren Annahmen und falschen Schlüssen führen. Die mit den evangelischen Sprüchen sich berührenden Sätze sind zudem in den Evangelien einfacher gegeben, als in unserm Fragment. Dies beweist die Kunstform, der ausgebildete Parallelismus, in welchem die Logien uns entgegentreten. Eine bestimmte kunstgemäße Anordnung und Abrundung blickt uns aus denselben entgegen, welche bei den Synoptikern fehlt²⁾. — Wie verhalten sich übrigens diese literarischen Stammbäume zu einander? Wie war diese unabhängige Tradition beschaffen? Trägt dieselbe, wenn sie nach unserm Fragment beurtheilt wird, die Büge des Originalen und Rechten an sich, oder ist ein Lehrbegriff fixirt worden, der im Gegensatz steht zu der in den Evangelien fixirten Tradition³⁾? Ueber die

1) Auf diese Weise will J. A. Grob (Expositor l. c. S. 264) die Unabhängigkeit der fraglichen Tradition und die Uebereinstimmung mit den Evangelien erklären.

2) Bbl. Revue bibl. S. 504.

3) „Die Ansicht, daß, um das Urchristenthum geschichtlich zu würdigen, nicht von einem ursprünglichen Gegensatz, sondern von einer ursprünglichen

Beantwortung dieser Frage wird man gerade unter Berücksichtigung derjenigen Sprüche, welche sich mit den kanonischen nicht decken, nicht lange im Zweifel sein können. Daß man aber neue und eigenthümliche Lehrbestimmungen nicht als etwas Neues gab, sondern sie Autoritäten in den Mund legte, beweist das Verfahren der Gnostiker, und man braucht sich bloß an diese, sowie daran zu erinnern, daß die Abfassung unserer Sprüche in ein Land und in eine Zeit fällt, wo die Neupythagoräer ihre theologischen und ethisch-ascetischen Lehrmeinungen dem Pythagoras in den Mund legten, statt sie im eigenen Namen vorzutragen. — Ueber die singuläre These Rendel Harris¹⁾, nach welcher unsere Sprüche der Originalquelle entstammen, aus der die Evangelien flossen, der ältesten schriftlichen Urkunde der Worte, welche von den Lippen Jesu kamen, daß sie den Beweis liefern für den Einfluß, den außerkanonische Texte auf die Evangelien ausgeübt haben, ja für die subordinirte Stellung der Evangelien gegenüber solchen Texten, brauchen wir nach dem Gesagten kein Wort mehr zu verlieren²⁾.

Für die Bestimmung endlich des Inhaltes der sog. Logien des Matthäus, ob dieselben bloß eine Sammlung von Sprüchen gewesen seien oder auch geschichtliche Berichte enthalten haben, läßt sich aus unserem Fragmente nichts ermitteln. Die Analogie könnte nur dann geltend gemacht werden, wenn wir wirklich eine selbständige Sammlung ursprünglicher Sprüche, einen „Sproß der

Einheit ausgehen sei, bringt sich mehr und mehr zur Geltung,“ so schrieb Heinrici selbst vor mehreren Jahren (Die urchristl. Ueberlieferung und das N. T. in Theol. Abhandlungen v. Weizsäcker gewidmet 1892. S. 324).

1) The Logia and the Gospels (Contemporary Review, sept. 1897).

2) Für das hohe Alter beruft man sich auf die Einleitungsform. „Das einfache *ἰπεν* ist ein Zeichen hohen Alters; *ὁ κύριος* wird bei Citaten im 2. Jahrhundert gewöhnlich gesagt“ (Harnack a. a. O. S. 25 Anm. 2). Allein das Aegypterevangelium, welches nach Harnack die Quelle der Sprüche sein soll, hat in dem einzigen, sicher demselben entstammenden Spruch die Uebersetzungsformen: *εἶπεν ὁ κύριος, ὁ κύριος ἔφη, ὁ κύριος ἠμάρματο λόγον*. Das Hebräerevangelium, welches nach anderen die Quelle sein soll, hatte wahrscheinlich dieselben Formeln: *ait dominus, respondit dominus et dixit ei* (vgl. Harnack, Geschichte der altchristl. Lit. I. S. 13 u. 8 f.) Uebrigens findet sich *εἶπεν ὁ κύριος* Luk. 7, 18; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 6; 22, 31. vgl. Joh. 4, 1; 6, 23; 11, 2 u. f. w.

Evangelienliteratur“ vor uns hätten. Dies ist aber ausgeschlossen. Zudem sprechen überwiegende Gründe dafür, daß wir es nicht mit dem Bruchtheile einer Schrift, sondern mit einem Excerpt aus einer solchen (oder aus mehreren Schriften) zu thun haben. Die Sprüche sind nämlich ohne jeden Zusammenhang lose aneinander gereiht. Eine Evangelien-Schrift aber, welche aus lauter zusammenhanglosen Sprüchen bestand, ist der Natur der Sache nach undenkbar; denn eine Reihe von Sprüchen konnte doch nicht mitgetheilt werden oder wenigstens verlören sie ihr bestimmtes Gepräge und ihr Verständniß, wenn sie nicht in der geschichtlichen Umrahmung der Umstände und Gelegenheiten, bei welchen sie gesprochen wurden, gegeben werden. Eine Spruchsammlung, welche als ein selbständiges Werk auftreten will, muß doch wenigstens nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sein. Unsere Sprüche reichen nicht einmal hin, den Zweck, welchen der Verfasser oder Sammler im Auge hatte, genau zu determiniren¹⁾. Heinrich will die „gemeinsame alterthümliche Form des Aufbaues, den Parallelismus der Glieder, die parabolische Art“ betonen. Diese „frappante, herbe Form gebe den unzusammenhängenden Sprüchen ein

1) Wenn die Herausgeber die Ueberschrift *λόγια Ἰησοῦ* wählten mit der Begründung, daß für eine Reihe von Sprüchen, welche durch das gleichlautende λ. I. eingeleitet werden, dieses der entsprechendste Titel sei, so ist diese Ueberschrift zu beanstanden, wenn durch dieselbe nahegelegt werden soll, daß auch ursprünglich die Sammlung der Sprüche *λόγια* benannt worden sei; denn es läßt sich nun einmal nicht beweisen, daß *λόγια Ἰησοῦ* oder *λόγια κυριακά* nur eine Sammlung von Herrenworten sei, zumal da an einer der drei Stellen, wo wir das Wort *λόγια* aus der Feder des Papias haben, der Ausdruck durch *τὰ ὑπο τοῦ Χριστοῦ ἡ ληχθέντα ἡ πραχθέντα* erklärt wird (Euseb. h. e. III, 39, 15). „Es sind die Herrenworte zusammen mit den Situationen, in denen sie gesprochen sind, der Stoff der Herrenworte ist von Geschichte und That nicht streng zu trennen,“ schreibt Harnack (Chronol. S. 692 Anm. 1 u. 668). Wenn er aber fortfährt: „Aber das ist eben das Charakteristische für die Haltung des Papias, daß ihm *τὰ λόγια κυριακά* noch der eigentliche Inhalt sind, auf den es ankommt,“ so fehlt für letztere Behauptung jeder Beweis. Selbst wenn Papias nur die Reden des Herrn commentirt hätte, würde nicht einmal folgen, daß für ihn der geschichtliche Stoff Nebensache gewesen sei. Noch viel weniger folgt, daß für diejenigen, die nach seinem Bericht sowohl die Reden, als die Thaten aufzeichneten, nur die Reden der eigentliche Inhalt war, auf den es ankam.

einheitliches Gepräge“¹⁾). Aber damit ist nur die formelle Seite betont, die innere Zusammenhanglosigkeit zugestanden. Bei der Frage, ob selbständige Schrift oder Excerpt, entscheidet aber die letztere.

Bei der Untersuchung nach der Quelle unserer Sprüche haben die Herausgeber auf das Aegypterevangelium hingewiesen, aber vorsichtiger Weise haben sie nur von einer Möglichkeit gesprochen, welche neben einer Reihe anderer Möglichkeiten in Betracht kommen könne. Harnack, entschieden weitergehend, spricht den Satz aus: „Es erscheint fast als ein Gebot der historischen Kritik: die neuen Sprüche sind Excerpte aus dem Aegypterevangelium“²⁾ — Nach der Deutung nun, welche man den Sprüchen gibt, richtet sich auch die Linie, in welcher man die Quellen derselben sucht. So ist auch der Satz Harnack's wesentlich beeinflusst durch die Annahme, daß wir es mit Auszügen aus einem nicht gnostischen Evangelium zu thun hätten, eine Annahme, welche abhängig ist von der Deutung, welche er den Sprüchen gibt. Wer diese Deutung nicht billigt, wird deshalb die Möglichkeit, daß die Sprüche dem Aegypterevangelium entstammen, noch nicht von der Hand weisen müssen, aber er wird nicht mehr von einem „Gebot der historischen Kritik“ reden.

1) A. a. O. Derselbe beruft sich auf die gleichlautende Eingangsformel. Dieselbe soll sich am angemessensten erklären durch die Annahme, daß der Autor die von ihm geborgenen Werthestücke würdig von einander abheben wolle. Ein Blumenleser würde die Formeln seiner Vorlage beibehalten haben, die schwerlich alle gleichlauteten. — Allein wenn sie in einer Vorlage, aus der jemand excerpirte, schwerlich alle gleichlauteten, ist es dann glaublicher, daß sie in einer selbständigen Sammlung alle gleichlautend waren? Erklärt es sich nicht leichter, daß in einem Excerpte der Blumenleser das, was er als Sprüche Jesu ausheben wollte, stets mit „λέγει Ἰησοῦς“ einführte? — Auch der Hinweis auf den Umstand hilft nichts, daß wir es mit der ersten Seite des Fragmentes zu thun haben, also etwa achtzig Sprüche vorgegangen sein können, und was nachgefolgt sei, wisse man nicht. Denn man weiß auch nicht, was auf den früheren Seiten stand, und daß eine selbständige Sammlung elf Seiten hindurch jeden Spruch mit λ. I. eingeführt haben soll, ist nicht weniger überraschend, als daß ein Ausleser stets dieselbe Eingangsformel gebraucht hat.

2) A. a. O. S. 84.

Was wir über das Aegypterevangelium wissen und noch etwas mehr als dies, hat Harnad in seiner „Chronologie der altchr. Literatur“ (S. 612 ff.) zusammengestellt. Für dieses Evangelium zeigt er eine besondere Vorliebe und beehrt es mit Lobsprüchen, welche allerdings nur als Aeußerungen subjectiver, auf kein positives Material sich stützender Werthschätzung in Betracht kommen können. Es ist gut, daß wenigstens ein Spruch, und zwar ein verhängnißvoller uns überliefert worden ist, der unbestritten diesem Evangelium angehörte. Auf die Frage der Salome, wie lange der Tod Gewalt habe, antwortet der Herr: *μέχρις ἃν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τικτετε ἡθον γάρ καταλύσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας*, ein Satz, den die Enkratiten für die Verwerfung der Ehe heranzogen. Auf die weitere Frage, wann dies (das Ende der Herrschaft des Todes, nach II [Pseudo-] Clemens Kap. 12 wann das Reich des Herrn) eintreten werde, antwortet der Herr: . . . *ὅταν γένηται τὰ δύο ἐν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ*. In den letzten Worten spricht die pythagoräische Schule, welche die Eins und die Zwei, das Männliche und das Weibliche, in ihrer Kategorientafel hatte, und die Grundanschauung, welche die Naturerklärung trägt, auch zur Basis für die Erklärung der sittlichen Welt machte¹⁾. Damit ist über den Charakter dieses Evangeliums entschieden, und alle künstlichen Argumentationen Harnad's für die frühere kanonische Geltung, für die dem Matthäus und Lukas blutsverwandte Art desselben helfen nicht über die Thatsache hinweg, daß dieses Evangelium die pythagoräische Systoichienlehre in den Mund Jesu legte. Und ein Evangelium, welches solch' sonderbare Weltweisheit vorträgt, soll ein „wirkliches,

1) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen 3. Aufl. III, 2. 110 ff. Willmann, Geschichte des Idealismus I. S. 269 ff. u. 316 ff. Die Eins war das Princip des Göttlichen, das Gute, die Harmonie, sie wurde auch geradeungerade, ja mannweiblich genannt. Die Zwei war das Princip des Gegensatzes, der sich auch aussprach in dem Männlichen und Weiblichen und überwunden werden mußte. Ueber den Neupythagoräismus in Aegypten vgl. Zeller a. a. O. S. 79 ff. Auch der Name Aegypterevangelium erklärt sich hieraus. Es wird in Aegypten in Kreisen entstanden und gebraucht worden sein, welche pythagoräische Philosopheme mit christlichen Gedanken durchsetzten. Ueber den Synkretismus dieser Schule vgl. Zeller a. a. O.

selbständiges Evangelium gewesen sein und früher kanonisches Ansehen“ gehabt haben!¹)

1) Das früher mit kanonischem Ansehen geschmückte Aegypterevangelium soll später durch die vier kanonischen Evangelien verdrängt worden sein, weil es nicht den Namen eines Apostels trug. Man muß sich wundern, daß als maßgebende Zeugen für diesen Charakter des fraglichen Evangeliums Cassian, die ägyptischen Enkratiten und der Valentinianer Theodotus angerufen werden, als ob nicht Clemens bezeugte, daß gerade diese sich auf dasselbe für ihre unchristlichen Ansichten beriefen. Origenes verwirft das Evangelium als häretisch. Nach Hippolyt fanden die Raassener ihre sonderbare Seelenlehre in demselben niedergelegt. Er hat es also (daß er es selbst eingesehen, ist unwahrscheinlich) als apokryphes Evangelium angesehen. Clemens, der es dreimal anführt, sondert es von den kanonischen Evangelien ab. Strom. III, 13 führt er als ersten Grund gegen die Berufung auf den oben citirten Spruch für die Verwerfung der Ehe an: *πρώτον μὲν οὖν, ἐν τοῖς παραδομένοις ἡμεῖς τετραποὺς εὐαγγέλιος οὐκ ἔχομεν τὸ πρῶτον ἄλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους*. Und doch soll Clemens nach Harnack dem Aegypterevangelium gegenüber eine „wohlwollende Haltung“ eingenommen haben. „Wir haben es dort; man ist versucht, darin eine frühere Geltung des Buches zu vermuthen. Jedemfalls zweifelt Clemens die Glaubwürdigkeit des Buches nicht an“ (S. 616, Anm. 1). Unglücklicher kann man kaum argumentiren. Wenn Clemens das Aegypterevangelium ausdrücklich von den überlieferten Evangelien ausschließt, soll er in demselben Athemzuge die frühere kanonische Geltung desselben nahelegen! Das *ἔχομεν* bezieht sich übrigens nur auf den ersten Satztheil; denn Strom. III, 9 citirt er denselben Spruch mit den Worten: *πέπραυ δὲ, οἷμα, ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους*, also hatte er selbst das Evangelium nicht, sondern er kannte den Spruch nur aus dem Citate Cassians. — Es bleibt also nur noch als Zeuge der II. Pseudo-Clemensbrief. Daß aber die namenlosen Evangeliencitate dieses Briefes auf das Aegypterevangelium zurückzuführen seien, wird stark bestritten (vgl. Gesch. der altchristl. Lit. I. S. 12 u. Batiffol a. a. O. S. 514, Anm. 2). Selbst bei dem Citat Kap. 12 bleibt es zweifelhaft, ob der Verfasser es diesem Evangelium entnommen habe. Denn er spricht von einer Unterredung mit einem Unbekannten und gibt dem Spruche eine Deutung, welche er ihm kaum gegeben haben würde, wenn er den Zusammenhang gelesen hätte, in welchem er im Aegypterevangelium stand. Also ist es sicher unbewiesen, daß der Verfasser das Aegypterevangelium als ein kanonisches angesehen habe. Unbewiesen ist die fernere Annahme, daß dieses Evangelium um 170 in Rom in hohem Ansehen gestanden habe, dort zu den evangelischen Leseschriften gerechnet und vom Papste Soter in dem ihm vindicirten II. Clemensbrief gebraucht worden sei. Daß Soter der Verfasser dieses Briefes sei, hat Harnack (Chronol. S. 441 ff.) nicht bewiesen,

Was nun die Beziehung unserer Logien zum Aegypterevangelium angeht, so wird man, selbst wenn man alle von Harnack (S. 617 f.) citirten Stellen als diesem Evangelium angehörig hin- nimmt, doch in keinem einzigen Satze eine Aehnlichkeit mit einem unserer Sprüche nach Wort und Inhalt finden. Man ist also lediglich auf das angewiesen, was uns über den allgemeinen Charakter dieses Evangeliums ist überliefert worden und was etwa aus den erhaltenen Sätzen desselben erschlossen werden kann. Wer sich auch damit nicht zufrieden stellt, begibt sich auf das Gebiet der freien Construction, deren geistreicher Anstrich oft genug den Mangel innerer Solidität nicht beseitigen kann. Thatsächlich wissen wir sowohl vom Aegypterevangelium zu wenig, als auch sind unsere Logien in ihrer Zusammenhanglosigkeit zu wenig faßbar, um aus dem Typus und dem Charakter, den sie tragen sollen (vielfach wird er ja nur imputirt), auf eine gegenseitige Abhängigkeit mit Wahrscheinlichkeit, geschweige denn mit Sicherheit schließen zu können.

Vorzüglich zwei Gründe allgemeiner Natur lassen sich für eine Abhängigkeit vom Aegypterevangelium anführen. Letzteres hat

und die Gründe, welche für den korinthischen Ursprung dieser Homilie geltend gemacht werden, nicht entkräftet. In den Ausführungen über das Aegypterevangelium (Chronol. S. 612 ff. u. Sprüche Jesu S. 27 ff.) wird diese Ansicht als sichere historische Thatsache verwerthet und weitgehende Schlüsse auf sie gebaut. Auch der Autorität Justins sucht man vergebens zu entgehen, wenn man ihn (Chronol. S. 619) „nur als einen Zeugen für Kleinasien“ gelten lassen will. — Als einziger Grund für die Autorität des Evangeliums bleibt nur noch — der Name. „Es besitzt keinen Verfasseramen; das ist ein Zeichen sehr hohen Alters. Noch war das Evangelium durch seinen Inhalt autorisirt und bedurfte keiner apostolischen Empfehlung. Aber eben dieser Mangel mag später mit dazu beigetragen haben, daß es verschwand. Was konnte am Ende des 2. Jahrhunderts eine Evangelienchrift der Kirche werth sein, die lediglich den Titel *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίων* trug?“ (S. 622). Weßhalb hat denn das Petrus-evangelium keinen Erfolg gehabt? weßhalb hat es nicht selbst den Markus und Lukas verdrängt? und wie sollten wir glauben können, daß ein in Aegypten hochverehrtes Evangelium durch die vier kanonischen verdrängt worden sei, von denen zwei nicht einmal den Namen eines Apostels trugen, und die beiden anderen, wenn wir Harnack folgen wollten, gerade in der Schmückung mit einem Apostelnamen eine plumpe Fälschung an der Stirne trugen?

den Enkratiten für ihre rigoristischen Ansichten Vorschub geleistet. Sprüche enkratitischen Charakters finden sich in unserem Fragment. Vom Aegypterevangelium sagt Epiphanius (haer. 62), nachdem er berichtet hat, daß die Sabellianer für ihren Modalismus sich auf dasselbe beriefen, *πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται*. Ähnliches läßt sich von unseren Logien sagen. Daß diese Gründe stark ziehen, läßt sich nicht behaupten. Ein weiteres stärkeres Argument liegt im 5. Spruch. Neben der citirten Stelle aus dem Aegypterevangelium haben sich die Enkratiten auch auf den Zusatz: *ubi unus est, ibi ego sum* berufen und denselben in ihrer Art verwerthet. Die Annahme ist nicht ausgeschlossen, daß sie ihn derselben Quelle entnommen (und umgestaltet?) haben. Indessen sagt Clemens hierüber nichts, und bei der Abhängigkeit von Tatian kann derselbe auch diesem entnommen sein. Andere von Harnack geltend gemachte Gründe verlieren sich auf das Gebiet der Combination, sie sind auch zu sehr unter dem Eindrucke eigener Anschauungen in der Evangelienfrage geschrieben, als daß sie Anspruch auf den vollen Werth der historischen Kritik erheben könnten.

Unsere Sprüche sollen im Allgemeinen synoptisches Gepräge tragen. Dasselbe soll vom Aegypterevangelium gelten. Allein von der Hälfte unserer Sprüche muß dies sofort negirt werden. Von der anderen Hälfte wissen wir vorläufig nur, daß sie Parallelen in unseren kanonischen Evangelien hat, keineswegs ob auch im Aegypterevangelium. Unbequem ist vor allem die Thatsache, daß manche Sprüche einen ganz anderen Gedankenkreis verrathen. Würden auch die Sprüche mit vorwiegend gnostischem Inhalte aus dem Aegypterevangelium stammen, so müßte dieses schon durch diesen Umstand eine von der Harnack'schen wesentlich abweichende Charakterisirung erhalten, und es erscheint fraglich, ob Harnack bei Anerkennung der gnostischen Färbung unserer Sprüche seine These, die alsdann der Vorliebe für das Aegypterevangelium widerstreiten würde, aufgestellt hätte. Der synoptische Charakter des Aegypterevangeliums muß sodann sofort stark modificirt resp. ergänzt werden. Epiphanius berichtet zu klar, daß die Sabellianer dasselbe für ihren Modalismus in Anspruch nahmen; dazu kommt der Bericht Hippolyt's, daß die Naassener ihre sonderbaren Lehren über das Wesen der Seele diesem Evangelium ent-

nommen hätten. Epiphanius fügt den oben citirten Worten hinzu: „αὐτοῦ (sc. τοῦ Χριστοῦ) δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.“ Wenn nun auch aus den Worten des Epiphanius nicht unbedingt folgt¹⁾, daß die letzten Worte so, wie sie citirt sind, im Aegypterevangelium standen, so ist es doch auf alle Fälle sicher, daß das Evangelium — im Gegensatz zu den kanonischen — modalistisch war. Nur das Interesse für das Aegypterevangelium konnte entgegen dem klaren Zeugnisse des Epiphanius Harnack zu der Behauptung veranlassen: In dem Evangelium habe nur etwas dem Taufbefehle bei Matthäus Ähnliches gestanden²⁾, es sei nichts Häretisches in ihm enthalten gewesen, nur habe es unter Wahrung des synoptischen Typus in der Christologie eine Seite geboten, welche mit der pneumatistischen Christologie des Johannesevangeliums verwandt gewesen sei, wobei indeß an literarische Abhängigkeit nicht nothwendig gedacht werden müsse. Von diesem Standpunkte aus wird

1) Die Stelle bei Epiphanius ist klar genug. Zuerst merkt er an, daß die Sabellianer aus den Schriften des A. und N. Test. einige Sprüche und Aussagen in ihrem Sinne falsch gebrauchen und mißdeuten. Er führt zunächst Stellen aus dem A. T. an, welche sie mißbrauchten, sodann solche aus dem Evangelium: Ich im Vater und der Vater in mir — wir zwei sind eins (οἱ δύο ἐν ἑσμέν). Es ist offenbar, daß diese Stellen dem Johannesevangelium entnommen waren (Joh. 10, 38; 14, 10; 10, 30: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμέν). Dann fährt er fort: „Uebrigens ziehen sie ihren ganzen Irrthum aus einigen Apokryphen, besonders aus dem Aegypterevangelium“ (es folgen die citirten Worte). — Unbegründet ist also die Annahme H.'s, daß man aus Epiphanius mit Wahrscheinlichkeit schließen könne, im Aegypterevangelium habe der Spruch gestanden: „οἱ δύο ἐν ἑσμέν.“ Dem umsichtigen Leser sei dies entgangen (Sprüche Jesu S. 29, Anm. 1). Im Aegypterevangelium — das wissen wir sicher — stand etwas ganz anderes, das pythagoräische Philosophem: ὅταν γένηται τὰ δύο ἐν u. s. w. — Mit dem Satz: „οἱ δύο ἐν ἑσμέν“ hat diese Stelle nichts gemeinsam.

2) Chronol. S. 616. Interessant ist die Bemerkung S. 615: „Es ist von Wichtigkeit, zu erfahren, daß in dem Aegypterevangelium nicht nur von Vater, Sohn und Geist die Rede war (wie sonst nur bei Matthäus), sondern daß auch irgendwie das Verhältniß der drei Größen ausgedrückt war, daß man die Identität derselben vermuthen konnte . . . Das zeigt einen secundären Zug.“ — Auch der Taufbefehl bei Matthäus ist natürlich „secundär“ und „kein Herrenwort“.

alsdann der Schluß auf unsere Logien gezogen. Auch in ihnen spreche Christus von sich als göttlichem Wesen, aber noch mehr in Spruch 5 (bei Harnack der 4.) sei der volle Parallelismus „mit Gott sein = mit Christus sein“ ausgedrückt. Solche Sätze mußten aber wie Signale wirken, welche speculative Geister auf Irrwege und in pantheistische Bahnen wiesen. Daß dies geschehen, zeigten die grotesken gnostischen Evangelien. Somit ist die Abhängigkeit unserer Sprüche auf Grund innerer Kriterien nahegelegt und der wunderbare Weg vom Johannesevangelium zu den gnostischen Produkten aufgezeigt. Eine schwankende und rein subjective Charakterisirung des Aegypterevangeliums soll die dunkeln Sprüche deuten, von diesen aus wird der Charakter des Aegypterevangeliums in neues Licht gestellt und das also beleuchtete Aegypterevangelium löst die „Räthselfrage“, wie wir zu den wunderbaren gnostischen Evangelien kommen. Wie soll das annehmbar sein, wo alles fraglich bleibt, wo die Deutung Harnack's vor allem des 5. Spruches vollständig in der Luft hängt, da es höchst wahrscheinlich ist, daß das „Signal“, welches auf pantheistische Irrwege wies, bei dem Verfasser desselben schon kräftig gewirkt hatte? Das Signal, welches auf diese Wege der Combination weist, ist die Anschauung, Christus sei erst durch theologische Reflexion und nachträgliche Umgestaltung des Ursprünglichen zu einem „göttlichen Wesen“ geworden, sowie die Stellung, welche Harnack dem Gnosticismus in der christlichen Lehrentwicklung zuweisen will. Dieselbe Anschauung schimmert durch, wenn zwischen primären, secundären und tertiären Bestandtheilen unserer Sprüche unterschieden wird. Alles natürlich, was den Charakter einer höheren Auffassung Christi verrathen und den Gedanken an seine Gottheit nahelegen kann, ist tertiärer oder secundärer Natur. Auch dem Aegypterevangelium wird auf Grund derselben Anschauung ein „doppeltes Gesicht“ beigelegt, ein rückblickendes, welches den synoptischen Typus treu wieder spiegeln soll, und ein vorwärts blickendes, welches an die Züge der „pneumatischen Christologie“ des Johannes erinnern, aber zugleich auch Züge zeigen soll, welche auf eine zukünftige Entwicklung in den gnostischen Evangelien hindeuten¹⁾. — Was als Resultat wissenschaftlichen Ergebnisses hingestellt wird, ist thatsächlich der bestimm-

1) Sprüche Jesu S. 21 u. 34 ff.

mende Gesichtspunkt, von dem aus die Untersuchung und Unterscheidung angestellt wird. Werth haben die neugefundenen Stücke, wie Harnack auf der letzten Seite zugesteht, keinen oder fast keinen, „eminente Bedeutung“ gewinnen sie, wenn sie in jene Verarbeitung genommen werden, die sich so manches Stück altchristlicher Literatur gefallen lassen muß.

Da der Inhalt und die Bedeutung der Sprüche nicht mit Sicherheit zu gewinnen, da auch die Richtung, in welcher sich die Gesamtheit derselben bewegt, wegen der Zusammenhanglosigkeit derselben schwer festzustellen ist, so wird man die Quelle, aus welcher sie geschöpft sind, nicht genau determiniren können und auf Vermuthungen angewiesen sein. Immerhin wird man sagen können, daß sie gnostische und entkratitische Färbung tragen. Würde der 5. Spruch eine Verwerfung der Ehe aussprechen, so könnte man mit größerer Bestimmtheit auf die von Clemens bekämpfte Richtung des Cassianus hinweisen. Jedenfalls ist sicher, daß der aus Matth. 18, 20 herausgebildete apokryphe Spruch in eigenthümlicher Weise von den Enkratiten gegen die Ehe benutzt wurde (*ad destruenda, contemnenda et abominanda opera creatoris* bezeichnet Hieronymus *adv. Jov. I, 3* richtig die Tendenz derselben); sicher ist auch, daß unser 5. Spruch, mag er wie immer gelautet haben, in Beziehung zu demselben stand. Allerdings würden die anderen Sprüche einige nicht unerhebliche Schwierigkeiten bieten. Das „*σαββατίζειν τὸ σάββατον*“ würde sich schwer fügen, wenn es auf die jüdische Sabbathfeier sich bezieht; man könnte es meines Wissens nicht belegen, daß in diesen entkratitischen Kreisen den Judenchristen eigene Vorstellungen Platz gegriffen hätten. Allerdings braucht der Ausdruck nicht nothwendig in diesem Sinne gedeutet zu werden. Auch müßte man „*ᾠφθην ἐν σαρκί*“ im 3. Spruche im doketischen Sinne nehmen, da Cassianus ausgesprochenener Dokete war. Wenn nun auch die Formel doketische Anschauungen nicht gerade ausschließt, so reicht sie doch, so wie sie da steht, nicht aus, um dieselben mit Sicherheit in sie hineinzulegen¹⁾.

Zahn und Batiffol wollen die Entstehung der Sprüche in gnostisch-ebionitischen Kreisen suchen. Manches spricht für diese Ansicht. Der Ausdruck „*σαββατίζειν τὸ σάββατον*“, auf die

1) Batiffol nimmt den Ausdruck im doketischen Sinne.

rituelle Sabbathfeier bezogen, würde uns in judenchristliche Kreise führen. Es scheint auch, daß in einem nicht erhaltenen Spruch von der Armuth die Rede war. Die enkratitisch gefärbten Ausdrücke würden ebenso gut in den Rigorismus der Judenchristen hineinpassen. Auch bezeugt Epiphanius, daß sie gnostische Irrlehren aufgenommen haben. Die christologischen Ansichten, welche in diesen Kreisen buntgemischt waren, würden keine Schwierigkeiten machen, besonders jene Auffassung würde mit unseren Logien gut harmoniren, nach welcher Christus ein höheres Geistwesen war (ἄνωθεν ὢν), welches vor allem geschaffen sich die obere Welt ausgewählt habe, so oft es ihm beliebte in diese niedere Welt herabgestiegen und in verschiedenen Menschengestalten erschienen sei¹⁾. Der streng durchgeführte Parallelismus der Glieder kann hebräische Art verrathen und würde ein weiteres Beweismoment bilden²⁾. Noch größere Beweiskraft läge vor, wenn die Sprüche die griechische Uebersetzung eines aramäischen Originals wären. Jedoch stützt sich diese Vermuthung auf ein zu unsicheres Fundament, daß nämlich in dem 2. Spruche eine falsche Uebersetzung des hebräischen *leolam* vorläge. Da der Ausdruck *πρὸς αἰῶνα τοῦ κόσμου* gut griechisch und hinlänglich belegt ist³⁾, so wird man mit Blatz den Accusativ leichter aus derselben Abnahme des Sprachgefühls erklären, die auch sonst Genitivverbindungen zurücktreten ließ.

Würde die Entstehung der Sprüche in ebionitischen Kreisen zu suchen sein, so dürfte der 5. Spruch kaum eine Verwerfung der Ehe enthalten. Zwar will Harnack neben der strengen Ascese auch die Verwerfung der Ehe bei ihnen finden⁴⁾. Worauf er diese Annahme stützt, sagt er nicht. Die entschiedenen Zeugnisse des Epiphanius sprechen dagegen⁵⁾. Der 5. Spruch verweist mehr in die enkratitischen Kreise Cassians. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten wird man also schwanken können. Wenn man die Quelle

1) Epiphan. haer. 80.

2) Batiffol hat diesen Parallelismus besonders stark, wohl zu stark betont. Beim 7. Spruch versagt derselbe. Die Annahme, daß dieser Spruch nicht in seiner originalen Form überliefert sei, findet wenigstens in dem Fragment keine Stütze.

3) Clemens strom. III, 15.

4) Dogmengeschichte I. Bd. 2. Aufl. S. 263.

5) Haer. 80 u. 19.

näher specificiren will, so kommt man über Hypothesen nicht hinaus. Zahn räth auf das „Evangelium der zwölf Apostel“¹⁾, Vatissol auf das „Hebräerevangelium“. Indessen spricht schon die Kunstform, welche die Logien tragen, gegen diese beiden Quellen, weil die aus diesen beiden Evangelien erhaltenen Sprüche diese Form nicht zeigen. Die Annahme liegt nahe, daß der Verfasser die Sprüche einer eigenen Bearbeitung unterzogen hat. Er kann aus mehreren Quellen zusammengetragen haben, und diese Quellen brauchen nicht einmal Evangelienchriften gewesen zu sein. So konnte z. B. ein Enkratit Sprüche sammeln und bearbeiten, welche Cassian in seiner Schrift *Expositio* commentirt hatte.

XI.

Friedrich Wasmann (1805—1886).

„Es wird immer zu den interessantesten Problemen einer Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert gehören, den Uebergang nachzuweisen aus der Romantik in den Ultramontanismus, die Umwandlung der im Erkennen so verworrenen und doch im Empfinden so einheitlichen, poetisch so lebensvollen Schwärmerei für die Traumgebilde einer in Staat und Kirche idealisirten Vergangenheit in die fest umgrenzte, zielbewusste, hart realistische Politik unserer römisch-katholischen Partei.“ So hat sich Max Lenz, unter den derzeitigen deutschen Geschichtsforschern der Neuzeit wohl die ursprünglichste und dennoch vielseitigste Erscheinung, übrigens ein Mann von ehernem Fleiße, in seiner Besprechung des Lebensbildes Janssen's von Pastor 1893 geäußert. Die katholischen Forscher werden seinem Urtheile beistimmen können, nur werden sie die Begrenzung des Problems auf Deutschland abweisen müssen, weil es erst in Hinsicht auf die Gesamtkirche gelöst werden, aber auch erst in Hinsicht auf sie für uns sein volles Interesse gewinnen kann. Denn unzweifelhaft wird erst dann die Lösung uns den vollen Blick in eine Leitung der Geschichte der Kirche durch die Vorsehung eröffnen, wie sie so stark und deutlich

1) Vgl. hierüber Harnack, Chronol. S. 625 ff.

nur selten wahrzunehmen sein dürfte, wie sie so gewaltsam freilich auch nur selten nöthig gewesen zu sein scheint. Die Katholiken mögen das heute noch nicht recht glauben, das Zeitalter der Romantik mit seiner Verehrung für die Kirche schaut sie so liebenswürdig und fromm an, daß es ihnen fast unmöglich dünkt, ein Maler an ihm zu finden. Und doch wird die Forschung, je ernster sie ihre Aufgabe nimmt, sicherlich auch desto kühler über jene Zeit urtheilen, ohne jedoch des wahren und tiefen Glaubens gar mancher hochragender Katholiken jener Tage zu vergessen.

Darum begrüßen wir ein Werk, das wie vielleicht wenige andere Kunde bringt von dem wahren Zustande vieler Glieder der Kirche in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts: die Selbstbiographie des 1835 zur Kirche zurückgekehrten Malers Friedrich Wasmann, die kürzlich durch den Verlag von F. Bruckmann in München in 500 numerirten Abzügen veröffentlicht worden ist. Es ist ein prunkvoll ausgestattetes Buch, geschmückt mit überaus zahlreichen Bildnissen und Studien Wasmann's aus den Jahren 1828/35, deren Wiedergabe durchweg vorzüglich genannt werden darf. Wasmann's Kunst, ein Menschenantlitz aufzufassen und edel darzustellen, zeigt sich in einer Reihe von Blättern in bewunderungswürdiger Weise.

Friedrich Wasmann ist kein Künstlername in aller Munde. Seine besondere Gabe, Bildnisse zu malen, hat ihn zu umfassenden, die Allgemeinheit fesselnden Schöpfungen nicht kommen lassen. Für die Protestanten lag kein Grund vor, von dem Manne, der ihrem Bekenntnisse den Rücken gekehrt hatte, viel Aufhebens zu machen. Wir Katholiken aber erweisen uns bekanntlich gegen unsere großen Männer, wo es gilt, deren Nachruhm zu sichern, nicht eben dankbar; man kann dem P. Pfäls nur dafür verbunden sein, daß er im Vorworte zu seinem Lebensbilde Geißel's die Thatsache einmal offen beklagt hat. Wasmann wäre vermuthlich ganz vergessen worden, wenn sich nicht jetzt seiner ein norwegischer Maler, Bernd Grønvold, der seinen künstlerischen Nachlaß in einem Tiroler Laden gefunden und die Biographie von der Wittve erhalten hat, seiner erbarmt hätte. Er begnügt sich leider mit der schlichten Wiedergabe der Selbstschilderung Wasmann's, die nur die Jahre seiner Entwicklung bis zum durch und durch überzeugten und seinen Glauben bethätigenden Katholiken (1805—1850) umfaßt

und 1867 geschrieben worden ist. Hier kann nur einiges von dem hervorgehoben werden, was Wasmann als Kind seiner Zeit zeichnet.

Wie so viele norddeutsche Bürgersöhne erhielt Wasmann — ein Hamburger Kind — in der Familie eine sehr sorgfältige, streng religiöse Erziehung, aber in der Schule einen durchaus entchristlichten, die Sinnlichkeit auf's ärgste weckenden und nährenden Unterricht. Das Ergebnis waren nach einer kurzen Zeit schwärmerischer, krankhafter Religiosität lange Jahre kalten Spottes über alles Christliche und bitteren Welthasses. Besser, als durch viele Worte, wird die Verirrung des Jünglings durch die Aeußerung gekennzeichnet: Demuth brauche man nicht erst aus dem Christenthume zu lernen, denn die ganze Natur sei ein so tiefes Geheimniß, daß man sich wie vernichtet vor ihr fühle! Wäre Wasmann in Hamburg geblieben, so hätte er den Rückweg zur Kirche wohl nie gefunden, aber die Vorsehung führte ihn schon früh (1829) und sofort nahezu für sein ganzes Leben in katholische Länder.

Kurz vor Erfurt sah er auf der Reise in einem Dorfe zum ersten Male ein Marienbild. Aber eine erste Ahnung von der Herrlichkeit der Kirche dämmerte ihm doch erst auf, als er auf der Fahrt von Koburg in's Mainthal hinunter den ersten Blick in ein rein katholisches Gebiet that. „Hier trug die ganze Gegend in heiterer Schönheit das Gepräge des christlichen Mittelalters. Auch die Menschen, besonders das weibliche Geschlecht, schienen mir einen wehmüthigen Zug in den Gesichtern zu haben, den ich bis dahin nicht gekannt hatte, als wären sie auf einer Wallfahrt durch's Leben begriffen und bewegten selbst mitten im Geräusche des Tages und bei der Arbeit die Lippen im stillen Gebet.“ Man hört deutlich den jungen Romantiker, nicht einen wirklichen Beobachter.

Ein sechsjähriger Aufenthalt in München, Tirol und Rom bewirkte seinen Uebertritt zum alten Glauben; nur möge niemand meinen, daß dieser Uebertritt aus Wasmann bereits einen wirklichen Katholiken gemacht habe. Das Ereigniß ist zu charakteristisch, als daß es hier nicht berichtet zu werden verdiene.

Wasmann war nie auf den Gedanken gekommen, sich mit der Person Luther's zu beschäftigen. Da fiel ihm plötzlich Luther's Vorrede zu den Briefen des hl. Paulus an die Römer in die Hände, in der er mit Entrüstung Luther als einen aller Demuth

baren Menschen zu entdecken glaubte. Jetzt machte er es kurz, da er, der Protestant, aus katholischen Legenden, die er gelesen, gelernt hatte, ein heiliges Leben für die nothwendige Voraussetzung einer göttlichen Berufung zu halten! „Mit Luther war ich fertig. Was nun beginnen? Rasch antwortete ich mir selber: irgendwo muß ich zu Hause sein, so will ich katholisch werden! Ich that wie ein Pferd, das angespornt über einen tiefen Abgrund setzt.“ Noch an demselben Tage unterrichtete der junge Maler seinen Gönner Overbeck von dem Entschlusse. Overbeck wußte — Wasmann bezeugt es selbst —, daß der Bekehrte für einen strengen Katechumenenunterricht noch nicht reif war und wahrscheinlich von seiner Absicht wieder lassen würde, falls er sofort den ganzen Ernst des römischen Glaubens kennen lernen sollte; er überlegte aber auch wohl, daß der vor ihm Stehende dem Christenthum völlig verloren gehen würde, wenn man ihm nicht auf der Stelle ein neues kirchliches „zu Hause“ bereitete. Und so schickte er Wasmann zu einem gutmütigen, alten Canonicus in Trastevere. Dieser war der ächt italienischen Meinung, daß nur der Katholik des Lebens froh werden könnte, und unterließ daher alles, was der raschen Befriedigung der Sehnsucht Wasmann's hinderlich sein konnte. Ohne auf seine Persönlichkeit einzugehen, Bedenken und Zweifel in ihm aufzuwühlen, ertheilte er ihm „ein wenig Christenlehre“; und stiegen dennoch Fragen auf, so that er sie mit dem Scherze ab, daß der junge Maler wie einer sei, der von der Gasse durch die Fenster in ein Haus sehe, da käme einem alles dunkel vor, träte er aber erst hinein, dann würde sicher alles hell und deutlich werden. Wie wenig tief dieser Unterricht Wasmann in den Geist seines neuen Glaubens einführte, leuchtet wohl am treffendsten aus seinen Bemerkungen über seine feierliche Abschwörung ein. „Die Formel der Abschwörung enthielt kein Wort, das nicht jeder Christenmensch, der den Irrthum in Sachen der Ewigkeit für bedenklich hält, nachsprechen könnte. Mir war ein Stein vom Herzen, und ich fand sogar den Muth, als ich wieder aufstand, auf die Aeußerung des (die Abschwörung entgegennehmenden) Cardinals: ich würde wohl die Exercitien bei den Jesuiten mitmachen? zu erwidern: ich sei gern katholisch geworden, aber die Exercitien möge ich nicht.“

Monate vergingen ohne tiefere Gläubigkeit und Rücksichtnahme

auf die Forderungen der Kirche. Erst, als zum ersten Male der Einfluß einer Frau in das Leben des Malers tief eingriff, begann in ihm die wahre Umkehr. Er wohnte nach der Abreise von Rom in München bei einer frommen älteren Dame. „Ich lernte von ihr neben meinen idealen Phantasien zuerst den praktischen Inhalt der Religion kennen, die Ordnung des Gottesdienstes einhalten und die häusliche Andachtsübung.“ Ganz gut wurde es mit seinem Glauben erst, als er 1847 heirathete, seine Frau, eine Hamburgerin gleich ihm, rasch ebenfalls katholisch wurde und sich nun in wahrhaft katholischem Sinne ihre Familie heranbildete. So wiederholt sich auch hier die alte, wahrheitsvolle Geschichte von der gewaltigen, zwischen der Kirche und dem Manne vermittelnden Stellung, die dem Weibe in der Entwicklung des Christenthums so oft von der Vorlesung zugewiesen worden ist. —

Der Uebertritt Wasmann's zum alten Glauben sieht gerade so aus, als wäre Wasmann das Opfer einer Epidemie geworden. Und epidemisch wüthete ja in der That — man verzeihe den etwas übertreibenden, unehrerbietigen Ausdruck — damals in vielen Kreisen die Sucht, zu katholisiren und sogar katholisch zu werden. Wenn man die Anlagen untersucht, die die Menschen für diese Sucht empfänglich gemacht haben, so wird man zu der Ansicht gelangen dürfen, daß die Kirche im Allgemeinen sehr wenig Ursache hatte, sich von vornherein der Uebertritte zu freuen. Doch wird man sich vor der Behauptung hüten müssen, daß in all den Fällen die Möglichkeit, es werde dem Uebertritte eine wahre Umkehr folgen, schlechthin ausgeschlossen gewesen sei. Die großartige innere Schönheit der Kirche läßt das Eintreten dieser Möglichkeit vielmehr naheliegend erscheinen; sie nun wäre gewiß vielen edlen Geistern wohl immer in Folge der Vorurtheile der Protestanten unerschlossen geblieben, wenn nicht der zunächst nur äußerliche Uebertritt sie gleichsam mit der Nase darauf gestoßen hätte. Ein treffliches Beispiel für diese Geister ist Wasmann.

Was gab Wasmann die Veranlassung zur Absage an das Lutherthum? Er war in seinen eindrucksfähigsten Jugendjahren, als die katholisirende Kunstströmung des jungen Jahrhunderts Hamburg in ihren Zauberkreis zog. „Ohne Rücksicht auf den Charakter des Protestantismus eigneten sich die ästhetisch gebildeten Kreise soviel katholische Ideen als immer möglich an und schwärmten

eine Zeit lang für das fromme Mittelalter.“ Da waren „Herren, welche in der dicksten Romantik von herrlicher, sinnenberauschender Kirchenmusik träumten und von schönen italienischen Mädchen, welche liebestrunkenen Kunstjünglingen nach der Messe das Weibwasser reicheten und das Herz unfehlbar bestrichten“. „Selbst unter den Predigern gab es einige, die jeden Uebertritt billigten als eine Rückkehr zum Glauben, dabei aber durchblicken ließen, daß die alte Kirche nur als eine Art Durchgangssphäre zur reinen Lehre anzusehen sei.“ Fruchtbarer indessen werden doch die edlen und erhebenden Anregungen gewesen sein, die Wasmann schon in seinen Jugendjahren von dem Glauben Roms empfing.

Wasmann bemerkt einmal über die Zustände im deutschen Norden: „Es war mir auffallend, wie viele der gebildeten Protestanten (in Hamburg) mit einer Art Unschuld des Verstandes, so lange nicht ihre Leidenschaften im Spiele waren, scharf und richtig urtheilten. Manche hatten durch Lectüre und Nachdenken schon eine gewisse negative Erkenntniß der Wahrheit erlangt, und diese ging so weit, daß in größeren Versammlungen, wo mir bei meiner natürlichen Unfähigkeit, öffentlich zu reden, der Faden des Gedankens und der Rede plötzlich ausging, einer derselben ihn aufnahm und mit einer Sachkenntniß und logischen Schärfe durchführte, wie der beste Katholik. Wie unvertilgbar der Stempel der alten Kirche noch den Völkern unseres nordischen Vaterlandes ausgeprägt ist, so daß sie ungeachtet der Verwüstung, welche die Negation unter ihnen angerichtet, gleichsam instinktmäßig auf ihren Ursprung zurückkehren, als schloßen sie nur und wären in einem bewußtlosen Zustande vor dem Unglauben und der Verderbniß der gebildeten Stände geschützt und redeten im Traum von vergessenen katholischen Tagen, das trat lebendig vor meine Seele. . .“ (es folgt ein Beispiel des Festhaltens katholischer Erinnerungen durch das Rasteburger Volk).

So hatte Wasmann die Anlage zum Katholischwerden gleichsam schon mit zur Welt gebracht. Auch andere seiner Mittheilungen über das patriarchalische Familienleben des Nordens, seinen Ernst und seine Vorzüge sind in dieser Hinsicht von großem Werthe. — Als er als Knabe das Stabat mater hörte, konnte er es nicht mehr vergessen und summt die Verse, ohne den Sinn zu verstehen, immer wieder vor sich hin. Auf dem Krankenbette in Tirol wedte

ein Marienbildchen an der Wand etwas in ihm, was ihn rührte. Später erinnerte er sich, wie er in den Nöthen des Lebens schon als Protestant gern ein Ave Maria und mit gutem Erfolge gebetet hatte! Wenn vor seinem geistigen Auge seine Sünden aufstiegen, gerieth er in Widerspruch zur lutherischen Rechtfertigungslehre. Am Sterbebette eines protestantischen Freundes empfand er, wie tief das Bedürfniß der Beichte in der Natur des Menschen liegt und wie unendlich wohl die Tröstungen der Kirche dem Scheidenden thun können. Tiefsinnig erzählt er, wie ihn als Schüler besonders die Schönheit einer Medusenmaske von wunderbar schrecklichen Zügen ergriffen habe. „Ich konnte nicht satt werden, sie zu betrachten und zu zeichnen. Was ich damals nicht verstand, ist mir jetzt klar und erscheint mir wie ein Bild der von Gott getrennten, unerlösten Natur, die wie der Blick der Schlange das Auge des Menschen bezaubert, die Seele erstarren macht und in tödtlichen Schlaf senkt.“

Die Gefahr für Wasmann, von dem Blicke der Schlange in tödtlichen Schlaf gesenkt zu werden, war gewiß groß; er selbst deutet oft an, wie für Charaktere von seiner Art der Katholicismus mit seiner Formenschönheit und seiner Verklärung der irdischen Welt, wenn er nicht recht begriffen und geübt wird, todbringend wirken kann. Der Geist des zu ihm Zurückkehrenden wiegt sich in die Sicherheit des Heils, versäumt darüber, sich auch nur die Aeußerlichkeiten an der Kirche gründlich anzueignen und wird der Sinnlichkeit zur leichten Beute. Daß es der Kirche auf die Bethätigung des Glaubens ankommt, daß der Himmel in ihr errungen, erlitten werden muß, hebt er gern hervor. So kommt ihm der herrliche Gedanke: „Ich erkannte, daß alle Entzückungen der Sinne, auch der feinsten Art, wenn sie nicht mit Gott zusammenhängen, nur Schmerz hinterlassen, weil sie wie der Rauch vergehen. Gott will nach der hohen Achtung, welche die Freiheit der Seele in seinen heiligen Augen hat, daß wir, durch eigene bittere Erfahrung enttäuscht und gedemüthigt, nicht gezwungen, sondern freiwillig zu ihm zurückkehren.“ Wasmann's Glück war es, daß ihm diese Erkenntniß rechtzeitig vermittelt wurde; darf man annehmen, daß es allen seinesgleichen so gegangen ist? Dies bedürfte in jedem einzelnen Falle einer besonderen durchdringenden Untersuchung, die nicht überall so leicht wie bei Was-

mann sein könnte. Man wird aber ohne weiteres behaupten dürfen, daß schwerlich alle, die die Romantik damals der Kirche zugeführt hat, wirklich im weiteren Verlaufe ihres Lebens tüchtige Katholiken geworden sind. Solche Bekehrten bleiben oft nicht einmal laue Katholiken, in ihnen vermag schon das geringste Opfer, das Gott einmal verlangt — und er prüft gerade sie zuweilen hart —, den inneren Bruch mit der Kirche herbeizuführen und die Begeisterung für sie in Widerwillen, selbst Haß umzuwandeln; freilich fallen sie — aus Feigheit oder Gleichgiltigkeit gegen jede Bekenntnisform — nur selten wieder öffentlich ab.

Man werfe nicht ein, daß die Zurückgekehrten wohl alle guten Willen gehabt hätten. Auf dieselbe Bemerkung erhielt Wasmann von einem katholischen Geistlichen Münchens die lakonische, aber richtige Antwort: Ja, wenn Gott nur damit zufrieden wäre. Sehr gut paßt auf diese Zustände ein Geschichtlein, das Wasmann von Moritz Schwind erzählt. Als eine russische Prinzessin Schwind nahelegte, er möge die hl. Elisabeth auf der Wartburg mehr im Sinne der gebildeten Welt, als Segen spendende Fürstin, nicht als katholische Heilige mit legendenhafter Thaten malen, antwortete er: er kenne nur eine hl. Elisabeth, die mit dem güldenen Heiligenschein um den Kopf. So gibt es auch nur Eine Kirche, die, die der Lehre und den Absichten Christi ganz genau entspricht, und wer als katholisch anerkannt werden will, der muß sie nehmen, wie sie ist: mit dem güldenen Heiligenschein um den Kopf. Jeder andere Verehrer, mag er getrost noch so romantisch von dem Mittelalter schwärmen, ist vom Uebel. —

Damit soll es genug sein und nur noch erwähnt werden, daß sich über die Maler, Künstler, Dichter und katholischen Führer jener Tage manche wichtige Nachricht, manches bedeutungsvolle Urtheil über sie und von ihnen in der Selbstschilderung findet, daß Land und Leute, die Wasmann kennen gelernt hat, eine weit eingehendere und liebenswürdigere Betrachtung darin finden, als der Erzähler selbst. Noch einmal sei auch auf die köstlichen Bildnisse, die herrlichen Männerköpfe, die oft liebreizend schelmisch aufgefaßten Mädchenköpfe, die das Buch schmücken, hingewiesen — wer immer kann, möge es nicht versäumen, das Werk sich anzuschaffen und sich darin zu vertiefen!

Sp.



XII.

Simon Bagen, Kurmainzer Staatsmann des sechzehnten Jahrhunderts.

(Mittheilung von Archivar F. W. E. Roth.)

Simon Bagen entstammte dem Rurkölnischen¹⁾. Möglicher Weise ist seine Heimath Bonn a. Rh.²⁾. Ueber seine Familie ist nur so viel bekannt, daß Bagen's Vater Peter hieß, 1529 nicht mehr lebte und die Mutter Anna nach ihres Gatten Tod in ihre Vaterstadt Mainz zurückkehrte und am 12. October 1529 als Bürgerin zu Mainz angenommen ward³⁾. Simon hatte noch einen Bruder, der ihn überlebte und ihm ein Grabdenkmal im Mainzer Dom setzen ließ. Wie derselbe hieß und ob er früher oder später als Simon geboren, ist unbekannt. Ueber Simons Geburtszeit steht nur so viel fest, daß er 1523 oder 1524 das Licht der Welt erblickte, da er 1569 in seinem siebenundvierzigsten Lebensjahre starb. Er war mithin fünf oder sechs Jahre alt, als er nach Mainz kam. Dort verlegte er sich auf die Studien und betrieb Theologie und die Rechte. Einer seiner Lehrer war Bernhardus Scholl, Lehrer des Kirchenrechts an der Mainzer Hochschule⁴⁾.

1) Knodt, *Historia universit. Mogunt. Mainz* 1751. Quarto. S. 34.

2) Ein Wendelinus Bagen aus Bonn war Stiftsherr zu Steinfeld Prämonstratenserordens in der Eifel und Pfarrer zu Bingenhoven. Er spielte bei den Hengengerichten 1686 bis 1669 als Untersuchungsrichter eine Rolle und hinterließ hierauf bezügliche Aufzeichnungen. Er starb 12. Mai 1678. Vgl. Hartzheim, *Bibl. Coloniensis* S. 314. Möglicher Weise entstammte er Bagen's Familie.

3) Würdtwein, *Moguntia literata*. Ms. der Frankfurter Stadtbibliothek. (Würdtwein's Nachlaß).

4) Ebenba. Scholl stammte aus Offen im Rheinlande. Er war Doctor des geistlichen Rechts und durch Vorschlag der Mainzer Hochschule Stiftsherr von St. Victor bei Mainz, bekleidete die Aemter eines Sieglers und Prototypars zu Mainz, war nebst dem Domcanonikus zu Worms, Canonikus zu St. Stefan und Liebfrauen zu Mainz, später Generalvicar und starb 14. Juli 1548. Vgl. Knodt a. a. S. 55.

Zu seiner weiteren Ausbildung im Kirchenrecht besuchte Bagen die damals berühmte Rechtshochschule Bologna und erwarb dort den Titel eines Doctors beider Rechte¹⁾. Heimgekehrt, erhielt er offenbar eine Professur an der Mainzer Hochschule und eine Vicarie am dortigen St. Victorstift. Diese Vicarie bot Lebensauskommen, da Bagen unter Kurfürst Sebastian von Mainz keinerlei öffentliches Amt im Staatsdienste bekleidet zu haben scheint.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse, als am 18. April 1555 Daniel aus dem Hause der Brendel von Homburg den Mainzer Kurfürstenstuhl bestieg. Derselbe stand mit Bagen annähernd in gleichem Alter²⁾. Dem scharfen Auge Daniels entgingen Bagen's Fähigkeiten keineswegs. Am 29. August 1555 nahm er denselben zu seinem Hofcaplan an³⁾. Ob Bagen diese Stellung bis zu seinem Lebensende bekleidete, steht nicht fest⁴⁾. Bagen besaß die Würde eines öffentlichen Notars, wozu ihn seine Rechtsstudien geeignet machten, und übte dieses Amt jedenfalls auch zu Mainz aus. Daniel benützte diese Stellung und ernannte Bagen zum kurfürstlichen Secretär im Kanzleramt. Es ist anzunehmen, daß diese Ernennung mit der eines Hofcaplans gleichzeitig erfolgte oder bald darauf eintrat. Damit war Bagen's Richtung als Staatsmann vorgezeichnet. Er war damals zwei- bis dreiunddreißig Jahre alt. Sein Vorgesetzter war der Kanzler Christof Matthias⁵⁾. Derselbe

1) Würdtwein, *Moguntia literata*. Ms.

2) Daniel war am 22. März 1523 geboren. Vgl. Joannis, *Rerum Mogunt.* I. S. 862.

3) Knobt a. a. O. S. 34.

4) Ein Mainzer Hofcaplan, Johann Tholmann, ward am 24. November 1563 Stiftsherr zu Aschaffenburg. Archiv des histor. Vereins für Unterfranken XXVI (1882), S. 266. Derselbe († 1566) ist in seinem Stift begraben. Ebend. S. 389. Daß jedoch Daniel zwei Hofcaplane zu gleicher Zeit hatte, ist nicht ausgeschlossen.

5) Matthias stammte aus Albersweiler. Er war Licentiat der Rechte und nach dem Tode des bisherigen Kanzlers Zacharias Piner I. U. D. dessen Nachfolger im Kanzleramt am 1. Dezember 1548 auf die Dauer von zehn Jahren geworden. Auf dem Reichstag von Regensburg 1555 war er als Vertreter des Kurfürsten Sebastian von Mainz anwesend. Sammlung der Reichsabschiede, ed. von Sendenberg III. S. 39. Er besuchte auch den Reichstag von Regensburg 1557 (ebend. III. S. 149), den Deputationstag zu Speier

ward Vagen's Gönner und scheint das Band inniger Freundschaft und geistiger Uebereinstimmung beide Männer lebenslänglich verbunden zu haben. Vagen weilte mit Matthias als „Maynzischer Secretari“ auf dem Reichstage zu Regensburg im Jahre 1557¹⁾. Da Kurmainz durch den Dombherrn Philipp von Coppenstein, den Kanzler Christof Matthias, den Peter Echter von Mespelbrunn, Amtmann zu Projelten, den Hans Leonhard Rottwitz von Aulendorf, Amtmann zu Klingenberg, und Georg Bohemus, Licentiat der Theologie, auf dem Regensburger Reichstage bereits vertreten war, wirkte Vagen mit dem Kanzler Matthias und dem Doctor Christof Welfinger als Vertreter des Bischofs Georg von Lüttich, was von dessen Geschäftsgewandtheit zeugt²⁾.

Im Jahre 1558 trug sich Kaiser Karl V. mit dem Gedanken, die Kaiserkrone zu Gunsten seines Bruders Ferdinand niederzulegen. Er sandte Abgeordnete, die Kurfürsten von dieser Absicht zu unterrichten. Daniel kam am 20. Februar 1558 nach Frankfurt a. M. mit 200 Reitern, die Ansicht des Kaisers zu vernehmen. In dessen Gefolge befand sich auch Vagen³⁾. Daniel billigte die Thronentsagung des Kaisers und erkannte am 14. März 1558 Ferdinand als Kaiser an⁴⁾. Nach üblicher Gewohnheit fertigte

1557 (ebend. III. S. 162), wirkte 1552 zu Weissenburg i. E. gegen das Vordringen des Königs Heinrich II. von Frankreich und war 1564 nochmals auf dem Regensburger Reichstage anwesend. Ueber die Weissenburger Sache vgl. Joannis a. a. D. I. S. 852, n. 2. Matthias starb unvermählt am 4. Februar 1567 und ward in der Stiftskirche zu Aschaffenburg beerdigt. Sein Grabdenkmal zeigte ihn als große Bildsäule, in der Rechten den Stab, in der Linken ein Buch mit der Inschrift: Christophoro Matthiae ab Albersweller I. V. Licent. Cancell. Mogunt. Viro germanae constantiae et integritatis Reverendiss. et Illustriss. D. D. DANIEL Archiepiscopus Mogunt. Princeps Elector benemerito hoc monumentum P. C. Obiit pridie Nonas Febr. an. 1567. Gudenus, Sylloge S. 546. Handexemplar des Verfassers mit handschriftlichen Notizen am Rande in meinem Besitz. Vgl. Archiv des histor. Vereins für Unterfranken zc. XXVI (1882), S. 355.

1) Sammlung der Reichsabschiede III. S. 180.

2) Ebend. III. S. 150. Georg von Oesterreich, seit 21. October 1525 Bischof von Brigen, resignirte 1538, seit 1539 Bischof von Valencia, 1544 bis 1557 Bischof von Lüttich.

3) Würdtwein, Moguntia literata. Ms.

4) Joannis a. a. D. I. S. 866.

Vagen als an den Verhandlungen Betheiligter auf Daniels Geheiß am Montag nach dem Sonntag Oculi oder 12. März 1558 ein Notariatsinstrument über die Thronentsagung des Kaisers an¹⁾).

Sofort nach der Bestätigung des Kaisers Ferdinand I. begannen Verhandlungen desselben mit den geistlichen Kurfürsten wegen Handhabung besserer Zucht bei dem Clerus. Mit Eifer nahm sich Erzbischof Michael von Salzburg der Sache an. Ferdinand schlug mit Schreiben vom 7. Juni 1558 aus Wien dem Kurfürsten Daniel vor, sich in dieser Sache mit den Kurfürsten von Trier und Köln zu benehmen. Daniel ersuchte beide Kurfürsten, einen Tag zur Berathung zu Bingen am 14. September mit Gesandten zu beschicken und ordnete seinerseits Domdecan Johann Andreas Mosbach von Lindensfels und den Kanzler Christof Matthias als Abgesandte dahin ab. Man beschloß, eine neue Berathung auf den 13. November in Worms zu halten und geeignete Vertreter dorthin zu entsenden. Daniel ersuchte den Michael Helbing, Bischof von Merseburg, um dessen Erscheinen oder wenigstens um dessen Mitwirkung in der Sache. Die beabsichtigte Berathung ward in der Folge von Worms nach Speier verlegt. Für Kurmainz waren anwesend: Michael Helbing, Georg Behem, Licentiat der Theologie, Simon Vagen, Secretär; für Trier: Georg Leonberg, Decan von St. Florin zu Coblenz, und Bartholomäus Latomus; für Köln: Weihbischof Johann und Doctor Johannes Schlotanus. Die Angelegenheit zerschlug sich jedoch durch das Nichterscheinen von Abgeordneten des Erzbischofs von Salzburg, weshalb die Berathung am 17. November 1558 nach Augsburg vertagt ward. Dort sollte der Reichstag zusammentreten²⁾).

Vagen war am 5. März 1558 zum Kurmainzer Hofrath vom Kurfürsten Daniel ernannt worden³⁾. Jedenfalls sollte dieses eine Anerkennung geleisteter Dienste sein. Vagen gehörte auch zu den Abgesandten des Mainzer St. Victorstifts, die anfangs 1559 dem Pfalzgrafen Richard die Nachricht und Beglückwünschung zu dessen Wahl als Propst dieses Stifts überbrachten⁴⁾.

1) Knobt a. a. D. I. S. 84.

2) Joannits a. a. D. S. 867.

3) Knobt a. a. D. S. 84.

4) Würdtwein, *Moguntia literata*. Ms. Nach dem Stiftsprotokoll von St. Victor. Ms. Richard dankte am 12. März 1559 für diese Ernennung von

Den Reichstag zu Augsburg hatte im Jahre 1559 Kurfürst Daniel persönlich besucht und den ersten Abschied desselben persönlich unterzeichnet¹⁾. Auch Bagen weilte als „Maynzischer Rath und Secretari“ auf diesem Reichstag als Vertreter des Ruprecht von Berg, Bischofs von Lüttich, mit dessen Abgeordneten Arnold von Buchholz dem Jüngern, Dompropst zu Minden und Domherrn zu Lüttich, sowie mit Christof Welsinger, Doctor der Rechte und fürstlich Straßburger Kanzler²⁾.

Am 3. September 1559 starb mit Philipp Grafen von Niened der Mannesstamm der Grafen von Niened aus. Dadurch fiel die Grafschaft Lohr in Franken als erledigtes Kurmainzer Lehen heim. Als Kurfürst Daniel von diesem Todesfalle Kunde erhielt, sandte er seinen Hofmeister Eberhard Nild von Collenberg, den Hofmarschall Johann Leonhard Rotwitz von Aulenbach, Peter Echter von Messelbrunn, Amtmann zu Dieburg, und den Secretär Simon Bagen zur Entgegennahme der Huldigung nach Lohr ab³⁾.

Im Jahre 1561 erfolgte die Niederlassung der Jesuiten zu Mainz. Kurfürst Daniel beabsichtigte, dieselben als Professoren an der Mainzer Hochschule, sowie in Religionsangelegenheiten seines Erzbisthums zu verwenden. Sein Rath Peter Echter von Messelbrunn, wie auch Bagen hatten ihm den Eifer der Jesuiten in den Erzbisthümern Köln und Trier für Jugenderziehung auf's günstigste geschildert, so daß Daniel die Niederlassung der Jesuiten auch für seinen Sprengel wünschte. Er ahmte hierin das Beispiel der Kölner und Trierer Kurfürsten, sowie des Herzogs Albrecht von Bayern nach, nachdem diese früherhin den Jesuiten bereits Niederlassungen in ihren Gebieten begründet hatten. Er erbat sich von dem Ordensgeneral P. Jacob Lainez zwölf Jesuiten für Gründung eines Collegs zu Mainz⁴⁾. Johann von Reidt oder Johann

Straßburg aus. Joannis a. a. D. II. S. 623. Richard war am 28. Februar 1559 zum Propst von St. Victor ernannt worden. Joannis a. a. D. II. S. 623. Er war auch Dompropst zu Mainz.

1) Sammlung der Reichsabschiede III. S. 176.

2) Ebend. III. S. 177. — Welche Beziehungen Bagen zu dem Bischof von Lüttich hatte, ist unbekannt. Die Sache zeigt aber das in Bagen gesetzte Vertrauen im besten Lichte.

3) Joannis a. a. D. I. S. 880, Note 1.

4) Ebend. I. S. 867—868.

Rhetius aus Köln richtete das Mainzer Colleg ein und lehrte dann nach Köln zurück¹⁾. Diese Niederlassung der Jesuiten zu Mainz geschah auf Daniels Kosten und bestand in einer Anstalt für Jugendunterricht als erste Verwirklichung der Pläne Daniels, da das spätere collegium principis electoris zu Mainz erst am 7. September 1568 gegründet wurde²⁾. Zur Wahl eines neuen Kaisers hatte Kurfürst Daniel die Kurfürsten zum Wahltag auf den 15. Juni 1562 nach Frankfurt a. M. zwar beschieden, den Tag aber auf den 20. October verlängert. Er selbst zog am 24. October mit dem zu wählenden Maximilian, Sohn des Kaisers Ferdinand I., in Frankfurt ein. Nachdem die Wahlverhandlungen am 29. October begonnen, langten am Tage darauf die Wurfürsten und die Abgesandten aus Köln an, die Absicht des Kaisers zu vernehmen. Albrecht, Herzog von Bayern, setzte solche auseinander, worauf die Berathungen in den nächsten Tagen begannen. Der Kölner Kurfürst war damals unbesetzt, da Kurfürst Gebhard von Köln am 2. November 1562 gestorben war. Deshalb gingen als Abgesandte an das Kölner Domcapitel Domdecan Johann Andreas Mosbach von Lindensfeld, Heinrich Niesel von Wellersheim, Vogt zu Gernsheim, und Simon Vagen nach Köln ab, das Domcapitel zu mahnen, die Wahl eines Kirchenfürsten zu beschleunigen. Vierzehn Tage Zeit waren dazu bestimmt. Kurfürst Daniel setzte den Kurfürsten mit Schreiben vom 17. November 1562 den 24. November als Wahltag an und ordnete den Domcustos Arnold von Buchholz, den Hofmeister Eberhard Rüd von Gollenberg und den Kanzler Christof Matthias nach Trier ab³⁾. Die Wahl Maximilians zum Kaiser fand statt. Vagen war ebenfalls zu Frankfurt anwesend und fertigte auf Geheiß Daniels ein Notariatsinstrument über diese Wahl und nachfolgende Krönung. Wilhelm Hoffmann

1) Hartzheim, Bibliotheca Colon. S. 196. Dasselbst steht jedoch falsch 1661 statt 1561.

2) Wagner, Geistliche Stifte. Rheinhessen. S. 491. Als Leiter des Mainzer Collegs kam im October 1561 P. Sambert Auer nach Mainz. Ihren Gottesdienst hielten die Jesuiten in der St. Christophskirche zu Mainz. Gudenus, Codex dipl. IV, 725. 726; Bodenheimer, Die St. Christophskirche zu Mainz S. 35. Erst 1577 erhielten die Jesuiten die bisherige Franziscaner-kirche zu Mainz angewiesen.

3) Joannis a. a. D. I. S. 869—870.

gab dieses Notariatsinstrument mit dem Titel: *Acta electionis ac coronationis Maximiliani II. imperatoris* heraus¹⁾.

Um diese Zeit schwebten Verhandlungen wegen Gestattung des Laienkelches und der Priesterehe in der katholischen Kirche. Das Trienter Concil hatte die Frage wegen Einführung der Priesterehe verworfen. Trotzdem fanden sich warme Befürworter derselben. Herzog Albrecht von Bayern, Kaiser Ferdinand I. und dessen Sohn Max II. glaubten darin eine wesentliche Hebung der Zucht des Clerus zu erblicken²⁾. Kaiser Ferdinand hatte im Jahre 1562 eine Berathung von Abgeordneten der Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier, des Erzbischofs von Salzburg und des Herzogs Albrecht von Bayern veranstaltet. Diese bildete eine neue Fassung der früher erwähnten Verhandlungen wegen Hebung der Kirchenzucht. Ferdinand holte auch Gutachten der Bischöfe Michael Helbing von Merseburg, des Julius Pflug von Raumburg, des Erzbischofs Friedrich Nausea von Wien, des Christof zu Wiener-Neustadt und des Georg Wicelius über die Priesterehe ein³⁾. Diese Männer bildeten damals die Hauptstützen der strengkirchlichen Partei.

An die Frage von Gestattung der Priesterehe reihte sich die des Laienkelches an. Am 27. Dezember 1562 hatte Kaiser Ferdinand von Freiburg i. B. aus brieflich die Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier um Sendung von Abgeordneten zur Berathung dieser Sache ersucht. Die Abgeordneten hielten eine Vorberathung, gingen auf die Sache ein und baten um Angabe von Ort und

1) Schunk, Beiträge, gibt III, 158 diesen Titel und als Herausgeber einen Johann Michael Hofmann an. Einen derartigen Druck konnte ich nicht in deutschen Bibliotheken erhalten. Der Verleger Wilhelm Hoffmann zu Frankfurt a. M. gab dagegen heraus: *Wahrhaftige Beschreibung der Erwählung Maximiliani, Königs in Böhmen u., zum Römischen König, geschehen zu Frankfurt am Main 1562 den 24. November.* Ein Abdruck steht in Lersner, *Frankfurter Chronik* I, 1. S. 166 f. Simon Bagen kommt unter den Anwesenden als „Simon Bag“ vor. Vgl. Lersner a. a. O. S. 185. Jedenfalls ist dieses Bagen's Arbeit, die von der eines gewissen M. Deuther, Frankfurt a. M. 1563. Quarto, 56 Blätter, schon dem Titel nach verschieden ist.

2) Weffenberg, *Kirchenversammlungen* IV. S. 129 f.

3) Bucholz, *Geschichte Kaiser Ferdinands*. VIII. S. 668.

Tag der Zusammenkunft. Als der Kaiser Wien bestimmte, gingen am 1. Juli 1563 Doctor Philipp Ader¹⁾ und Bagen nach Wien als Abgeordnete ab. Dort trafen dieselben mit dem Kölner Weihbischof Johann, dem Bartholomäus Latomus als Kölner, dem Christof von Lamberg, Dompfropst zu Salzburg, dem Felicianus Morbonus Predigerordens und dem Gervasius Fabricius I. U. D. und Rath als Salzburger, dem bayrischen Kanzler Thomas Widmann, dem Pfarrer Martin Eifengrein zu Ingolstadt und dem Ludwig Glengl als des Herzogs von Bayern Vertreter zusammen. Die Mainzer und Kölner Abgeordneten waren mehr gegen die Einführung der Priesterehe, als dafür, auch die Trierer hatten vielerlei Bedenken gegen dieselbe. Der kaiserliche Kanzler dagegen

1) Ader, latinisirt Agricola, stammte aus Mainz. Er war Doctor der Theologie, Canonikus des Liebfrauenstiftes zu den Staffeln zu Mainz, nach dem Tode des Dompfarrers Georg Neumann aus Würzburg, der seit 1549 die Stellung eines Vicars des heil. Kreuzaltars im eisernen Chor des Mainzer Domes versah, dessen Nachfolger hierin, dadurch Dompfarrer und Domprediger zu Mainz. Gudenus, Codex II. S. 757. Er bekleidete auch die Stellung eines Mainzer Universitätskanzlers, eines Decans von St. Peter und ward 1557 Rector der Mainzer Universität. Knobt a. a. O. S. 31. Am 27. October 1554 war er Decan der philosophischen Facultät zu Mainz geworden. | Ebend. S. 69. Ader war vorzüglich Theolog und in Staatsgeschäften sehr gewandt. 1554 gab er des Dompfarrers und Dompredigers Johann Wild (Ferus) Franziscanerordens († 1554) Schrift: Examen ordinandorum. Mainz. Octavo, heraus. Vgl. Bist. Jahrb. der Gbrresgesellsch. 1895. S. 566 Anm. Auch lieferte er 1572: Medina, Mich., ord. Francisc., Apologia Jo. Feri, in qua 67 loca commentariorum in Joannem, quae antea quidem calumniata fuerant, ex s. scriptura restituntur. Moguntiae apud Francisc. Behem 1572. Octavo. Ader half auch dem Johann zum Wege (a Via) an dessen Ausgabe der Postille Wils's in lateinischer Uebersetzung in den Jahren 1556 und 1557. Die Drucklegung erfolgte 1558 und 1559 mit dem Titel: Postillae sive conciones reverend. d. Joannis Feri. Mainz, Franz Behem 1558. Folio. Jahrb. der Gbrresgesellsch. 1895 S. 573. Ader scheint etwas älter als Bagen gewesen zu sein, war dessen Gönner und wie dieser ein Anhänger der strengkirchlichen Partei zu Mainz. Er starb am 16. März 1572. Ueber ihn vgl. Joannis II. S. 499—500. — Knobt a. a. O. S. 31. — Gudenus, Codex II. S. 756. — Mersaeus, Catalogus archiep. Coloniensium etc. 1580. S. 223. — Severus, Parochiae Moguntinae S. 8. — Schunk, Beiträge III. S. 420.

verfocht im Sinne des Kaisers die Einführung und betonte, die Ehe gebe doch dem Geistlichen beim Volke etwas Ansehen, ein unreiner Cölibat sei dagegen das, was den Clerus verhaßt gemacht. Anwendung von Strenge habe den Nachtheil, daß man nur Wenige finden oder behalten würde, die wahrhaft enthaltsam seien. Um an die Mainzer Abgeordneten zurückzukommen, soll Ader von Kaiser Ferdinand in Audienz empfangen worden sein und vor dem Hof am Tage der Himmelfahrt Christi gepredigt haben¹⁾. Die Anzeichnung der Audienz läßt sich auch für Bagen voraussetzen. Ader und Bagen bildeten zu Wien die Hauptstütze der mit der Einführung der Priesterehe nicht Einverständenen und sind als Diejenigen zu betrachten, die die Einführung in erster Linie hintertrieben. Eine Einigung brachten die Wiener Verhandlungen keineswegs, dieselben sehen eher wie eine vielstimmige Ablehnung des kaiserlichen Antrages aus.

In Betreff des Laienkelches ward beschlossen, eine Gesandtschaft an Papst Pius IV. zum Zwecke der Gestattung des Laienkelches zu senden. Man wahrte sich aber im voraus das Einverständniß der betreffenden Reichsstände bei der Einführung. Auch sollte die Gesandtschaft wegen der Verheirathung der Priester unterhandeln. Der Kaiser war von dem Ausgange der Wiener Verhandlungen wenig befriedigt, brach die Sache ab und vertröstete sich, daß im Laufe der Zeit noch weitere Anhänger der Priesterehe entstehen würden. Eine von deutschen Theologen verfaßte Denkschrift ging an den Papst und die Cardinäle ab, als bereits das Concil von Trient geschlossen war. Trotz der Bemühungen der Kaiser Ferdinand I. und Max II. verlief die Angelegenheit im Sande. Am 14. August 1563 hatte Ferdinand an Kurfürst Daniel geschrieben, er möge mit den anderen Betheiligten wegen der Priesterehe sich benehmen und sowohl wegen des Laienkelches, als der Priesterehe sich an den Papst wenden. Auch bei anderen betrieb Ferdinand die Sache. Daniel sagte eine neue Zusammenkunft zur Berathung mit den Kurfürsten von Köln und Trier nach Koblenz auf den 6. Dezember 1563 an. Dort erging der Beschluß, da die Sache hochwichtig sei, die Suffraganbischöfe dieser drei Erzbisthümer zu

1) Knobt a. a. D. S. 31. — Joannis a. a. D. II. S. 499—500. — Gudenus, Codex II. S. 757—758.

Rath zu ziehen¹⁾. Dieses Resultat ward dem Kaiser mitgetheilt. Derselbe sandte einen Gesandten an den Papst. Letzterer gestattete durch Schreiben vom 16. April 1564, den Laienkelch zu reichen. Auch an Kurfürst Daniel war an gleichem Tage ein Schreiben des Papstes ergangen, das die Erlaubniß enthielt, dem Volk der Mainzer Diöcese das Abendmahl unter beiden Gestalten zu reichen²⁾. Zu Mainz scheint man von dieser Erlaubniß keinerlei Gebrauch gemacht zu haben; von einer Einführung des Laienkelches im Mainzer Erzsprengel ist nichts bekannt. Auch mit der Priestererehe blieb es beim Alten. Kurfürst Daniel scheint aber entschiedener gegen das Concubinat der Priester vorgegangen zu sein, da Papst Pius IV. am 24. Januar 1566 Daniels Vorgehen in Sachen der Religion belobte und denselben aufforderte, die verdorbenen Sitten der Geistlichkeit zu verbessern³⁾, auch sich am 17. Juni 1566 bei Daniel für dessen Einschreiten gegen das Concubinat der Geistlichkeit verwendete⁴⁾. In Daniels Kreisen kannte man die Tragweite der Einführung der Priestererehe zu gut, und wollte lieber durch Beaussichtigung der Sitten des Clerus vorhandene Uebel aus sich bessern, als solche gegen die alte Tradition verstoßende Neuerungen einführen. Zu Daniels Kreisen gehörte Bagen, dem jedenfalls auch hierin eine gewisse Beeinflussung eignet. Offenbar war es bei Daniel das Gefühl der Anerkennung gegen Bagen, daß er denselben zu unbekannter Zeit zum kaiserlichen Hofrath zu Wien vorschlug und seinen Wunsch auch durchsetzte, da Bagen im Jahre 1564 kaiserlicher Hofrath ward, wie auch dessen Grabinschrift angibt⁵⁾.

Im Jahre 1566 ward Bagen zum Rector der Mainzer Hochschule als Nachfolger des Ludwig Ebersheim, genannt Carpentarius,

1) Joannis a. a. D. I. S. 872—873.

2) Ebd. S. 873. — Gudenus, Codex IV. S. 709. Die Wiener und Koblenzer Verhandlungen besitzt das k. k. Staatsarchiv zu Wien unter dem Titel: Acten, was in causa religionis sonderlichen der zweier Puncte halben: Communio sub utraque etc. und Priestererehe wegen durch kaiserl. Majestät auch geistl. Churfürsten x. zu Coblenz und Wien fůrgangen x. 1562—1564. Bgl. Geschichtsblätter für die mittelhhein. Bisthümer S. 242.

3) Gudenus, Codex IV. S. 713.

4) Ebd. IV. S. 716.

5) Würdtwein, Moguntia literata. Ms.

ernannt. Das Verzeichniß der Wohlthäter und das Rechnungsbuch der philosophischen Facultät zu Mainz führen ihn als Rector auf¹⁾. Zu unbekannter Zeit war er auch Kanzler der Mainzer Hochschule geworden.

Bagen besuchte mit Johann Andreas Rosbach von Lindensfels, Mainzer Dompropst und Rämmerer, Hans Leonhard Rotwiz von Aulendorf, Amtmann zu Orb und Hausen, Doctor Philipp Wolf von Rosenbach²⁾ und Licentiat Andreas Erstenberger als Mainzer Abgeordnete den Reichstag zu Regensburg im Jahre 1567 und unterschrieb dessen Verhandlungen für Kurfürst Daniel. Er heißt in denselben: „Simon Bagen auf diesem Reichstag Canzler Amptsverwalter“³⁾. Diese Ernennung hing mit dem Ableben des Mainzer Kanzlers Christof Matthias zusammen. Warum Bagen als Liebling Daniels nicht Nachfolger des Matthias in der Kanzlerwürde ward, ist unbekannt. Die Stellung erhielt Christof Faber⁴⁾.

Auch auf dem Kreistag zu Erfurt 1567 spielte Bagen als Abgeordneter Daniels mit Hans Leonhard Rotwiz von Aulendorf, Caspar Berlepsch, Statthalter des Eichsfeldes, und Philipp Wolf von Rosenbach als „Canzler Amptsverwalter“ eine Rolle⁵⁾. Gegen Mitte des Monats Januar 1568 fand zur Verathung verschiedener Reichsangelegenheiten eine Tagelagung zu Fulda statt. Kurfürst

1) Knobt a. a. O. S. 84.

2) Philipp Wolf von Rosenbach ward Mainzer Kanzler am 27. Februar 1584 unter Kurfürst Wolfgang von Mainz; er bekleidete auch 21 Jahre lang die Würde eines Mainzer Hofraths. Er starb 1601 und ward in der Pfarrkirche von St. Emmeran zu Mainz beerdigt. Vgl. Gudenus, Sylloge S. 549. Von Rosenbach rührt eine Arbeit über Mainzer Geschichte, betitelt Indiculus, her. Dieselbe scheint verloren zu sein. Rosenbach war Professor des geistlichen Rechts zu Mainz und Inhaber der Aschaffenburgers Doctoralpründe. Vgl. Archiv des histor. Vereins für Unterfranken u. XXVI (1882), S. 260.

3) Sammlung der Reichsabschiede III. S. 260.

4) Christof Faber ward 1564 Mainzer Hofrath und auf Sonntag Reminiscere 1568 Mainzer Kanzler, welche Würde er im Januar 1584 aufgab, worauf der oben genannte Philipp Wolf von Rosenbach folgte. Faber wirkte 1584 als Rechtsvertreter von Kurmainz am Hofgericht, wurde 1587 kaiserlicher Hofrath und Bistator der Kammer. Er starb 23. März 1604 zu Mainz und wurde in der Emmerankirche zu Mainz am 25. März 1604 begraben. Vgl. Gudenus, Sylloge S. 548.

5) Sammlung der Reichsabschiede III. S. 274.

Daniel entsandte auf dieselbe als Vertreter den Dompropst Johann Mosbach von Bindenfels, den Simon Vagen, Stifths Herrn von St. Peter und Viceskanzler, den Johann Leonhard Rotwiz von Mullenbach, Amtmann zu Hausen, und den Balthasar Sax I. U. D., seine Rätthe¹⁾.

Unter Kaiser Max II. fand 1569 ein Reichsdeputationstag zu Frankfurt a. M. statt. Mainz beschickte denselben mit dem Kanzler Christof Faber²⁾. Vagen war nicht anwesend. Zu den Verhandlungen war als kaiserlicher Commissarius auch Bischof Marquard von Speier geladen. Da dieser leidend war, weilte dessen Leibarzt Jacob Theodor von Bergzabern, genannt Tabernaemontanus³⁾, nahezu neun Wochen zu Frankfurt a. M. bei Bischof Marquard. Um die nämliche Zeit lag Vagen zu Mainz krank darnieder. Kurfürst Daniel war für Vagen's Gesundheit besorgt und bat deshalb den Bischof Marquard um die Gefälligkeit, den Jacob Theodor nach Mainz zu senden und dem Vagen ärztlichen Beistand angedeihen zu lassen. Marquard gewährte diese Bitte. Theodor kam nach Mainz und blieb etliche Tage bei Vagen. Ueber die Krankheit desselben verlautet nichts. Zu Mainz lernte Theodor den Philipp Brendel von Homburg kennen und behandelte denselben ebenfalls. Philipp war Vicedom der Stadt Mainz und des Kurfürsten Daniel Bruder⁴⁾. Es ward demselben der Gebrauch des Stahlwassers zu Langenschwalbach gerathen, da Philipp an Magenschmerzen litt. Theodor reiste von Mainz wieder nach Frankfurt zu Bischof Marquard, sollte aber nochmals zu Vagen nach Mainz zurückkehren⁵⁾. Ob dieses erfolgte, ist unbekannt. Vagen

1) Joannis a. a. D. I. S. 876 Note †.

2) Sammlung der Reichsabschiede III. S. 285.

3) Ueber Jacob Theodor vgl. meinen Aufsatz im Centralbl. für Bibliothekswesen ed. Hartwig 1897. S. 84—104.

4) Philipp Brendel entsagte seiner Vicedomwürde 1572 und starb am 6. Juni 1573, beerdigt in der Stiftskirche zu Aschaffenburg. Vgl. Gudenus, Codex I. S. 946. Die Grabinschrift im Archiv des histor. Vereins für Unterfranken XXVI (1882), S. 355 abgedruckt.

5) Neuw Wasserſchay, das ist: Aller Hehlſamen Metallischen Minerischen Bäder vnd Waſſer, ſonderlich der new erfundenen Sauerbrunnen zu Langenſchwalbach in der Riber Graffſchafft Ragennelenbogen gelegen ꝛc. Durch Jacobum Theodorum Tabernaemontanum, Der Arzney Doctor vnd Stattarzt

erlag seinem Leiden am 5. Juni 1569 zu Mainz und ward im Kreuzgang des Mainzer Domes beigesetzt. Sein Grab zierte eine gegossene Erzplatte mit der Inschrift:

Reverendo et virtutum doctrinaeque ornamentis conspicuo viro,
D. Simoni Bagen, ecclesiarum. S. Petri, S. Victoris et B. Virginis ad gradus Mog. ac D. Gereonis Coloniae collegiatarum canonico, huius basilicae regio praebendario ob singularis ingenii dotes, rerumque bene gestarum pulcritudinem Caesar. Mai. et archiep. Mog. a consiliis eiusque secretario et vicecancellario frater superstes amoris ergo posuit.

QVinta Dies IVnII perfregit filLa SIMonIS
anno aetatis XLVII. R. I. S. P. 1).

Im Jahre 1733 ward diese Gussplatte von Dieben gestohlen, als Tafel zwar wiederhergestellt und auf den früheren Platz gebracht, ging dieselbe durch Abreißen und Zerbrechen in der Folge zu Grunde²⁾. Von Bagen's Grab ist nicht einmal mehr die Stelle bekannt.

Bagen war Stiftsherr von St. Peter, St. Victor und Liebfrauen zu den Staffeln zu Mainz, ohne daß sich näher feststellen ließe, wann er diese Pfründen erlangt habe. Zu unbekannter Zeit war er auch Stiftsherr zu St. Gereon zu Köln und bekleidete die sogenannte Königspründe am Mainzer Dom³⁾. Der Inhaber derselben, die der Kaiser zu vergeben hatte, folgte als regius praebendarius im Rang unmittelbar nach den Domherren⁴⁾. Jedenfalls war die Vergabung dieser Pfründe an Bagen dem Einflusse des Kaisers Ferdinand I. oder Max II. zuzuschreiben. Bagen's Einkommen aus seinen Stellungen muß ein beträchtliches gewesen sein. Nebstdem war er kaiserlicher und Kurmainzer Hofrath, Vicekanzler oder Kanzleramtsverweser seit 1567, Rector der Mainzer

der freien Reichstatt Wormbs. Frankfurt a. M. 1581. Octavo. Vgl. v. b. Sinde, Die Nassauer Brunnenliteratur. Wiesbaden 1888. S. 24—25. Ueber die Sache Centralbl. f. Bibliothekswesen. 1897. S. 85—86.

1) Gudenus, Sylloge S. 547. — Knobt a. a. D. S. 85 (abweichend). — Gudenus, Codex II. S. 891.

2) Handschriftliche Bemerkung des Gudenus in dessen Handexemplar der Sylloge.

3) Gudenus, Codex II. S. 730.

4) Ebend. II. S. 730.

Hochschule 1566 und zeitweise auch deren Kanzler¹⁾. Alle diese Ämter und Ehrenstellen lassen den Bagen als gewandten, vielseitigen und beliebten Mann erscheinen. Das Vertrauen des Kirchenfürsten Daniel besaß er in solchem Maße, daß derselbe fast nichts ohne Bagen's Rath unternahm²⁾. Bagen's Kränklichkeit scheint verhindert zu haben, daß er nach des Matthias Tod 1567 die Kanzlerstelle erhielt. Ein früher Tod brach Bagen's Thätigkeit ab. Derselbe stand zu den einflußreichsten Männern seiner Zeit zu Mainz in Beziehungen. Abgesehen von den Kanzlern Matthias und Faber, gehörte des Kirchenfürsten Bruder Philipp zu dessen Freunden. Philipp von Stockheim, Vicedom und Hofmeister zu Mainz unter Daniel³⁾, war Bagen's Geistesverwandter und Freund und eine der regsten Stützen der streng kirchlich gesinnten Mainzer Hofpartei. Hierzu gehörte auch Conrad Diether Weidmann aus Alzei⁴⁾. Er war nebst dem Pfarrer von St. Emmeran, Johann zum Wege (a Via)⁵⁾, und dem genannten Philipp Wolf von Rosenbach mit Bagen enge befreundet.

1) Knobt a. a. O. S. 35.

2) Ebend. S. 34.

3) Philipp von Stockheim war bereits 1538 Affessor des Mainzer Hofgerichts, 1539 Amtmann zu Olm und Algesheim, 1544 Mainzer Vicedom. Letztere Stellung behielt er gegen sonstigen Gebrauch bis an sein Lebensende. Er ward in der Remorie des Mainzer Domes beerdigt. Sein Grab erhielt diese Inschrift: Cum nobilis ac validus Philippus de Stockheim post prius hand segniter gestam in Olmena et Algesheim praefecturam, vicedominum huius civitatis ac iudicem curiae, tempore regiminis trium archiepiscoporum ac electorum principum Moguntinensium, videlicet Alberti, Sebastiani et Danielis ad viginti tres usque annos non minori gravitate ac fidelitate quam recta rerum abministratione laudabiliter egisset, tandem deo creatori suo animam pie offerens ex hac luce migrat die XI. Septembris anno virginiei partus 1564. Gudenus, Codex I. S. 946 und II. S. 872.

4) Er war Affessor am Mainzer Hofgericht, Doctor der Rechte, 1549 Mainzer Abgeordneter auf dem Reichstage zu Augsburg und 1563 Rector der Mainzer Hochschule. Knobt a. a. O. S. 33. Ueber seine Beziehungen zum Pfarrer Johann zum Wege an St. Emmeran zu Mainz vgl. Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft. 1895. S. 565—566. Ob er der in den epistolae obscurorum virorum mehrfach verspottete Weidmann ist, bleibt noch zu untersuchen.

5) Ueber ihn meinen Aufsatz im Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft 1895. S. 565—575.

Bagen gehört zu den Männern der Gegenreformationszeit derjenigen Richtung, welche vorhandene Mißstände in der Kirche erkannten und abzustellen sich beileigten, aber mehr auf Verbesserungen von innen heraus, als scharfe Neuerungen unter Einreißen der alten Gepflogenheiten anstrebten. Entschiedenheit mit Mäßigkeit gepaart, aber nicht einseitiger Fanatismus gegen den Gegner, kennzeichnen auch Bagen's Weg. Sein Wirken als Mainzer Staatsmann sichert ihm in der Mainzer, sein Auftreten zu Wien in Sachen der Priesterehe in der Kirchengeschichte eine ehrenvolle Stellung¹⁾.

XIII.

L i t e r a t u r.

Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt von Dr. Joseph Grimm, weiland b. geistl. Rath und f. o. ö. Professor der Theologie an der Universität Würzburg. Dritter Band (= Das Leben Jesu. Vierter Band). Zweite Auflage besorgt von Dr. Joseph Zahn, Subregens des bischöflichen Priesterseminars zu Würzburg. Mit bischöflicher Approbation. Regensburg, Pußet 1897. VIII, 671 S. M 5.

Nachdem es dem am 1. Januar 1896 vereinigten, hochverdienten und hochgerühmten ‚Geschichtschreiber Jesu‘ nicht vergönnt war, sein Lebenswerk zu vollenden — Grimm's Manuscript für den noch ausstehenden 7. (Schluß-) Band reicht nur vom Antritt des Kreuzweges bis zur Einführung in die Scene des Ecce Mater, ohne Vorarbeiten für das Weitere —, wurde Zahn mit der Fortführung des „Lebens Jesu“ betraut. Wie glücklich diese Wahl war, stand für alle, die ihn kennen, von vornherein fest, und die vorliegende Neuauflage des 4. Bandes bekundet für Jedermann Zahn's innige Geistesverwandtschaft mit Grimm und seine hervorragende Befähigung für eine gute Lösung der opfermuthig über-

1) Ueber Bagen vgl. Knobt a. a. O. S. 34—35. — Gudenus, Sylloge S. 546—547. — Eftor, J. G., Neue kleine Schriften. Marburg 1761. I. S. 167. — Joannis a. a. O. an verschiedenen Stellen. — Gudenus, Codex II. S. 730 u. 891.

nommenen schwierigen Aufgabe. Im Vorwort S. VIII bemerkt J.: „Mit Rücksicht auf diese Hauptarbeit (die Fertigstellung des Schlußbandes) konnte bei der vorliegenden Neuauflage des vergriffenen vierten Bandes kaum eine wesentliche Umarbeitung in Betracht gezogen werden. Gewiß würde ich ohnehin der Pietät gegen den Autor und den Wünschen der Leser wenig entsprochen haben, wenn ich die Eigenart der Darstellung Grimm's verwischt hätte. Mehrfach aber wurde mir der Wink gegeben, stilistische Härten zu beseitigen und manche Ausführung kürzer zu fassen; ich habe versucht, diesem nicht unberechtigten Wunsche einigermaßen Rechnung zu tragen...“ Der „Versuch“ erscheint vorzüglich gelungen. Man vergleiche nur eine beliebige Partie der neuen Auflage mit dem entsprechenden früheren Texte und man wird staunen, wie fleißig und wie geschickt stilistische Verbesserungen vorgenommen wurden, ohne die originellen Vorzüge des Grimm'schen Stiles anzutasten. Die kürzere Fassung mancher Ausführung ist nur zu billigen und J. hätte getrost hierin noch weiter gehen können, natürlich nur am rechten Platz; in vielen Abschnitten möchte ich auch nicht ein Wörtchen aus der anmuthenden Darstellung des Meisters vermissen. Recht löblich und dankenswerth sind die durch ein Sternchen (*) gekennzeichneten Zusätze des Herausgebers. Ich zähle deren in den Anmerkungen gegen 40 mit etwa 270 Druckzeilen. Sie enthalten theils erwünschte Erläuterungen, theils lichtvolle Citate aus alten und neuen Commentaren, auch aus den liturgischen Büchern der Kirche, theils, was ich besonders anerkennen möchte, Bemerkungen über abweichende Meinungen Anderer mit Literaturangaben. Mit peinlicher Sorgfalt sind die Citate Grimm's controlirt und richtig gestellt, ebenso die Verweisungen auf die II. statt auf die I. Auflage der früheren Bände bezogen worden. Nach all dem Gesagten ist von J. eine treffliche Bearbeitung des Schlußbandes zu erwarten! Dessen mag sich jeder Freund Grimm's und seines „Lebens Jesu“ freuen, am meisten aber hat Ursache, sich darüber zu freuen, sein Nachfolger im akademischen Lehramte. Selbstverständlich muß es mir eine Herzenssorge sein, daß meines berühmten Vorgängers großes Lebenswerk in würdiger Weise vollendet wird. Daß J. diese Aufgabe auf sich genommen und mit aufopfernder Hingebung, wissenschaftlichem Ernste, pietätvoller Sorgfalt sie möglichst bald zu lösen sucht, erfüllt mich mit Freude

und mit Dank. Hätte J. die mühevollen Arbeit abgelehnt, so hätte ich eine etwaige ehrende Aufforderung der Verlags-handlung nicht abweisen können, aber dann wäre die Ausarbeitung des Schlußbandes auf Jahre hinaus verzögert worden, besonders aus zwei Gründen. Zum Ersten bin ich auf Anregung Grimm's hin seit Jahren mit anderen Studien beschäftigt und möchte diese weiter verfolgen, um das (vollendet gedachte) Lebenswerk meines Lehrers und Vorgängers in gewissem Sinne fortzusetzen — durch Lieferung einiger Vorarbeiten zu einem wissenschaftlichen „Leben Pauli“; für ein solches fehlt zur Zeit die wissenschaftliche Grundlage, die nur aus der Klarstellung des geschichtlichen Inhaltes des Galaterbriefes zu gewinnen ist. Sodann würde ich zufolge meiner individuellen Geistesrichtung nicht wagen, über einen Abschnitt des Lebens Jesu zu schreiben, ehe ich selbst die Evangelienfrage gründlich untersucht und eine feste Grundlage gewonnen hätte, um auf eigenen Füßen zu stehen. Wer weiß, wie viele Jahre darüber vergingen? J. dagegen hat — was in diesem Falle das einzig Richtige war und was er in vollster Ueberzeugung thun konnte — zum Zwecke der Vollendung des Grimm'schen Werkes sich kurzweg auf Grimm's Standpunkt in der Evangelienfrage gestellt, nachdem Grimm selbst diesen seinen Standpunkt in seiner „Einheit der Evangelien“ als einen streng wissenschaftlichen begründet hat. Und so ist J. in der glücklichen Lage, den Schlußband schon für das laufende Jahr in Aussicht stellen zu können (Vorwort S. VIII). Gebe Gott ein vorzügliches Gelingen!

Würzburg.

Dr. B. Weber, Prof. der neuest. Exegese.

Der Prophet Elias, seine Sendung zur Belebung des Glaubens, Predigten über die Bedeutung des Glaubens für das gesellschaftliche Leben von Weihbischof Hermann Joseph Schmitz, Doctor der Theologie und des Kirchenrechts. Altn, Heinrich Theissing 1897. 80. XI, 164 S.

„Oberpfarrer Dr. Schmitz aus Grefeld hat in unserm Dom eine Reihe von Predigten gehalten. Sie waren ausgezeichnet durch einen großen Reichthum biblischer Bilder.“ Mit diesen Worten beschrieb mir einmal den genannten Kanzelredner einer der hervorragenden Theologen und Redner unserer Zeit im katholischen Deutschland, welchem der Geist aus den Augen bligte, der mit seiner klangvollen Stimme, dem lebendigen Vortrag, der souveränen

Würde, mit welcher er sein Thema zu behandeln pflegte, endlich durch den tiefen Inhalt seiner Worte die Zuhörer regelmäßig fesselte und in höhere Regionen emportrug. Es war der hochselige Prälat und Domdecan Dr. Heinrich von Mainz. In welchem Maße das Studium der hl. Schrift die gedruckten Predigten des Trefelder Oberpfarrers, nämlich seine Vorträge über die acht Seligkeiten des Christenthums und das ihnen entgegenstehende Programm der Socialdemokratie, sowie seine Conferenzen über das Buch Tobias, durchdringt und beherrscht, habe ich seiner Zeit in dieser Zeitschrift hervorgehoben (Katholik 1891. I, 567; 1892. II, 188). Unterdessen ist der Verf. dieser beiden Predigtsammlungen zur bischöflichen Würde erhoben worden und in seinem Wappen steht der Spruch: *Malleus verbum Dei*. Treu demselben, entsprechend dem apostolischen Worte (Apg. 6, 4): „Wir aber werden bei dem Gebete und dem Dienste des Wortes verharren,“ in Nachahmung des paulinischen Beispiels (1 Cor. 9, 16): „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde,“ endlich eingedenk der tridentinischen Vorschrift, daß die Verkündigung des Evangeliums zu den vornehmlichsten Pflichten der Bischöfe gehört, läßt der hochwürdigste Herr sich den Dienst am göttlichen Worte mit größtem Eifer angelegen sein. Das katholische Volk hat ein Recht darauf, das Wort Gottes aus dem Munde seiner Bischöfe zu vernehmen. Wird diesem Rechte seitens der Prälaten stattgegeben, dann ist es um die Kirche des Herrn wohl bestellt.

Auch obige Sammlung von Conferenzen über den Propheten Elias ist aus Vorträgen entstanden, welche der gelehrte Kanzelredner in der Kirche St. Maria Himmelfahrt zu Köln, die zugleich das Gotteshaus des erzbischöflichen Priesterseminars ist, in der Fastenzeit 1897 gehalten hat. Die Titel der einzelnen Predigten lauten: 1. Die Anschauungen des Glaubens im gesellschaftlichen Leben. 2. Die Bedeutung der Ehe. 3. Die Bedeutung des Gebetes. 4. Der Glaube an die Vorsehung Gottes. 5. Die Folgen der Sünde. 6. Die Entscheidung. 7. Die Nahrung des übernatürlichen Lebens — alles mit Bezug auf das gesellschaftliche Leben.

Aus der Vorrede erfahren wir, daß in unserer Zeit nur der Engländer Charles B. Garfide den Propheten Elias in der ange deuteten Richtung behandelt hat. Um so größer war die geistige Arbeit, welche Weihbischof Schmitz einsetzen mußte, um uns dieses

prächtige Weihnachtsgeschenk machen zu können. Wie die ältesten Irrthümer auf dem Gebiete der Philosophie sich in den modernen außerkatholischen Systemen wiederholen, so bieten auch die geistigen und sittlichen Zustände im Reiche Israel zur Zeit des Elias eine überraschende Ähnlichkeit mit der Lage der modernen Gesellschaft. Was damals Elias leistete, gewährt heute die katholische Kirche. Nach diesen beiden Richtungen hin beleuchtet der Verf. die Mittheilungen der Bibel im dritten und vierten Buche der Könige über Elias, sowie dessen inhaltschwere Charakteristik im Buche Jesus Sirach. Ich möchte ihn mit einem ebenso scharfsinnigen und unermüdbaren, wie glücklichen Schatzgräber vergleichen, welcher, in die aurifodina der Bibel hinabsteigend, deren kostbare Kleinodien an's Tageslicht fördert. Seine Doctrin ist sicher und zuverlässig, seine Beweisführung klar, seine Sprache edel und mit jenem Aroma angefüllt, welches der eifrigen Lectüre der hl. Schrift entsteigt. Dabei steht er mitten im Leben, dessen Schäden er genau kennt, aber zugleich nach dem Vorgehen eines umsichtigen Arztes mit zarter Hand berührt. Bei Behandlung des Uebels der Mischehen wäre eine kurze statistische Mittheilung auf Grund der Acten des General-Bicariats in Köln über die erschreckliche Zunahme desselben meiner Auffassung nach von großer rednerischer Wirkung gewesen. Auch hätte man sich eine kräftigere Zurückweisung der „bürgerlichen Ehe“ gewünscht. Denn auch die „bürgerliche Ehe“ des neuen deutschen Civilgesetzbuches ist ihrer innersten Wesenheit nach um keines Haares Breite von der Civilehe des Code Napoleon verschieden.

An lebhaften Detailschilderungen, Seelengemälden, tief sinnigen Auffassungen der Natur und ihrer Symbolik ist die Schrift sehr reich. In dieser Beziehung hat mich das tiefempfundene Bild von der Wittve von Sarepta namentlich angesprochen. An vielen Stellen weiß der Herr Weihbischof uns landschaftliche Schönheiten, wie z. B. den Karmel, als Pilger des heiligen Landes mit der Lebendigkeit eines Augenzeugen zu schildern. Kurzum: die schöne Arbeit verdient die eingehendste Beachtung aller Kanzelredner. — Ein treffliches Sachregister erleichtert den Gebrauch. Der Druck ist genau. Doch wird S. 12 Lactantius irrtümlich „heilig“ genannt und S. 92 steht Ecuasez l'infame statt Écrasez l'infame.

A. Wellesheim.

Geschichte des Idealismus von Otto Willmann, Dr. phil., Professor der Philosophie und Pädagogik an der deutschen Universität in Prag. Dritter Band: Der Idealismus der Neuzeit. Braunschweig, Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn 1897. 961 S. M 13.

Idealismus bezeichnet O. Willmann als jene Denkrichtung, bei welcher mittelst der idealen Principien: der Idee, des Maßes, der Form, des Zweckes, des Gesetzes, das Verhältniß des Göttlichen zum Endlichen, des Seins zum Erkennen, der natürlichen zur sittlichen Welt bestimmt wird. Als Vertreter des Idealismus der Neuzeit kommen dann jene Denker in Betracht, welche, an Pythagoras, Platon, Aristoteles, Augustinus anschließend, das Erbe der antichristlichen, auf jene idealen Principien gebauten Philosophie fortführten. Diesen Männern geht der Verf. liebevoll nach, sie vertreten die Continuität der Gedankenarbeit.

Zwischen der Scholastik und der mit Bacon und Descartes anhebenden neueren Philosophie setzen die gangbaren Geschichtsdarstellungen eine Uebergangsperiode, in welcher der neue Geist sich in vielen widersprechenden, unklaren, der Einheit entbehrenden Gedankengestaltungen emporzurichten sucht. Demgegenüber zeigt nun O. Willmann, wie neben diesen planlos tappenden, neuen Versuchen ein besonnenes, maßvolles Schaffen in den von der Scholastik vorgezeichneten Bahnen ununterbrochen weiter arbeitet, die neuen Anregungen der Zeit benutzend, ohne die alten Traditionen preiszugeben. Was eine besangene Geschichtschreibung gern in Nebel verhüllt, aus dem in dunklen Abriß nur die Berggipfel ragen, entschleiern sich als eine weite, fruchtbringende Landschaft dem, der die Stromkarte des Idealismus zu Grunde legt. Ihr folgend, bespricht der Verf. eingehend den Pythagoräismus der Uebergangsperiode und legt den befruchtenden Einfluß dar, den derselbe auf Mathematik (Zahlenlehre und Logarithmen) und Astronomie (Kopernikus und Kepler) ausgeübt hat.

Uebersaus interessant sind auch die Nachweise vom Fortwirken des Platonismus und den Anregungen, die er der Wissenschaft bot. Eines der fruchtbarsten Principien der neueren Mathematik, das Princip der Analysis, ist platonischen Ursprungs. Der christliche, von den falschen Zeitströmungen unbeirrte Aristotelismus, dessen Kern die thomistische Lehre, fand besonders eine Stätte bei den geistlichen Orden, namentlich den Jesuiten, und

eine stattliche Reihe von Forschern macht der Verf. namhaft, die man in sonstigen Darstellungen der Philosophie vergeblich sucht. Bedeutsam und fruchtbringend war der Einfluß des Aristotelismus auf die Gesellschafts- und Rechtslehre der Zeit, auf Poetik und Grammatik und auf die beschreibenden Naturwissenschaften. Wo eine Abweichung gegen die mittelalterliche Schulform bestand und ein Streben, eine christliche Speculation von neuer Form zu suchen, da bot sich die Frische und Unmittelbarkeit des hl. Augustinus als Grundlage dar. Die Stätte der augustinischen Denkrichtung ward Frankreich; im Orden der Dratorianer erhielt er eine corporative Vertretung und schulmäßige Gestaltung.

Gedankenbildungen, welche mit der Tradition willkürlich schalten oder ihrer entrathen zu können glauben, sind nicht vom Geist der ächten Weisheitslehre geleitet und darum auch nicht der Aufgabe gewachsen, die idealen Principien zu hüten und auszubauen. Das gilt schon von den Systemen eines Descartes und Leibniz. Sie suchen die idealen Principien zwar festzuhalten, ziehen sie aber herab durch Verschmelzung mit fremdartigen Elementen; sie fühlen das Gewicht der speculativen Probleme, vermögen sie aber bei der Forderung ihres Verhältnisses zur Religion und bei dem ungenügenden Zusammenhang mit der Philosophie der Vergangenheit nicht in der idealen Höhe zu halten, die sie bei den christlichen Denkern eingenommen hatten.

In weit höherem Grade aber trägt den Stempel der Unächtheit, was Spinoza und die Engländer zu Tage förderten. Ersterer verwirft die idealen Principien, weil sie der Autonomie des Subjects Abbruch thun. Der Wissenschaft borgt er nur die Larve ab, unter der mathematischen Methode verbirgt sich die Willkür, die von dem tendenziösen Charakter seines Philosophierens und seiner lüdenhaften Vorbildung herrührt. Die Engländer meiden wenigstens den falschen Schein, sie subjectiviren unbefangen das Ideale und geben die wissenschaftliche Form preis, die Sophisten des 18. Jahrhunderts. Grundlagen sind die alten Irrthümer des Nominalismus und Monismus, Nebenschößlinge der antiken Philosophie und incorrecte Mißbildungen der mittelalterlichen. Daß man gerade diese Systeme als Idealismus der Neuzeit bezeichnet, ist ein seltsamer Wechsel der Terminologie, dessen Erklärung in der Geschichte des Wortes Idee zu finden ist, das schon

früh objectiv und subjectiv Bedeutung annahm. Diese nominalistischen Systeme können nur als falscher, unächter Idealismus bezeichnet werden, aus ihm stammen die falschen Ideale, welche die Zeit beirren und schließlich der Revolution entgegenführen. Ihre Pfahlwurzel aber liegt in der kirchlichen Neuerungs-sucht des 16. Jahrhunderts. Was in der Subjectivirung der idealen Principien seine Vorgänger geleistet, das alles faßt Kant zusammen, ergänzt es und stützt es durch neue Begriffe; er wurde eine historische Größe, nicht weil er die alte Trias, Wahrnehmen, Denken und Streben, erneuerte, sondern weil er dem die Zeit erfüllenden Autonomismus eine speculative Gestalt gab, welche die Wortführer desselben freudig überraschte. Die Zurückführung der sittlichen Ideen als Postulate wird als ein Scheinmanöver und sophistisches Blendwerk gekennzeichnet, das allerdings die Zeitgenossen täuschte. Ein eigenes Kapitel beschäftigt sich mit der Kant'schen Methode des Forschens und erweist sie als durch und durch unwissenschaftlich. Die Weisheit ist die Mutter der Selbstbescheidung, Kant's Forschens aber leitet ein maßloser Unabhängigkeitsdrang, ihm nachgebend wird der Freigeist zu einem unfreien Geist, zum Mundstück des Zeitgeistes. Ihm wird die Philosophie zur Magd jener Vernunftgöttin, die Robespierre zu verehren befahl.

Kant bezeichnet den Höhepunkt des Nominalismus. Schelling, Schleiermacher, Hegel vertreten bewußt den Realismus, zwar noch nicht den ächten des Aristoteles und der Scholastik, sondern einen excessiven nach Art der Averroisten und einseitigen Mystiker, der aber doch wenigstens der Gedankenarmuth des Nominalismus der Aufklärung entgegentritt und der Ansätze zur Wieder-gewinnung der idealen Principien erkennen läßt. Auch bei Herbart sollte man, nach der Art und Weise zu urtheilen, wie er den Eingang in die Philosophie sucht, eine besonnene realistische Gedankenbildung erwarten, es wirkt in ihm ein höheres Element, welches er den Alten dankt, es wird aber niedergezogen durch den Einfluß, den schon früh die englische Vorstellungsphilosophie auf ihn gewann.

Nicht ganz leicht mag D. Willmann die vernichtende Kritik geworden sein, die er an der neueren Philosophie übt, ist er doch selbst von ihr ausgegangen. Seine eigentliche großartige Bedeutung liegt in dem Beherrschen und Versöhnen zweier Welten, der anti-

christlichen und der modernen. Wie sich in ihm selbst vereint der weltliche Philosophie- und Pädagogik-Professor mit dem christlichen Denker, so versteht er auch, auf der Höhe der modernen Cultur die ideale Weltanschauung des Christenthums wieder zu etablieren. Wo er den Pfaden modernen Geisteslebens nachgehend, zugleich den Segensthum des christlichen Idealismus nachweisen kann, da ist er so recht auf der Höhe seiner Aufgabe, da strömt ihm voll-erquickend der Fluß seines großen Denkens und seiner hinreißenden Diction. Das letzte Drittheil seines Bandes ist dieser Aufgabe gewidmet. Eröffnet wird es durch einen Abschnitt „Der deutsche Klassicismus gegenüber der Aufklärung und der Vernunftkritik“, wo er feinsinnig in der neueren klassischen Literatur die christlichen Ideale aufdeckt, die allerdings noch schwer genug mit den trüben Fluthen des Zeitgeistes zu ringen haben.

Mehr ahnend als speculativ denkend erobern die Dichter das wieder, was die Philosophen verloren haben.

Das neuerwachte Interesse am Alterthum, wie es sich im deutschen Klassicismus schöpferisch bethätigte, eignete der Philosophie die antike Denkweise wieder neu zu. Eine andere Bewegung that noch mehr, die edleren Geister über die Armseligkeit der Aufklärung hinauszuhoben, der historische Geist, welcher sich Hand in Hand mit dem nationalen Aufschwung erhob und die geistig-sittlichen Organismen gegenüber dem Individualismus wieder in ihr Recht einsetzte. Wie jede ideale Weltauffassung einen historischen Zug hat, weil sie der Weisheit conform und stammverwandt, welche ihrer Natur nach die Tradition sucht, so hat eine tiefer dringende historische Weltauffassung vermöge ihrer Pietät und Sinnigkeit etwas Wahrheitsmäßiges und ist darum dem Idealen zugewandt. Die historische Rechts- und Gesellschaftslehre, die historische Sprachwissenschaft, insbesondere die Sanskritforschung, die historische Philosophie und Religionsforschung, die mit den neuerschlossenen Sprachdenkmälern des Orients anhebt, werden dementsprechend in ihren Hauptvertretern und in ihrer Bedeutung für die Wiedergewinnung idealer Principien eingehend gewürdigt.

In der Dichtung suchte man den verlorenen Idealgehalt des Lebens wieder zu gewinnen, in der geschichtlichen Forschung den Zusammenhang mit der Vergangenheit neu zu knüpfen.

Beide Strömungen waren aufeinander angewiesen; wo sich die Verbindung vollzog, da wurde man befähigt, den Idealgehalt des christlichen Mittelalters wieder zu würdigen. Im Anschluß hieran schildert dann der Verf. die von der Baukunst bis zur Philosophie stufenweis fortschreitende Erschließung des Idealismus des christlichen Mittelalters, der im theologischen Lehrbetrieb allerdings ununterbrochen seine Stellung gewahrt hatte, und zeigt, wie auf wohl vorbereitetem Boden die am 4. August 1879 erlassene päpstliche Encyclika *Aeterni patris* erwuchs. Sie fügt den Wegweisern zur Weisheit des christlichen Mittelalters einen neuen von monumentalem Bau hinzu und vereinigt die verschiedenen Stimmen ihres Preises zu einem Chor.

Die Wortführer des modernen Wesens haben nicht unterlassen, den Gegensatz zwischen Thomismus und der heutigen Wissenschaft als einen jeder Ueberbrückung spottenden hinzustellen, um dessen Wiederaufnahme als eine aussichtslose Repristinatio überlebter Ideen zu kennzeichnen. Willmann deckt nun in einem eigenen Abschnitt die mannigfachen, tiefer liegenden Verührungspunkte zwischen der heutigen und der mittelalterlichen Wissenschaft auf. Um nur Eines anzuführen: Beide protestiren gegen die alle Wirklichkeit überfliegende, aus Principien construirende Speculation, wie sie Kant und Hegel eigenthümlich, der moderne Realismus und der scholastische gehen ein gut Stück Wegs miteinander. Wenn der moderne Realismus dem Forscher vorschreibt: Halte dich an die Dinge und bilde nach ihren Weisungen deine Begriffe, so ist er mit dem scholastischen eines Sinnes, nur erwägt letzterer obendrein noch die Frage, wie denn die Dinge Weisungen zur Begriffsbildung geben können, und beantwortet sie dahin, daß dies vermöge ihres intelligiblen, im Begriffe zu erfassenden Kernes und Gehaltes geschieht, der zwar nicht dinglich, aber doch real ist.

Der Grundfehler der heutigen Wissenschaft ist die Loslösung der Fachwissenschaften von der Philosophie und der Particularismus der Einzelwissenschaften. Er geht zurück auf Kant und die Beseitigung der Ideen. Die idealen Principien bilden das Nervengeflecht, welches den vielgestaltigen Wissenstrieb zur Einheit verbindet, an die sittlichen Aufgaben des Menschen anknüpft und durch Anschluß an die

Wahrheitsidee gehalt- und werthvoll gestaltet. Ihre volle Bindengewalt aber entfalten sie im Reiche des Handelns, im Leben, in der Gesellschaft, wo sie Strebungen, Triebkräfte, Willensbethätigungen binden, nicht im Sinne des Zwanges, sondern, wie Platon sagt: „Das goldene Leitseil der sittlichen Einsicht an Stelle des starren, eisernen der Begierde sehend.“

Dem Erweis dieser Behauptungen dienen die beiden Schlußkapitel, die in ernst mahnender Weise die Gefahren zeigen, von denen der moderne Wissenschaftsbetrieb und die moderne Gesellschaft bedroht sind in Folge der Zurückdrängung dieser geistigen und socialen Bindengewalten. Wunderschön ist der Schluß, und er mag zugleich einen Begriff geben vom Zauber der Sprache:

„Nach einer alten tiefsinnig-schönen Sage des Morgenlandes besitzt der Adler die Kraft, der Sonne in's Antlitz zu blicken und sich zu ihr emporzuschwingen; allein von Zeit zu Zeit geschieht es, daß ihm Auge und Fittich erlahmen und dann muß er in einen Wunderquell niedertauchen, der seine Stärke erneut. Ihm gleicht das sonnenhafte, Gott, die Vorbilder und die ewigen Güter suchende Denken des Menschen; der Quell aber, der seine zu Zeiten erschlaffende Kraft wiederherstellt, ist der großen, frommen Vorzeit Ueberlieferung, wie sie die Generationen herabquilt; weiß das Denken diesen Jungbrunnen zu finden, dann gilt von ihm die Verheißung der Schrift (Ps. 102, 5): *Replet in bonis desiderium tuum: renovabitur ut aquilae iuventus tua.*“

Ja, groß wie ein Prophet des alten Bundes erscheint der Verf. uns in diesen beiden Schlußkapiteln, auf einer Höhe stehend überblickt er weitschauend das geistige Streben seines Volkes, die Schäden in Gesellschaft und Wissenschaft bloßlegend, zur Umkehr mahnend, zurückrufend zu den idealen Mächten der Vergangenheit. Das ist ein Philosoph, nicht der Welt abgekehrt, sondern den reichen Strom seiner tiefsinnigen Speculation hinleitend in die Welt zur Regeneration derselben. Das ist ein Katholik im tiefsten Sinne des Wortes, *καθολικός*, sein Forschen gerichtet auf das Ganze, alle Wissenschaften umschließend, die Jahrtausende umfassend, Himmel und Erde verbindend.

In den oben angeführten Schlußworten spricht der Verf. von einem Jungbrunnen. Das Wort Brunnen hat eine doppelte Bedeutung: es bezeichnet die Quelle, aber auch die Fassung der-

selben; im ersteren Sinne gebraucht es der Verf., im letzteren möchte ich selbst sein Werk einen Brunnen nennen, einen Jung- oder Monumentalbrunnen, in dem der Strom der idealen Weisheit wieder erschlossen und einer dürstenden Generation zur Erquickung quillt.

Dieburg.

Dr. Seidenberger.

Zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. I. Papstthum und Kirchenstaat. Vom Tode Pius VI. bis zum Regierungsantritt Pius IX. (1800—1846). Von Dr. Aug. Jos. Nürnberger, a. o. Professor an der Universität Breslau. Mainz, F. Kirchheim 1897. 259 S. M. 3.

Unser Jahrhundert neigt sich dem Ende zu. Kein Jahrhundert hat dem Papstthume solche Erschütterungen gebracht, keines das Papstthum so bis zur Vernichtung bedrängt, als dieses zur Reige gehende. Es empfängt Buße und Strafe dafür: es selbst darf auch nicht zur Ruhe kommen!

Der Verf., welcher als Bonifatiuskenner sich schon längst einen geachteten Namen erworben, bewährt sich auch auf dem Gebiete der neueren Geschichte. Er gibt uns in zwölf Abschnitten ein Bild der Zeit von 1800—1846: Prüfungen Pius VI., Wahl seines Nachfolgers (Josephinismus, Emser Paktation, Synode von Pistoja u. s. w.) — Die Lage der Kirche in Europa. Abschluß des französischen Concordates — Ausführung desselben in Frankreich. Das italienische Concordat. Napoleons Krönung — Bedrängniß des Papstes in Rom. Gefangennehmung Pius VII. — Detention Pius VII. Staatliches Synodalinstitut. Die Artikel von Fontainebleau — Die Restauration Pius VII. — Die italienische Revolution. Tod Pius VII. — Die Päpste Leo XII. Pius VIII. Gregor XVI. Revolution von 1831 — Der Kirchenstaat und die Großmächte — Die Revolutionsbewegung in 1845 und 46. Tod Gregors XVI. — Sedisvakanz und Conclave nach dem Tode Gregors. Das erste Halbjahr im Pontificate Pius IX.

Das sind wechselvolle, zum größten Theile das Herz des katholischen Lesers mit Betrübniß erfüllende Bilder, welche hier vorgeführt werden. Wie viel muß sich noch ereignen, bis die am apostolischen Stuhle begangene Sünde unseres Jahrhunderts ihre Sühne gefunden. So sehr die Geschichte als Lehrerin der Menschheit gelten darf, so wenig wird ihre Stimme gehört, aber nicht ungestraft.

Wenn das Nachforschen in entlegenen Zeiten wegen Mangel oder Ungenüge der Quellen dem Forschenden Mühe bereitet und ihm die Arbeit erschwert, so finden wir das Gegentheil, Ueberfülle des Stoffes, wenn es sich um die Gegenwart und kaum vergangene Zeit handelt. Das sehen wir auch an vorliegender Arbeit; in ihr sind deutsche, italienische, französische und englische Werke nach Gebühr verwerthet, wie solches keinem Historiker unserer Zeit erspart ist, seitdem Latein nicht mehr als die Universalsprache der Gelehrtenrepublik gilt.

Der Verf., welcher die Resultate der historischen Forschung zusammenfaßt, entsprechend die Einzelheiten gruppirt und ausführt, befolgt die chronologische Ordnung und richtet sein Augenmerk hauptsächlich auf die äußere Geschichte des Kirchenstaates unter Herbeiziehung der innerstaatlichen nach Maßgabe ihrer Bedeutung für jene. Die zweite Serie von Bildern, welche bis zu Ostern 1898 zu erwarten steht, wird die allmälige Zerbröckelung des *Stato pontificio* im Zusammenhange mit den italienischen Einheitsbestrebungen zur Darstellung bringen. Die Fortsetzung wird in gleicher Weise wie der erschienene Theil dem Verf. zur Ehre gereichen.

F. F.

XIV.

M i s c e l l e n.

1. **Zu den Acten des hl. Philipp von Zell.** Der Katholik brachte 1887 I, 330—335 und 1896 I, 549 eine Zusammenstellung geschichtlicher und liturgischer Daten zum Leben des hl. Philipp, der ehemals am 3. Mai in der mittelhheinischen Gegend verehrt wurde.

Nun taucht eine allen Hagiologen und Bibliographen seither unbekannt gebliebene Arbeit des Jahres 1516 auf: eine lateinische, zu Oppenheim bei Jakob Köbel gedruckte Vita mit mehreren Beigaben. Die Stadtbibliothek zu Mainz besitzt diesen mit sieben Holzschnitten gezierten, äußerst seltenen, vielleicht einzigen Druck, der uns in Folgendem beschäftigen soll.

Blatt 1: Decastichon in peregrinationem ad sanctum Philippum confessorem: Ecclesie collegiate Cellensis patronum et

plantatorem primogenium. Darauf das in Antiqua gesetzte Decastichon selbst:

Huc properent omnes ex christi gente fideles:
 Huc peregrinorum concio tota fluat.
 Huc properet caecus: claudus: surdaster: et omnis
 Quem vel deficiunt organa vel cruciant.
 Huc properent omnis sexus iuvenesque senesque
 Passio quos torquet corporis atque animae.
 Huc properet coniunx sterilis vel vterque vel alter:
 Qui prolem affectat multiplicare suam.
 Ad confessorem cuius miracula Philippum
 Declarant sanctum plura fuisse virum.
 Ad cuius sunt membra preces aegrota saluti
 Donata: officijs et reparata suis.
 Ad cuius merita est prole vxor sepe potita:
 Aspectu et nati laetificata sui.
 Ad cuius legitur sedata podagra rogatum:
 Quam medicina hominis tollere nulla potest.
 Sed de corporibus quid dicere plura necesse est:
 Quandoquidem longe sit caro mente minor.
 Saepe autem nostro hoc interveniente Philippo
 Christicolis animis est data vel aucta salus.

Kalendis Februarijs

Anno Domini M. D. XVI.

Bl. 2 ein zwei Drittel des Quartblattes einnehmender Holzschnitt, wie Philipp mit seinem Begleiter Horoscolf Abschied nimmt von Anglia (mittelalterliche Thorthürme, die Eltern Philipps und die Abreisenden) und sich wendet nach Roma (links: Gebäude mit Thor, vor einem Priester kniet Philipp und der Begleiter). Eine Ueberschrift besagt: Sanctus Philippus natione Anglicus ob amorem Christi Genus et Patriam relinquit Romam adiit et limina b. Petri Principis Apostolorum tempore Pippini Francorum Regis quaesiuit. Post dni Nativitatem Anno 1200 (sic!).

Bl. 3. Incipit prologus de vita vel actibus Sancti Philippi Confessoris diuini Sacerdotis. Virorum illustrium vitam atque actus simulque doctrinam scribere u. f. w.

Incipit vita. Fuit siquidem vir sanctissimus Philippus genere Anglus u. f. w. Diese Vita findet sich abgedruckt bei den Holländern, jedoch mit einigen nicht wesentlichen Textabweichungen. Den Schluß bildet die Commemoratio Signorum, nämlich die

Aufzählung der wunderbar Geheilten sammt ihren Gebrechen, von welchen sie befreit wurden.

Nun folgt ein, soviel ich übersehe, ganz unbekanntes Stück: *Incipit Editio cuiusdam catholici presbyteri de Inuentione s. corporis Philippi*. Sie betrifft eine in's dritte Regierungsjahr Otto's II. fallende Renovation des Klosters Zell und Auffindung der Gebeine des Heiligen durch den Hornbacher Abt Adalbert¹⁾. Die Auffindung hatte Wunder, die hier berichtet werden, zur Folge. Zugleich erhalten wir Auskunft *De vita vel actibus abbatis Adalberti*. *Beatus autem abbas Adalbertus . . . , si vis scire, quis aut vnde esset, attende. Erat enim de pago Bli-sensi (Bliesgau), nobili prosapia ortus u. s. w.*²⁾.

Den Schluß des Druckes bilden liturgische Stücke, zunächst eine lange *Oratio deuota de patrono huius ecclesiae* nebst einer Antiphon und einer kleinen Oration.

Das nun folgende *Officium misse de sancto Philippo confessore in Cellen*, cuius dies sui *Inuentionis et dedicationis est semper tertia Maij, videlicet die Inuentionis sancte crucis et tunc sumuntur Collecte et Secret. et Complend. ut in officio*.

Dieses Meßformular hat eine, wie mir scheint, ganz unbekannte Sequenz, deren Abdruck hier folgen möge.

Laudet, cantet letabunda mente, voce tam iocunda Philippi solemnia.

Hocque mentis labro promat quod per linguam foris tonat iubilans ecclesia.

In eternum festum mentis citharizet applaudentis vocis tympanistria.

Laudes sonet vox sonora que Philippi potiora poscit beneficia.

1) Die Hornbacher Klostergeschichte kennt einen Adalbertus I., der zur Zeit Otto d. Gr. lebte, und einen Adalbert II., der hundert Jahre später lebte und „zu Zell ein neues Gotteshaus“ baute. Remling, *Klöster in Rhein-bayern*, I, 61. 63.

2) „Ein Druck des Jahres 1516 mit übersehenen historischen Stücken“ im Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. N. F. 1898. S. 567 ff. bringt den Abdruck der oben gedachten *Editio cuiusdam presbyteri de inuentione corporis s. Philippi*, einige *Miracula* und die *Vita b. abbatis Adalberti*.

Ipsum parit mundo gratum, in salutem presignatum felix
mater anglia.

Postponentem terram, gentem roma seruat, respuentem
cuncta transitoria.

Prouehit et veneratur olim sponsum, prestolatur vite per
insignia.

O frustra roma letaris, sola celia gloriaris eiusdem
presentia.

Lampas ardet per virtutem, multis indulget salutem larga
indulgentia.

Ad eum quem concupiscit, manu, mente, voce gliscit, pro-
dunt hoc suspiria.

Unde carne resolutus angelorum, ope tutus, transit ad
celestia.

Sancta ibi collocatur anima qua contemplatur deum in
essentia.

Salus egris, lumen cecis, surdis auris pesque claudis eius
datur gratia.

Ille noster tu patrone tuque summe iesu bone, exules
a patria:

Tuos seruos euocatos, carnis fece defecatos transfer ad
palacia. Amen.

Das andere Formular De Inuentione s. Philippi gibt Col-
lecte, Secrete und Complende.

Und noch auf derselben Seite erhalten wir Collecta in Com-
memoratione ipsius sammt Secrete und Complende.

Den Schluß bildet ein fast blattgroßer Holzschnitt, welcher
„Celle — bey Worms“ vorstellt, nämlich den Chor einer Kirche;
auf dem Altar zwischen Kerzen und Reliquiaren steht die (die
Gebeine bewahrende) Büste des hl. Philipp. Die Büste stellt ihn
dar als Priester in der Messcasel mit dem Krüdenstod in der
Rechten. Vor dem Altare knieen betend Breßhafte und Pilger.
Eine Frau hat auf dem Mantel als Pilgerzeichen die gekreuzten
Pilgerstäbe. Zu Füßen des Bildes: Impressum in Oppenheim.
Anno 1516¹⁾.

1) Um diese Zeit bruckte in Oppenheim der Stadtschreiber und Rathe-
matiker Jakob Ribel, von dem wir die schöne Rupertuslegende von 1524
haben, deren Nachdruck 1887 bei Kirchheim in Rainz unter Wiebergabe der
Holzschnitte erschien.

2. **Nachtrag** zu der Abhandlung über Matthias von Legnitz und Nikolaus Stör. Im Katholik (1898 I, 1 ff.) sind als Schriften des Magisters Matthias von Legnitz die Postilla und die Quaestiones angeführt. Herr Stiftsbibliothekar Gottfried Vielhaber in Schlägl (Oberösterreich) macht mich in dankenswerther Freundlichkeit aufmerksam, daß die Stadtbibliotheken von Trier und Braunschweig noch andere Schriften dieses Prager Theologen enthalten. Die Stadtbibliothek in Trier weist in derselben Handschrift 104, welche auch die Postille enthält, einen Commentar des Magisters zum Römerbrief und zu den beiden Korintherbriefen auf (Matthiae de Legenitz *commentatio super epistolas b. Pauli ad Romanos et ad Corinthios duas*. S. Reuffer, Beschreibendes Verzeichniß der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier. Trier 1888. I, 73). In Braunschweig aber befindet sich außer dem Sommertheil der Postille (Cod. 63, Bl. 1a—82a: Matthiae de Legenitz Postilla aestivalis epistolarum dominicalium. Schluß: Explicit Postilla . . . edita per venerabilem Mathiam de Logenytz sacre theologie [ausgestrichen: professorem] doctorem. S. Rentwig, Die mittelalterlichen Handschriften in der städtischen Bibliothek zu Braunschweig. Wolfenbüttel 1893. S. 44) in dem Sammelbande 55 (Rentwig a. a. O. S. 37) von Bl. 202a—205 b ein *Sermo de annunciacione magistri Leginitz*, welcher beginnt: Ave Maria . . . und schließt mit: in gloria celesti quam nobis etc.

Auch die Stiftsbibliothek von Schlägl besitzt ein Exemplar der weitverbreiteten Postilla im Cod. 132, Bl. 49—226: Postilla M. Mathie de Legnycz, geschrieben im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts.

Wie der Herr Stiftsbibliothekar Vielhaber mir endlich mittheilt, enthält die von ihm verwaltete Bibliothek im Cod. 179, Bl. 1—188' auch die *Expositio missae* des Magisters Nikolaus Stör, allerdings unter anderem Namen. Am Schlusse der Handschrift heißt es nämlich: Et sic est finis huius operis sub anno domini M C C C C quinquagesimo anno secundo in sabatho pasche etc. Explicit officium misse lectio a venerabili Magistro Nycolao Plöttner tunc temporis Rector sanctorum in Dresden. Cuius anima requiescat in pace etc. Diese Notiz beruht offenbar auf einem Mißverständnisse des Abschreibers, welcher wahr-

scheinlich eine von Nikolaus Plettner geschriebene Vorlage vor sich hatte und den älteren Schreiber als den Verfasser ansah. Denn der in der Matrikel von Leipzig vorkommende Nikolaus Pletener oder Platener aus Dresden wurde erst am 14. September 1432 Baccalar (Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig. II. Die Promotionen von 1409—1559. Leipzig 1897. S. 114: Nicolaus Pletener de Dresden) und erst 1441 Magister (Nicolaus Plattener de Dresden. Daselbst S. 127). Ein anderer Magister gleichen oder ähnlichen Namens erscheint in der Matrikel bis 1452 nicht; es ist also anzunehmen, daß dieser Pletener oder Plattener mit dem Magister Nicolaus Plettner, dem Rector Sanctorum in Dresden, identisch ist. Die Expositio missae könnte demnach erst nach 1441 von ihm verfaßt sein. Nun setzt aber die Vorrede zu derselben (Katholik a. a. D. S. 24) voraus, daß die Schrift in den ersten Jahren des Bestandes der Universität verfaßt worden sei, folglich ist die Verfasserschaft des Magister Plettner völlig ausgeschlossen — abgesehen von den bestimmt lautenden Zeugnissen der beiden Leipziger Handschriften.

Bei diesem Anlasse will ich noch darauf hinweisen, daß auch die in dem oben bezeichneten 2. Bande der von Erler — nicht von Stübel, wie versehentlich im ‚Katholik‘ a. a. D. S. 19 steht — herausgegebenen Leipziger Matrikel, welcher die Promotionen enthält, vorkommenden zwei Erwähnungen des Nicolaus Stör meine Annahme bestätigen. In keinem der beiden Fälle nämlich wird der Magister ‚Lignicensis‘ genannt, sondern einfach Magister Nicolaus Stör Polonus und de nacione Polonorum (S. 89. 92).

Diese Zeilen hatte ich geschrieben, als mir das 1. Heft der Zeitschrift für Theologie (Innsbruck 1898) zu Händen kam. Darin fand ich zu meiner Ueberraschung von S. 165 ab — in seltsamem Zusammentreffen mit dem ‚Katholik‘ — einen Theil der Expositio missae des Magisters Nikolaus Stör aus einem Reutlinger Wiegendrucke durch P. Jenner S. J. publicirt. Der Titel lautet: ‚Officii misse sacrique canonis expositio et signorum quae inibi quotidie fiunt mystice repraesentationis declaratio cum periculis contingere potentium obviatio in alma universitate lipczeni edita.‘ Am Schlusse steht: ‚Elaborata est haec utilissima misse expositio. Impressura magistri iohannis Otmari in Rutlingen die Aegidii anno domini MCCCCXXXIII.‘

Der Druck trägt keinen Autornamen; die Vermuthung Panzer's (Annal. typogr. II, 396), daß Bernhardus de Parentinis der Verfasser sei, weist P. Jenner mit Recht zurück, will sich aber auf eine Untersuchung über den Verfasser nicht einlassen. Der Verfasser der *Expositio* ist aber kein anderer als der Magister Nikolaus Stör. Vorrede und Schluß, sowie der Inhalt des Neutlinger Druckes decken sich vollständig mit der in Leipziger Handschriften enthaltenen und von mir beschriebenen *Expositio missae* des Magisters Nikolaus Stör.

Die Publication des Herrn P. Jenner veranlaßte mich, in der Münchener Staatsbibliothek nach anderen Drucken der *Expositio* Umschau zu halten. Bei Hain (Repertorium bibliographicum. Stuttgart 1827) sind unter *6808, *6809 und 6810 solche Drucke verzeichnet. Dieselben befinden sich auch sämmtlich in der Münchener Staatsbibliothek. Der Titel lautet bei allen Drucken, wie oben in dem Neutlinger Drucke angegeben ist. Die Drucke lassen sich in drei Klassen theilen. Die erste Ausgabe, ohne Ort und Jahr, ist ein stattlicher Folioband von 182 Blättern und 3 Blättern Register, vorzüglich in gothischen Lettern gedruckt. Hain hält sie für einen Straßburger Druck und Copinger (Supplement to Hains Repert. London 1895 unter Nr. 6808) glaubt, daß der Druck aus der Offizin des G. Kehler in Straßburg und aus dem Jahre 1473 stamme. Die zweite Klasse ist repräsentirt durch den oben beschriebenen Neutlinger Druck vom Jahre 1483 und die dritte durch einen Wiederabdruck der eben genannten Neutlinger Ausgabe von 1483, bei welchem aber die Schlußzeilen ‚Elaborata bis MCCCCLXXXIII‘ fehlen.

Von den Wiegendrucken der Münchener Staatsbibliothek gehören Fol. s. l. et a. 549^m 549ⁿ 549^o 549^r und der in dem Cod. lat. Monac. befindliche Druck der ersten, Fol. c. a 1330^m der zweiten und Fol. s. l. et a. 549^p der dritten Klasse an.

Hain hat durch seine bei 6808 gemachte Einschaltung ‚Vincent. Gruner‘ die Bibliographen zu dem Irrthume verleitet, daß ein Vincentius Gruner Verfasser der *Expositio missae* sei. In Folge dessen ist die *Expositio* im alphabetischen Kataloge der Münchener Staatsbibliothek unter Gruner verzeichnet und stehen in den genannten Wiegendrucken auch Bemerkungen, welche Gruner als Verfasser nennen. Hain ist zu dieser irrigen Annahme durch

Jöcher (Gelehrten-Lexikon. Leipzig 1750 s. v. Gruner) gekommen, allerdings ohne des letzteren Schuld. Jöcher berichtet nämlich zutreffend, daß Vincentius Gruner 1409 aus Prag nach Leipzig gekommen sei, dort docirt habe (vgl. Erler II, 89) und als Abt des Cistercienserklosters Alten-Zell gestorben sei. Unter seinen Schriften führt er eine *Expositio missae* an. Daraus hat Hain voreilig und ohne Grund geschlossen, daß er der Verfasser der auch in Leipzig geschriebenen *Expositio missae sacrique canonis* sein müsse. Das ist aber nicht der Fall; die treffliche und auch im Drucke weitverbreitete Schrift gehört vielmehr dem Magister Nikolaus Stör an. Darüber lassen die von mir beschriebenen Leipziger Handschriften keinen Zweifel aufkommen. Ich freue mich, daß ich meinem vortrefflichen schlesischen Landsmanne zu seinem Recht auf sein literarisches Eigenthum verhelfen konnte.

Gmunden.

Adolph Franz.

3. **Sylvester Gzecanovius**, ein Pseudonym von Staphylus. Im Katholik 1895 I, 574 f. habe ich, gestützt auf innere Gründe, sowie auf eine Bemerkung Cassander's, den um 1562 unter dem Namen des Sylvester Gzecanovius erschienenen Dialog *de corruptis moribus utriusque partis, Pontificiorum videlicet et Evangelicorum*, als ein Werk des Staphylus erklärt. Letztthin stieß ich nun auf eine protestantische Schrift, die beweist, daß bald nach dem Erscheinen des erwähnten Dialogs die Autorschaft des Staphylus in weiteren Kreisen bekannt war. Hier der Titel dieser Schrift:

Zuchtbüchlein. Der Clerisey oder Geistlichkeit im Papstumb. Gemacht durch Fridericum Staphylum. In seinem Dialogo *De corruptis moribus Pontificorum* (I), Lateynisch im Druck ausgegangen. Jetzt im Teutschen gebessert, mit etlichen dergleichen Geschichten. Durch Bartholomeum Griesßkircher. Ohne Ort. M.D.LXV. 36 Bl. klein 8°.

Griesßkircher, von dem sonst nichts bekannt ist, gibt einige Auszüge aus dem Werke des Gzecanovius mit verschiedenen, der damaligen schmähsüchtigen Polemik entsprechenden Anmerkungen.

N. Paulus.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Rich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

XV.

Das gute Recht der südgalatischen Hypothese gegen ihre Bestreiter — und einige ihrer Freunde

verteidigt von Prof. Dr. Sal. Weber in Würzburg.

Zur Zeit des hl. Paulus bezeichnete der Name Galatien a) im engeren Sinne die Landschaft des Volksstammes der keltischen Galater, d. i. das Land der Altgalater, im Innern von Kleinasien; b) im weiteren Sinne die seit 25/24 v. Chr. bestehende, aus dem Reiche des 25 v. Chr. gestorbenen letzten Galaterkönigs Amyntas geschaffene römische Provinz Galatia, die — wie schon zuvor das Königreich des Amyntas — außer Altgalatien auch benachbarte Gebiete umfaßte, so insbesondere die südlich anstoßenden Gegenden von Antiochia Pisibidä, Ikonium, Lystra, Derbe. Jenes eigentliche Galatien hat Paulus mit Silas und Timotheus auf der zweiten Missionsreise, nach dem Apostelconcil, „durchzogen“ (Apg. 16, 6); daß er bei diesem Durchzuge Christengemeinden daselbst gestiftet habe, davon berichtet die Apostelgeschichte am angegebenen Orte nichts. Dagegen in den zur römischen Provinz Galatia gehörigen obengenannten Städten der Landschaften Bithonien, Pisibidien (und Phrygien) hat Paulus mit Barnabas schon auf der ersten Missionsreise, vor dem Apostelconcil, christliche Gemeinden gegründet (Apg. 13 u. 14).

Darum entsteht betreffs des hochwichtigen Galaterbriefes vor allem die Frage: Wer sind die Adressaten?¹⁾ Redet Paulus in der für die Geschichte des „Urchristenthums“ und des Lebensganges des Heidenapostels unerseßbar werthvollen Epistel Alt- oder Neugalater, Stamm- oder Provinzgalater an? (Gal. 3, 1). Mit

1) Vgl. die schöne bündige Darlegung mit Literaturangaben in der vorzüglichen *Introductio historica et critica in U. T. libros sacros* von Cornelij S. J. (1886) Vol. III. p. 415—420.

anderen Worten: Ist das „an die Kirchen Galatiens“ (Gal. 1, 2) adressirte höchstinteressante Circularschreiben des Völkerapostels an irgend welche, uns nicht näher bekannte Christengemeinden des engeren Galatiens gerichtet, deren Stiftung in den Vers Apg. 16, 6 („Sie durchzogen Phrygien und Galatien“) auf Grund von Apg. 18, 23 hineininterpretirt werden müßte — Nordgalatienstheorie, die herkömmliche Annahme —? oder vielmehr an die südlicher gelegenen Gemeindestiftungen der ersten Missionsreise — (Apg. 13 u. 14) — Südgalatientheorie, eine neuere Annahme —?

Letztere Theorie heißt auch die Mynster-Perrot'sche Hypothese, weil sie im Jahre 1825 von Mynster (gestorben 1854 als Bischof von Seeland)¹⁾, dann mit besserer Begründung im Jahre 1867 von dem französischen Archäologen Perrot²⁾ aufgestellt wurde. Seitdem wurde sie vorwiegend von Hyperkritikern der hl. Schrift, wie von Renan, Hausrath, Weizsäcker, Pfleiderer, in Ehren gehalten und — obwohl immer noch bloße Hypothese! — vielfach zur Verdächtigung der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte

1) Mynster, Kleine theol. Schriften. Kopenhagen 1825. S. 58 ff. Ein Vorgänger von ihm war Joh. Joach. Schmidt, Rector von Jlseld (siehe Michaelis, Einleitung. 4. Aufl. S. 1199). An Mynster schlossen sich mit Modificationen an: Riemeyer, De tempore quo epist. ad Gal. conscripta sit, 1827; Paulus, Heidelberger Jahrbücher für Literatur 1827 S. 636 ff.; Commentar über Gal. und Röm. S. 25 ff. Ulrich, Theol. Studien und Kritiken 1836 S. 448 ff. gehört nicht zu den Vertheidigern der südgalatischen Theorie; denn er will aus Apg. 14, 6 herauslesen, daß Paulus auf der ersten Missionsreise von Lystra und Derbe aus bis in das eigentliche Galatien vorgebrungen sei, und bekämpft „die Auskunft von Paulus in Heidelberg, daß die Städte Lystra und Derbe damals zu Galatien gezählt wurden, und der Brief an die Galater in dieser Gegend gerichtet sei, als ziemlich gewagt“ (S. 456). Wohl aber Böttger, Beiträge zur histor.-krit. Einleitung in die paulinischen Briefe 3. Abth. 1837, S. 1—17: „Nachweislich hat Paulus nur in den südlichen Theilen der römischen Provinz Galatien, d. i. in Pisidien und Lykaonien, christliche Gemeinden gestiftet“, und gegen Rüderi, de Wette, Credner seine Ansicht vertheidigend ebenda: Supplemente 1838 S. 32—47. — Ferner Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter. 1852.

2) Perrot, De Galatia prov. Romana. Paris 1867; Exploration de la Galatie. 1872.

mißbraucht¹⁾. Das war freilich keine sonderliche Empfehlung der „neuen“ Meinung für bibelgläubige Kreise. Es erhob sich von Anfang an lebhafter Widerspruch, nicht bloß aus dem conservativen Lager, gegen die südgalatische Hypothese²⁾. Zwar gewann sie auch in einem Th. Zahn³⁾ und P. Cornely⁴⁾ Vertheidiger und durch letzteren auch in weiteren katholischen Kreisen Zustimmung⁵⁾, aber die Mehrzahl der katholischen Schriftausleger, wie der bibelgläubigen Katholiken nimmt noch immer der „neuen“⁶⁾ Theorie gegenüber entweder eine kurzweg ablehnende oder eine entschieden bekämpfende Stellung ein⁷⁾.

Wenn ich nun im Nachfolgenden für diese vielverkannte und von den eigenen Vorkämpfern, besonders von dem neuesten Wortführer, dem Kleinasienforscher Ramsay, Professor in Aberdeen⁸⁾,

1) E. Renan, St. Paul 1869. S. 47—53; Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte II. 1872. S. 528 ff.; Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie 1876. S. 606 und Apost. Zeitalter 1886. S. 286 ff.; Pfeiderer, Das Urchristenthum 1887. S. 57 ff.; Jakobsen, Quellen der Apostelgeschichte 1885. S. 57; Sted, Der Galaterbrief 1888. S. 27 ff. u. a. m.

2) Siehe die bezüglichen Literaturnachweise bis 1894 bei Bödler, Wo lag das biblische Galatien? Th. St. und Kr. 1895. S. 53. Dazu katholischerseits die neuest. Einleitungen von Hug bis Trenkle (1897) und Schäfer (1898), sowie die Comm. z. Gal. von Windischmann (1843), Meßmer (1862), Reithmayer (1865), Bisping, Schäfer (1890), Seidenpfennig (1892).

3) Zahn, Geschichte des Sonntags in der alten Kirche 1878. S. 57. Einl. in das neue Testament I. (1897) S. 123 ff.

4) Cornely S. J., Introd. (1886) III. p. 415 ff.; Compendium Introd.; Comm. in ep. ad Gal.

5) Seisenberger, Einführung in die hl. Schrift (1895). S. 428; Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1895. I. Heft. S. 191.

6) Mit Recht bemerkt Cornely, Introd. III. p. 416: Patres et antiqui interpretes de hac quaestione nihil certi tradiderunt. Seit Trajan gehörten die Bithyonier nicht mehr zu Galatien; man hatte also keinen Anlaß, über die Adresse des Galaterbriefes zu streiten.

7) Am entschiedensten Belfer, Die Selbstvertheidigung des hl. Paulus im Galaterbrief (1, 11 bis 2, 21) = Biblische Studien. 1. Bd. 3. Heft 1896. S. 5—13; ferner: Beiträge zur Erklärung der Apg. auf Grund der Lesarten des codex D und seiner Genossen. 1897. S. 74 und Theol. Quartalschrift 1898. 1. Heft. S. 137 f.

8) Ramsay schrieb für seine südgalat. Theorie viele Artikel in die englische Zeitschrift Expositor Jahrg. 1892 ff.; ferner die Werke: The Church

durch ungeschickte Argumente vielgeschädigte „Hypothese“ eintrete, so habe ich durch letzteren Ausdruck schon ausgesprochen, daß ich hier nicht die Streitfrage entscheiden will. Nicht die Gewißheit, sondern lediglich die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der südgalatischen Briefadresse werde ich gegen die Angriffe ihrer Bestreiter und Todtengräber¹⁾, aber auch gegen die Mißgriffe ihrer Freunde kräftigst in Schutz nehmen.

Dies mit aller Entschiedenheit und zugleich mit aller Umsicht zu thun, zwingt mich mein wissenschaftliches Gewissen, weil die Zulässigkeit der südgalatischen Theorie einen Weg öffnet, der, wie mir scheinen will, einzig zum geschichtlichen Verständniß des Briefes und zur Lösung der damit zusammenhängenden, viel umstrittenen Probleme der Geschichte des „Urchristenthums“, sowie des Lebensganges Pauli führt. Ich meine die Annahme, daß der Galaterbrief vor dem Apostelconcil geschrieben ist. Diese Annahme fällt, sobald die nordgalatische Adresse endgiltig erwiesen ist; so lange dagegen die südgalatische Theorie zulässig, nicht ausgeschlossen ist, besteht für die gedachte Annahme seitens der Briefadresse keine Schwierigkeit und die so frühe Abhandlung des Briefes muß als eine Möglichkeit neben den anderen in Rechnung gezogen werden. Somit hat die Controversfrage über den ersten Leserkreis des Galaterbriefes eine sehr große, eine ungeahnte Tragweite. Ich bitte, das Wort „ungeahnt“ im buchstäblichen Sinne zu verstehen; denn ich finde in der Literatur der Gegenwart auch nicht eine Ahnung ausgesprochen, daß die Möglichkeit der Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelconcil ernstlich in Betracht komme und näher zu prüfen sei; die diesbezügliche Meinung älterer Ausleger wird in neueren Einleitungsschriften und Commentaren entweder gar nicht oder als antiquirte Anschauung kaum noch der Erwähnung gewür-

in the Roman Empire before A. D. 170. London 1898; The Galatia of St. Paul (Studia biblica. Oxford 1896); The cities . . of Phrygia; St. Paul traveller and the Roman citizen. Vgl. die Belprechungen und theilweisen Bekämpfungen seiner Behauptungen durch Schürer u. a. in der Theol. Lit.-Ztg. 1893 ff. und durch Chase, Prof. in Cambridge, u. a. im Expositor 1894 ff.

1) Vgl. Belfer, Beiträge x. S. 74.

dig¹⁾). Mir erscheint das unbegreiflich; wie an einem unumstößlichen Dogma hält man an der zur Zeit zwar allgemein angenommenen, deßhalb aber noch lange nicht erwiesenen Meinung fest, als berichtet Paulus Gal. 2 von den Verhandlungen des Apostelconcils, und aus diesem Wahne heraus folgert man mit absolutester Gewißheit, daß der Galaterbrief nach dem Concil geschrieben sei; ebenso unbegründet ist die apocictische Behauptung, der Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelconcil stünden unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Darüber später. Das einzige wirkliche Hinderniß wäre die Unzulässigkeit der südgalatrischen Adresse unseres Briefes. Deßhalb muß bei der vorliegenden Streitfrage über Süd- oder Nordgalatentheorie auch die Möglichkeit der Briefabfassung vor dem Apostelconcil wohl im Auge behalten werden; denn so lange eine wichtige Frage controvers ist, muß doch mit allen verschiedenen Möglichkeiten ernsthaft gerechnet werden. Bei solcher Tragweite der strittigen Frage halte ich es für Pflicht, Protest zu erheben gegen die kurzfristige Behauptung, die Südgalatienhypothese sei abgethan, d. i. Protest zu erheben gegen die Absperzung eines Weges, der möglicher Weise allein zum Ziele führt, und halte es weiter für geboten, die südgalatrische Theorie mit größter Umsicht zu prüfen.

Gegenwärtig steht die Streitfrage meines Erachtens also: Jede der beiden entgegengesetzten Alternativen hat ihre starke, dem Anscheine nach gleich uneinnehmbare Position, so daß jede im Besseß ist und der andern das onus probandi zuschieben, aber auch keine den durchschlagenden, vollüberzeugenden Beweis für sich führen kann; jedoch ist die Südgalatentheorie ganz wesentlich im Vorthelle.

I. Die Möglichkeit der südgalatrischen Hypothese.

Die feste, unantastbare Grundlage und Hauptstütze unserer Theorie ist die jetzt nicht mehr bestreitbare Thatsache, daß die Städte Antiochia Pisidia, Iconium, Lystra und Derbe

1) Vgl. z. B. Solkmann, Einleitung in das N. Test. 2. Aufl. (1886) S. 245: „Wollte man ihn früher sogar vor den Apostelconvent setzen (Nicholas, Roppe, Reil, Schmidt), so soll er jetzt wenigstens noch auf der zweiten Missionsreise um 58 oder 54 entstanden sein.“

nebst Umgebungen zur Zeit des Apostelconcils schon etwa 75 Jahre lang zur römischen Provinz Galatien gehörten¹⁾ und daß unter Galatia im römisch=officiellen und vielfach auch im nichtamtlichen Sprachgebrauche die ganze römische Provinz verstanden wurde, wie aus Zeugnissen des Plinius († 79), des Tacitus († um 117), des Geographen Ptolemäus († um 140) und — *saxa loquuntur* — aus einer griechischen Ehreninschrift von Iconium aus der Zeit des Claudius erhellet²⁾. Somit konnte Paulus

1) Nach Dio Cassius, Hist. Rom. 49, 32 und 58, 26 bekam Amyntas, der Rangler des Galaterkönigs Dejotarus, von Antonius für geleistete Dienste nicht bloß Galatien, sondern dazu auch Theile von Lykaonien und Pamphylie; als er 25 v. Chr. starb, gab Augustus sein Reich nicht den Söhnen, sondern bildete aus Galatien mit Lykaonien eine römische Provinz, während er die dem Amyntas gegebenen Theile Pamphylens selbständig machte (d. h. mit dem übrigen, von 67—25 v. Chr. mit der Provinz Cilicien vereinigten Theile zu einer eigenen Provinz Pamphylie erhob; übrigens wurde deren Verwaltung unter Galba mit der von Galatien vereinigt, wie Tacitus (Hist. 2, 9) berichtet. Durch den kappadokischen Geographen Strabo († 24 n. Chr.) erfahren wir, daß zum Reiche des Amyntas auch Antiochia und Derbe gehörten (Strabonis Geographica lib. 12, cap. 6 sqq., ed. Müller et Dübner. Paris, Didot. p. 487 sqq.). Die lykionische Stadt Ephra wird von Plinius (Hist. nat. lib. 5, cap. 42, n. 147, ed. Dettlefsen, Berol. 1866. p. 228) und von Ptolemäus (Geographica lib. 5, cap. 4, § 12, ed. Nobbe, Lipsiae 1848. Tom. II, p. 22) zu „Galatien“ gezählt. Nur hinsichtlich Iconiums ist die Zugehörigkeit zur römischen Provinz Galatien bestritten worden, z. B. von Rückert (Magazin für Exegese 1838, S. 102), Wieseler (Chronologie des apost. Zeitalters S. 282 und Commentar zum Gal. S. 531), Hilgenfeld (Einf. in das N. T. S. 250), weil Strabo a. a. O. bemerkt, Iconium habe zum Gebiet des Polemo gehört; allein das beweist nichts für die Zeit des Paulus, vielmehr bezeugt gerade für Iconium die griech. Inschrift Nr. 3991, daß die Bürger dieser Stadt den Procurator der galatischen Provinz als ihren Wohlthäter preisen. Deshalb muß Sieffert (Brief an die Gal. 1886, S. 7) gestehen: „Richtig ist freilich, daß die aus dem Königreich Amyntas hervorgegangene römische Provinz in ihrem über das Kleinasien hinausgehenden weiteren Umfang Galatia hieß und daß die Städte, in welchen Paulus auf seiner ersten Missionsreise Gemeinden gründete, das paphlagonische Antiochien, Ephra, Derbe und Iconium, zu dieser Provinz gehörten.“

2) Plinius, Hist. nat. 1. c.; Tacitus, Hist. 2, 9: Galatiam ac Pamphylia provincias Calpurnio . . . regendas permiserat Galba. 18, 85;

seinen Brief an die „Kirchen Galatiens“ adressiren und die Leser als „Galater“ anreden, ja er mußte es, wenn er jene Christengemeinden, die ja in verschiedenen Landschaften lagen¹⁾, und die Angeredeten, die ja — ganz abgesehen von den römischen Colonisten²⁾ und zugezogenen Fremden — Angehörige verschiedener Volksstämme (Phrygier, Pisibier, Lykaonier) waren, mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen wollte. Es liegt ungefähr der gleiche Fall vor, als wenn heute z. B. Würzburg, Eichstätt, Augsburg Städte „Bayerns“ heißen und deren Bewohner als „Bayern“ angeredet werden, obschon sie den Namen nach überwiegend Franken bezw. Schwaben sind.

Was läßt sich gegen dieses Fundament der Südgalatientheorie

16, 6; *Ptolemaeus*, Geogr. l. c. *Corpus Inscr. Gr.* 3991; eine lateinische Inschrift (*C. I. Lat.* V. 8860) spricht von einer *Lycaonia Galatica*.

1) Antiochia Pisibia, d. h. in oder bei Pisibien, lag auf phrygischem Boden, an der Grenze Pisibiens (*Strabo* a. a. D. 'Α. ἡ πρὸς τῇ Πισιδίᾳ), die Römer theilten es zu Pisibien (*Plinius*, Hist. nat. 5, 24). — Tronium heißt bei *Xenophon* (*Anab.* 1, 2, 19) die (südöstlich) äußerste Stadt Phrygiens, wird von christlichen Schriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts eine phrygische Stadt genannt (*Acta Justin* c. 4 und *Cyprian* Ep. 75, 7 nach Zahn, Einl. in das N. T. S. 136), und so auch in der *Ap.* 14, 6, wie es scheint, von den Städten Lykaoniens unterschieden, aber von anderen Schriftstellern zu Lykaonien gerechnet als dessen Hauptstadt (*Strabo* a. a. D.; *Cicero* ad fam. 15, 4, 2; *Plinius*, Hist. nat. 5, 27; *Steph.* Byz. Art. Flonium). — Lystra wird von allen Schriftstellern als Stadt Lykaoniens genannt, genauer von *Ptolemaeus*, Geograph. a. a. D. eine Stadt Isauriens, eines Theiles von Lykaonien. — Von Derbe sagt *Ptolemaeus*, es liege an der isaurischen Grenze; *Steph.* Byz. nennt es einen Ort Isauriens. — Es leuchtet aus diesen etwas verwickelten Verhältnissen der Landschafts- und Stammes-Angehörigkeit der südgalatischen Christengemeinden ein, wie natürlich Paulus den zusammenfassenden Namen Galatien in der Adresse und Galater in der Anrede des Briefes gebrauchte!

2) Alle vier genannten Städte Südgaliens waren römische Colonien, also halbrömisch. Um so selbstverständlicher war es, daß Paulus, „der römische Bürger“ (*Ap.* 16, 37 u. 22, 25), sie nach der Provinz, der sie angehörten, als Galater anredete! (*Marquardt*, Römische Staatsverwaltung I. 2. Aufl. S. 365; *Ramsay*, Historical geography of Asia Minor 1890 p. 382—398; *The Church in the Roman Empire before A. D. 170.* 1893, p. 25 ff. Eine 1885 zu Lystra von Sterrett gefundene Inschrift lautet: Colonia Julia Felix Gemina Lustra. Siehe *The Expositor* 1892, Sept. S. 164).

einwenden? Sieffert, obſchon ein Gegner, bekennet: „Man wird die Möglichkeit nicht beſtreiten können, daß Paulus einen für die Gemeinden von Antiochia i. Piſ., Konium, Lyſtra und Derbe beſtimmten Brief *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* adreſſiren konnte“¹⁾. Dagegen behauptet Felten: „Zur römischen Provinz Galatien gehörten, außer dem eigentlichen Galatien, Piſidien und der größere Theil von Lykaonien, aber nicht Lyſtra und Derbe, welche Städte vielmehr zum Reiche des Antiochus IV. von Commagene zählten“²⁾. Woher weiß das F. ſo beſtimmt? Einen Beleg führt er zur Stelle nicht an. Wenn Lewin³⁾ die nämliche Behauptung aufſtellt mit Berufung auf Dio Caſſius⁴⁾, ſo liegt ein Irrthum vor. Denn Dio Caſſius berichtet a. a. D., der Kaiſer Caligula habe beim Antritt ſeiner Regierung (37 n. Chr.) dem Antiochus Commagene, das ſein Vater hatte, gegeben und noch dazu die Küſtenſtriche Ciliciens, dagegen von unſeren Lykaoniſchen Städten wird nichts erwähnt. Wenn der kleine Vaſallenfürſt von Commagene etwas groſßſprecheriſch auf Münzen die Völkſchaften aufzählt, die in ſeinem Gebiet vertreten waren, und ſo auch „*Λυκαόνων*“ auf einer ſeiner Münzen ſteht, ſo beweist das nicht, daß ihm Derbe und Lyſtra gehörten. Schürer hatte 1892 eingewendet: „Ein amtlicher Sprachgebrauch, wonach der Begriff Galatia auch die Landſchaften Piſidien und Lykaonien umfaßt hätte, hat nicht exiſtirt“⁵⁾; aber 1893 ſah er ſich genöthigt, dieſen Satz zurückzunehmen⁶⁾. Dagegen beſtreitet er noch, „daß man die Landſchaften Piſidien und Lykaonien auch einfach ‚Galatien‘ genannt und die Einwohner dieſer Provinzen als ‚Galater‘ bezeichnet habe“⁷⁾; er hält an der Behauptung feſt, „daß die Landſchaftsnamen Piſidien und Lykaonien auch im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. ſich noch ſo zäh erhalten haben, daß Jemand, der nur von dieſen Landſchaften ſprechen

1) Brief an die Galater (1886) S. 8.

2) Die Apoſtelgeſchichte, überſetzt und erklärt (1892) S. 307.

3) The life and Epistles of St. Paul 4. ed. (1878) Vol. I. p. 131. 147.

4) Historia Romana I. 59, c. 8.

5) Jahrbücher für poſteſt. Theol. 1892. S. 471.

6) Theol. Lit.-Ztg. 1893 (Nr. vom 30. Septbr.) S. 507. Mit Unrecht beruft ſich alſo Jülicher, Einl. in das N. T. (Vorwort vom Juni 1894), S. 48 auf den längſt zurückgenommenen Ausſpruch.

7) Theol. Lit.-Ztg. 1893, S. 411.

wollte (und nicht von dem ganzen Verwaltungscomplex, zu welchem sie gehörten), sich niemals des Ausdruckes Galatien bedient hat". Völlig undenkbar aber scheint es ihm, „daß Paulus, wenn er an Leute in Pisidien und Lykaonien geschrieben hätte, diese als *Γαλάται* anreden konnte“¹⁾. Aehnlich argumentirt Blass: „Durch die Einverleibung in die römische Provinz Galatien seien doch aus den Lykaoniern keine Gallier geworden“²⁾. Allein ich frage: Sind nicht im Jahre 1866 die Hannoveraner und Hessen-Nassauer im politischen Sinne Preußen geworden, ohne aufzuhören, dem Stamme nach zu bleiben, was sie waren? Sind nicht seit 1814 die Würzburger, Bamberger, Augsburger zugleich Bayern und Franken bezw. Schwaben? Und welche Anrede liegt bei gemeinsamer Ansprache näher, als im ersten Falle „Preußen“, im zweiten „Bayern“? Sind diese Analogien auf unsern Fall nicht genau zutreffend³⁾? Uebrigens genügt mir zu meiner Beweisführung, was Zöckler einräumt: „Die Möglichkeit, daß Landschaften, wie Lykaonien, Pisidien, sammt ihren Bewohnern damals kurzweg als ‚galatisch‘ bezeichnet wurden, gestehen wir zu.“ „Jene Gemeinden, über deren Evangelisation Apg. 13 u. 14 berichtet ist, konnten im paulinischen Zeitalter den Namen *Γαλάται*, *ἐκκλησία Γαλατίας* u. s. w. führen. Die politisch-geschichtliche Möglichkeit

1) Ibid. S. 507; 1896, S. 345 bemerkt er gegen einen Vorwurf Ramsay's (The Galatia of St. Paul and the Galatie territory of Acts in den *Studia biblica et eccles.* Oxford 1896. p. 15—57): „Wenn ich also diese Stellen (z. B. *Tacitus*, Hist. 2, 9; vgl. oben) zum Erweis dessen, was sie beweisen sollen, zu schwach finde, so gehört dazu wohl kein besonderer Grad von Verstocktheit.“

2) Blass, *Acta apostolorum*, ed. philol. 1895. S. 176 zu Apg. 16, 6.

3) Dagegen passen nicht die Beispiele, die Schürer (*Theol. Lit.-Ztg.* 1893. S. 411) und Zöckler (*Studien u. Kr.* 1895. S. 96 f.) angeben. — Ramsay führt auch folgende Begründung an: Paulus würde den pisidischen Antiochenern einen Schimpf angethan haben, hätte er sie, die Bürger einer *colonia Romana*, als „Pisibier“ anreden wollen! Ebenso unmöglich würde ihre oder der Ikonenser Anrede als „Phrygier“ gewesen sein; denn ein Phrygier war bei Griechen und Römern thatsächlich gleichbedeutend mit einem Sklaven geworden. *The Church* . . p. 27 u. *Expositor* 1892, Sept. p. 164 nach Zöckler, *Studien u. Kr.* 1895, S. 94 f. Solche Argumente sind allerdings gekünstelt, nicht überzeugend, sondern zum Widerspruch reizend, — aber auch überflüssig.

hiervon steht fest. Nur fragt es sich, ob, was geschehen konnte, nothwendig auch geschehen mußte“¹⁾? Das Letztere behaupte ich nicht und halte ich für unerweisbar. Vielmehr ist die Frage so zu stellen: Was spricht dafür, was dagegen, daß Paulus die Adresse und Anrede, die er zugestandenermaßen gebrauchen konnte und deren Gebrauch ihm durch die Nothwendigkeit einer zusammenfassenden Bezeichnung nahegelegt war, auch wirklich gebraucht hat?

II. Die Wahrscheinlichkeit der südgalatischen Hypothese.

Nachdem erwiesen und anerkannt ist, daß die südgalatische Adresse zweifellos möglich und durch besondere Umstände geradezu nahegelegt war, hat unsere Theorie ihre unverrückbare Basis und eine uneinnehmbare Position gewonnen. Letztere wird nun verstärkt durch eine Reihe von Argumenten, die zwar keinen zwingenden Schluß, wohl aber größere oder geringere Wahrscheinlichkeit ergeben und zum Theil von bedeutendem Gewicht sind.

1) Paulus gebraucht ausschließlich römische Provinznamen, d. h. er bezeichnet niemals ein unter römischer Herrschaft stehendes Gebiet mit einem andern Namen, als demjenigen der Provinz, zu dem es gehörte, und wendet keinen der alten Landschaftsnamen an, sofern diese nicht Namen römischer Provinzen geworden waren²⁾. So spricht er siebenmal von Achaia³⁾, zehnmal von Macedonia⁴⁾, je einmal von Syirikum und Dalma-

1) Studien u. Kr. 1895, S. 97 u. 89.

2) Vgl. Zahn, Einl. in das N. T. S. 124 u. 131—136.

3) Röm. 15, 26; 1 Cor. 16, 15; 2 Cor. 1, 1; 9, 2; 11, 10; 1 Thess. 1, 7 u. 8. Achaia als römische Provinz umfaßte Mittel- und Südgriechenland. An der zweiten Stelle nennt P. das Haus des Stephanas „Erstling Achaia's“, und man könnte einwenden, hier sei nur der Peloponnes gemeint, da die Erstbekehrten der römischen Provinz Achaia die von Athen waren. Allein das würde der obigen Theses nicht widersprechen; aber ich fasse lieber den Ausdruck „Erstling“ als etwas ungenau und nicht rein temporal, und verstehe unter Achaia auch hier die Provinz.

4) Röm. 15, 26; 1 Cor. 16, 5; 2 Cor. 1, 16; 2, 13; 7, 5; 8, 1; 11, 9; 1 Thess. 1, 7 u. 8; 4, 10; Phil. 4, 15.

tia¹⁾ im Sinne der römischen Provinz, viermal von Judäa im römischen Sinne als von ganz Palästina²⁾, zweimal von Arabia³⁾ im römisch-politischen Sinne als von dem nabatäischen Reich des Aretas⁴⁾, einmal von „Syrien und Cilicien“⁵⁾ als von einem damals politisch verbundenen Gebiet⁶⁾, darum höchst wahrscheinlich auch von Asia an vier Stellen⁷⁾ und von Galatia an den beiden Stellen⁸⁾ im Sinne der römischen Provinzen dieses Namens. Es ist somit sehr wahrscheinlich, daß Paulus in der Adresse Gal. 1, 2 die Provinz und in der Anrede Gal. 3, 1 Bewohner der Provinz Galatia gemeint hat.

2) Die Annahme, daß Paulus unter Galatien beidemale die römische Provinz verstand, wird nicht wenig dadurch begünstigt, daß an der einzigen Stelle, wo das Wort außer den paulinischen Briefen vorkommt, nämlich in der Adresse des ersten Petrusbriefes⁹⁾, mit ziemlicher Sicherheit der gleiche Sinn anzunehmen ist. Der Apostelfürst richtet sein Hirtenschreiben „an die auserwählten Fremdlinge der Zerstreuung in Pontus, Galatien, Cappadocien, Asien und Bithynien“. Hier steht Galatien unter lauter Namen römischer Provinzen. Und zwar werden sämtliche römische Provinzen Kleinasiens aufgezählt mit Ausnahme von Lycien-Pamphylien (gab es dort noch keine Christengemeinden? vgl. Apg. 13, 13 und 14, 25)¹⁰⁾ und von Cilicien, dessen Christengemeinden von

1) Röm. 15, 19; 2 Tim. 4, 10. Die Provinz hieß Illyricum (sc. regnum) seit 228; als „Dalmatien völlig unterworfen und mit Illyrien unter eine Verwaltung gekommen war (118), Illyricum superius (im Gegensatz zu Illyr. inferius, d. i. Pannonien), bald nach Octavianus Augustus auch Dalmatia“. Bütt-Gremanz, Das Alterthum (1881) S. 380.

2) Röm. 15, 31; 2 Cor. 1, 16; Gal. 1, 22; 1 Thess. 2, 14. Gewiß wollte Paulus an den zwei letzten Stellen die Christen in Galiläa, Samaria und Peräa (Apg. 8, 5—25; 9, 31—11, 1) nicht ausschließen.

3) Gal. 1, 17; 4, 25.

4) 2 Cor. 11, 32.

5) Gal. 1, 21.

6) Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I. S. 387.

7) Röm. 16, 5; 1 Cor. 16, 29; 2 Cor. 1, 8; 2 Tim. 1, 15.

8) 1 Cor. 16, 1 und Gal. 1, 2.

9) 1 Petr. 1, 1.

10) Nach Marquardt, Römische Staatsverwaltung I. S. 375 f., waren die Verhältnisse dieser Provinz vor Vespasian nicht sicher geordnet, namentlich

Anfang an mit denjenigen Syriens kirchlich zusammengehörten (vgl. Gal. 1, 21)¹⁾. „Da Phrygien und Mysien nicht besonders genannt sind, so sind die phrygischen Gemeinden von Colossä, Laodicea, Hierapolis (Col. 1, 1; 2, 1), sowie die von Troas (Apg. 20, 6—12) und die sechs außer Laodicea noch in Apoc. 1, 11 genannten Gemeinden, sofern sie zur Zeit des ersten Petrusbriefes bereits bestanden, in Asien begriffen, dieser Name also im römischen Sinne gebraucht. Das Gleiche gilt dann aber auch für den Sinn von Galatia 1 Petr. 1, 1. Der Name umfaßt Lykaonien und Pisidien mit. Es wäre ja auch kein Grund zu ersinnen, warum Petrus die dortigen, geschichtlich mit den Gemeinden der Provinz Asien zusammengehörigen Gemeinden von der Adresse ausgeschlossen und statt ihrer die jedenfalls viel unbedeutenderen Gemeinden²⁾ des Galaterlandes in dieselben aufgenommen haben sollte“³⁾.

3) Als Paulus am Schluß seiner dritten Missionsreise die große Liebespende seiner heidenchristlichen Gemeinden „für die Armen der Heiligen zu Jerusalem“⁴⁾ überbrachte, da begleiteten ihn „Sopater, ein Berber, von den Thessalonichern aber Aristarchus und Sekundus, dann Gajus aus Derbe und Timotheus, aus Asien aber Tychikus und Trophimus“⁵⁾. Offenbar sollten diese Begleiter des Apostels „bei der Mutterkirche zu Jerusalem mit ihm die durch seine bisherige Missionsthätigkeit in Asien und Europa neugestifteten Kirchen vertreten und deren Glaubens- und Liebesgemeinschaft, letztere als Ueberbringer von Liebesgaben be-

war Lycien lange Zeit vor und nach Claudius ein freier Städtebund unter römischer Hoheit.

1) Vgl. Zahn, Einleitung S. 124 u. 131. Es bestrebt mich sehr, daß Zahn S. 131 schreibt: „Nach Cilicien scheint das Christenthum nicht durch Paulus und seine Gehilfen gebracht worden zu sein.“ Was sagt denn Paulus selbst Gal. 1, 22 u. 24? Und was anders that er zumeist in den „vierzehn Jahren“ (Gal. 2, 1)?

2) Wenn es überhaupt solche in Altgalatien gab, was ich bezweifle. Wenigstens ist nicht erweisbar, daß Paulus jemals in Nordgalatien Christengemeinden gegründet hat.

3) Zahn, Einl. S. 131.

4) Röm. 15, 26 u. 31; vgl. 2 Cor. 8 f. und 1 Cor. 16, 3.

5) Apg. 20, 4.

zeugen“¹⁾). Nun erscheinen in diesem Verzeichnisse Gajus von Derbe und Timotheus, zwischen den Macedoniern und Asianern in der Mitte stehend, höchst wahrscheinlich als die Repräsentanten der Provinz Galatien. Es mag hiebei dahingestellt bleiben, ob die galatischen Gemeinden den Ertrag ihrer Collecte, von der Paulus den Corinthiern schrieb²⁾, zugleich mit der großen europäischen nach Jerusalem sandten oder schon früher gesandt hatten; wahrscheinlich schickten sie wiederholt Liebesgaben³⁾.

4) Paulus folgte sonst immer den großen Heerstraßen — so in Macedonien von Neapolis bis Thessalonich der Via Egnatia⁴⁾ — und suchte mit Vorliebe die großen Städte und die römischen Colonien auf. Darum erklärt sich der eigenthümliche Verlauf der ersten Missionsreise in Kleinasien, sowohl die anfängliche Gile⁵⁾, als die Absehwendung vom pisidischen Antiochia ab nach Südosten, am ansprechendsten durch die Annahme, daß das im Galaterbrief⁶⁾ erwähnte körperliche Leiden den Apostel in der genannten Stadt befiel. Hätte es Paulus von Haus ab auf die Phlaonier abgesehen gehabt, so konnte er zu ihnen besser von Tarsus aus kommen. Höchst wahrscheinlich wollte er, wie bei der zweiten Missionsreise, von Antiochia westwärts nach Vorderasien⁷⁾ — nach Ephesus u. s. f. — und weiter nach Griechenland vordringen, wurde aber durch das Leiden veranlaßt, nicht nur in Antiochia sich länger aufzuhalten, sondern auch seinen ursprünglichen Plan vorerst aufzugeben und sich den nächsten römischen Colonien Iconium, Lystra und Derbe zuzuwenden⁸⁾.

1) Reischl zur Stelle Apg. 20, 4 ohne Bezug auf unsere Frage.

2) 1 Cor. 16, 3.

3) So urtheilt auch Zahn, Einl. S. 142 unten.

4) Bgl. Apg. 17.

5) Apg. 13, 13 f.; vgl. 14, 25. Predigte Paulus in Perge — und nach der Lesart von Codex D und Mitzeugen auch in Attalia — auf dem Rückwege, so muß er seinen besonderen Grund gehabt haben, daß er es nicht schon auf dem Hintwege that.

6) Gal. 4, 13.

7) Apg. 16, 6.

8) Bgl. Clemen, Die Adressaten des Galaterbriefes (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1894. S. 407 ff.). Leider verquickt dieser rührige Kritiker unsere Controverse mit seiner durchaus unhaltbaren und ungeheuerlichen Durcheinanderwerfung der paulinischen Chronologie.

5) Die Landschaft Galatien war vom großen Weltverkehr so abgelegen, daß das Auffuchen dieser Gegend seitens der Jüdaisten nicht so leicht erfolgte. „Es wäre fremdblich, daß die jüdischen Lehrer aus Palästina an den bedeutenden Städten Iconium und Antiochia, wo es jüdische Synagogen gab und es daher auch in den dort entstandenen Christengemeinden nicht ganz an geborenen Juden fehlte, vorübergezogen wären, ohne dort eine Agitation zu entfalten, die in irgend einer Urkunde ihre Spur zurückgelassen hätte, und daß sie dagegen dem weiter abgelegenen Galaterland und den dortigen, nach den Andeutungen der Apostelgeschichte, wie es scheint, wenig bedeutenden¹⁾ Christengemeinden sich zugewendet hätten, um hier dem Evangelium und dem Einflusse des Paulus entgegenzuwirken“²⁾).

6) Das Auftreten der Jüdaisten in Galatien setzt das Vorhandensein von Juden und Judenchristen als natürlichen Anknüpfungspunkt zwar nicht mit absoluter Nothwendigkeit, aber mit höchster Wahrscheinlichkeit voraus. Nun ist das damalige Vorhandensein von Juden in Antiochia und Syllaonien erwiesen³⁾, dagegen für das Galaterland unerweisbar⁴⁾.

7) Nach dem Berichte der Apostelgeschichte⁵⁾ bestanden die Christengemeinden in den vier oft erwähnten Städten Südgaliatiens überwiegend aus Heidenchristen, aus nicht wenigen Proselyten verschiedenen Grades und aus einigen geborenen Juden und bekamen

1) Ich möchte lieber schreiben: „den dort vorauszusetzenden.“ Vgl. oben S. 204 Anm. 2.

2) Zahn, Einl. S. 126.

3) Vgl. Apg. 13, 14—51; 14, 1 u. 19; 16, 1—3; 2 Tim. 1, 5; 3, 15.

4) Zahn, Einl. S. 137: „Von Juden im Galaterbrief hört man auch in rhetorischen Schilberungen, wie bei *Philo*, Leg. ad Cajum 36, nichts. In Apg. 2, 9—11 wird Galatien nicht mit aufgezählt. Nur eine Conjectur Scaliger's zu *Jos.*, Ant. 18, 6, 2, hat Juden nach Anchra gebracht, und wenn die Conjectur richtig wäre, dürfte nicht an das galatische, sondern an das in der Provinz Asien gelegene Anchra gedacht werden; vgl. *Mommson*, Res gestae D. Aug. Ed. II. p. 10; *Waddington*, Fastes des prov. Asiat. p. 102, der Pergamos conjiert; *Ramsay*, Stud. Oxon. p. 42. Eine möglicher Weise jüdische Grabchrift (C. J. Gr. no. 4129) im nordöstlichen Theil des Galaterlandes will auch nicht viel besagen.“

5) Apg. 13, 14 — 14, 24; 16, 1—5.

von Anfang an das Gepräge gesetzfreier Heidenkirchen¹⁾. Nach dem Galaterbrief hatten die angerebten Gemeinden die nämliche Zusammensetzung; Paulus behandelt die Leser durchweg als Heidenchristen, offenbar in Rücksicht auf die weitüberwiegende Mehrheit ihrer Mitglieder und den heidenchristlichen Charakter der Gemeinden; das ergibt sich sowohl aus einzelnen Stellen²⁾, als aus der im ganzen Briefe erörterten Streitfrage; daß aber auch die geborenen Juden nicht ganz fehlten, geht deutlich aus der Anrede hervor: „Ihr alle (sc. ohne Unterschied von Juden und Heiden, also ihr Juden und Heiden, statt wir alle, d. i. wir Juden und ihr Heiden) seid Einer in Christus Jesus“³⁾. Diese gleiche Zusammensetzung der beiderlei Gemeinden ist der Identität derselben sehr günstig.

8) Paulus redet zu den Galatern von Barnabas als einer ihnen wohlbekannten Persönlichkeit⁴⁾. Aber nur in Südgalatien hat Paulus gemeinsam mit Barnabas gewirkt⁵⁾, dagegen in Nordgalatien⁶⁾ waren Silas und Timotheus seine Begleiter⁷⁾. Hätte er also im Briefe Altgalater angerebet, so wäre diesen Barnabas gar nicht bekannt gewesen, und man begreift dann nicht, warum auf dessen Verhalten bei dem Vorfalle in Antiochia so viel Gewicht gelegt wird⁸⁾. Man wendet ein, Barnabas sei auch in anderen Briefen⁹⁾ ohne nähere Bezeichnung erwähnt, weil er eben auch in

1) Apg. 14, 22 u. 16, 4 mit Beachtung der Lesart von Codex D und Mitzeugen.

2) Gal. 2, 5 bei Zusammenhalt mit 2, 2 und 2, 8; 3, 29; 4, 8 f.; 5, 2 f.; 6, 12 f.

3) Gal. 3, 26—28. Vgl. Zahn, Einl. S. 118 u. 137; Trenkle, Einl. S. 22: „Das Rund- oder Umlaufschreiben hat eine überwiegende Mehrheit von unbeschnittenen Gläubigen zur Voraussetzung. Wenn von Anfang an geborene Juden unter ihnen waren, sind es in den einzelnen Gemeinden nur sehr wenige gewesen. Die ganze Bewegung gegen den Heidenlehrer wurde von außen in die Kirche hineingetragen. Allerdings mag sie dann in dem geringen Bruchtheil Beschnittener einen Anstoß und Halt gehabt haben.“

4) Gal. 2, 1; 2, 9 und bes. 2, 13.

5) Apg. 13, 2 ff. — 6) Apg. 16, 6.

7) Apg. 15, 39 ff. — 8) Gal. 2, 13.

9) 1 Cor. 9, 6; Col. 4, 10.

solchen Gemeinden, denen er persönlich nicht nahe getreten war, als ein hervorragender Missionär bekannt war. Allein die zwei Fälle seiner Erwähnung solchen Gemeinden gegenüber, bei denen er vermutlich nicht persönlich gewesen war, lassen sich erklären. Den Corinthiern will Paulus sagen, daß er vom Anfang seiner apostolischen Reisen an, da Barnabas ihm zur Seite stand, den dort besprochenen Grundsatz befolgt habe¹⁾. Die Erwähnung im Colosserbrief entspringt dem Bedürfnis, den dem Leserkreis völlig unbekannten Markus als den Anverwandten eines berühmten Missionärs der Theilnahme der Gemeinde zu empfehlen²⁾. Die dreimalige Nennung des Barnabas im Galaterbriefe hingegen, für welche ähnliche Veranlassungen nicht zu entdecken sind, findet nur darin eine ungezwungene Erklärung, daß Barnabas der Mitstifter der Kirche Galatiens war³⁾. Wenn Paulus die christlichen Galater als seine Kinder für sich in Anspruch nimmt⁴⁾, so schließt er einen Gehilfen und Mitstifter nicht aus⁵⁾; dazu stimmt der Bericht der Apostelgeschichte, nach der auf der ersten Missionsreise anfänglich Barnabas, seit der Abfahrt von Paphos aber Paulus der Führer der Mission war⁶⁾. Sicherlich wurde der angebliche Dissens in Antiochia zwischen Paulus einerseits, Petrus und Barnabas andererseits⁷⁾ von den Judaisiten in Galatien zu Ungunsten des Paulus ausgebeutet; deßhalb legte Paulus so viel Gewicht darauf, den Galatern darzulegen, daß er mit Barnabas in Jerusalem die Anerkennung des den Heiden gepredigten „Evangeliums ohne Beschneidung“⁸⁾ erlangte⁹⁾, daß sie beide von Anfang an die jüdische Forderung der Beschneidung entschieden abgelehnt hatten¹⁰⁾ und daß zu Antiochien sogar Barnabas in die „Hypokrisis“ des Kephas mit hineingezogen wurde¹¹⁾ — ein Ausdruck, der den Galatern klar machte, mit welchem Unrecht die Judaisiten in Galatien sich auf Petrus und Barnabas beriefen,

1) 1 Cor. 9, 6. — 2) Col. 4, 10.

3) Vgl. Zahn, Einl. S. 127; Clemen a. a. D. S. 415.

4) Gal. 4, 19; vgl. 4, 13—15.

5) Gal. 1, 8: Wir verkündeten das Evangelium.

6) Apg. 2, 2, 7; dagegen 13, 13.

7) Gal. 2, 11 ff.

8) Chrysostomus, Homilien über die Briefe des hl. Paulus, zu Gal. 2, 1.

9) Gal. 2, 1—10. — 10) Gal. 2, 5. — 11) Gal. 2, 13.

als ob diese mit dem jüdischen Pseudo-Evangelium sympathisirten, da sie nur äußerlich auf judenchristliche Befangenheit Rücksicht nahmen, die nach dem Urtheil des Paulus und nach dem Zeugnisse der späteren Thatfachen gerade damals nicht am Platze war, innerlich aber und grundsätzlich so sehr mit Paulus übereinstimmten, daß letzterer den Vorwurf der „Verstellung“ erheben konnte. Die ganze Beweisführung wird erst dadurch recht verständlich, daß wir in Barnabas den Mann erkennen, der mit Paulus den Galatern das Evangelium gebracht und bei ihnen „heidnisch“ gelebt hat.

9) Wenn die Apostelgeschichte 18, 23 erzählt: „Und nachdem er dort (sc. Paulus im syrischen Antiochia nach der zweiten Missionsreise) eine Zeitlang sich aufgehalten, zog er aus und durchwanderte der Reihe nach das galatische Gebiet und Phrygien“, wer möchte herauslesen, daß Paulus, um von Antiochia nach Ephesus zu kommen, den Umweg über Cappadocien¹⁾ Tavium, Ancyra und Pessinus gemacht hätte²⁾? Ich finde im Gegentheil in dem Ausdruche „der Reihe nach“ oder „nacheinander“ angedeutet, daß Paulus, so wie es die Marschroute diesmal im Unterschied von Apg. 16, 6 mit sich brachte, zuerst das galatische Gebiet — der Artikel besagt „dasjenige, das zwischen dem syrischen Antiochia und Phrygien lag“, also in der Richtung Derbe-Lystra-Tkonium u. s. f. — und dann Phrygien besuchte, um zu den westlichen Küstenlandschaften Kleasiens, speciell nach Ephesus vorzudringen. Wenn sodann die Apostelgeschichte weiterfährt (18, 23): „und er stärkte alle die Brüder“, so muß der Weg über Phlaonien gegangen sein; sonst hätte er nicht alle Brüder gestärkt³⁾.

1) Blass, *Acta apostolorum* 1895 zur Stelle 18, 23.

2) So der britische Hauptgegner Ramsay's, Chase, im *Expositor* 1898 (Dezember-Nr.) S. 416 f.

3) Das geben auch Bestreiter der südgalatischen Theorie zu. Wendt, *Commentar zur Apg.* 7. Aufl. S. 405, bemerkt zu 18, 23: „Gewiß auch Phlaonien, obwohl es Lukas nicht ausdrücklich nennt.“ Und Böckler schreibt: „Was den auf der dritten Reise eingeschlagenen Weg betrifft, so möchten wir ein etwaiges Durchziehen Cappadociens (um entweder über Cäsarea am Argäus oder eventuell über Lyana und Sasima zunächst Tavium und dann erst Ancyra, sowie die weiter westwärts gelegenen gala-

10) Die Frage, ob Paulus bei den Altgalatern die nötige Volksbildung vorfand, um gelegentlich seines „Durchzuges“ durch deren Stammland (Apg. 16, 6) eine Reihe von Christengemeinden hervorzubringen, konnte unbedenklich bejaht werden, so lange man jenen Missionszug des Völkerapostels auf das ganze keltische Galatien (das sog. Gallogrätien) ausdehnte und den hellenisierten Hauptorten Pessinus, Juliopolis, Ancyra, sogar Tivium das Evangelium durch Paulus bringen ließ¹⁾. Wenn man aber, durch die neueren geographischen und topographischen Forschungen der Kleinasien-Reisenden²⁾ genötigt, die Missionsthätigkeit des hl. Paulus im eigentlichen Galatien auf den südwestlichen Winkel der Landschaft mit höchstens einem oder dem andern größeren Orte einschränkt³⁾ oder gar auf Grund einer neuentdeckten Lesart

tischen Orte zu erreichen, wie Chase meint) nicht für das vorzugsweise Wahrscheinliche halten.“ „Führte der Apostel auch auf der dritten Reise (Apg. 18, 23) seine Reise zu den neugegründeten Galatengemeinden wieder wesentlich so wie bei der zweiten aus (welche Annahme uns die nächstliegende und natürlichste zu sein scheint), so ist anzunehmen, daß der rasch vorwärts eilende Bericht des Apostelgeschichtschreibers das Passiren durch Isaurien, Syllaonien und Pisidien einfach voraussetzt“ (!). Theol. Studien und Kritiken 1895 S. 76 u. 78. Dagegen nach Fellen, Apostelgesch. (1892) zu 18, 23, hat Paulus „allem Anschein nach damals die Kirchen in Systra u. s. f. nicht besucht, weil es ihn drängte, nach Ephesus zu kommen“. Und trotzdem „von Antiochia etwa über Tarsus und von dort durch Antiochien nach dem östlichen Theile von Galatien“?

1) So z. B. *Lightfoot*, The Churches of Galatia (Abschnitt II der Einleitung zu seinem Galatercommentar. 8. Aufl. 1854. S. 18 ff.) nach *Böckler*, Studien und Kritiken 1895 S. 59 f. Vgl. A. Schäfer, Die Bücher des N. T. I. Bd. S. 187: „Daß die keltische Sprache ein Hinderniß für die Ausbreitung des Christenthums gewesen sein solle, findet darin, daß in den Städten G., um die es sich doch in erster Linie handelt, das Griechische herrschend geworden war, seine Erledigung.“

2) *Perrot*, Exploration de la Galatie 1872; *Ramsay*, The Church in the Roman Empire before A. D. 170 (1893) p. 1—168: St. Paul in Asia Minor; derselbe in Artikeln des Expositor 1894 ff. und in seinen neuesten Schriften: The cities . . . of Phrygia und St. Paul traveller and the Roman citizen. Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1897. S. 268 u. 609.

3) *Böckler* will nur mehr eine „limitirte Nordgalatien-theorie“ behaupten (l. c. S. 98) und hält das südwestliche oder tolistobogische Galatien für das wahrscheinlich allein vom Apostel betretene Gebiet Gallogrätien (l. c. S. 79).

zu Apg. 16, 6 den hl. Paulus nur „Dörfer“ Galatiens passieren läßt¹⁾, so möchte ich die Frage stellen: Wer mag es für wahrscheinlich halten, daß Paulus bei jenem Keltenvolk auf dem flachen Lande Nordgalatiens so erfolgreich predigen und an die Neubekehrten ein Schreiben schicken konnte, das nicht geringe hellenische und alttestamentliche Bildung bei den Lesern voraussetzt?²⁾

Lightfoot's „etwas unbeachtliche Erweiterung des Schauplatzes der paulinischen Evangelistenthätigkeit unter dem Keltenvolk konnte allerdings leicht einer gerechten kritischen Censur verfallen. Die gewaltigen Entfernungen, die zurückgebliebene Volksbildung, die noch wenig geförderten Wegeverbindungen waren hierbei nicht genügend in Rechnung gezogen. Statt bei den westlicher gelegenen Districten des Landes stehen zu bleiben, hatte der Kreis der Rhythmaßungen des gelehrten Bischofs eine an's Phantastische streifende und mit den Andeutungen in Apg. 16, 6—8 allzu schwer zu vereinbarende Ausdehnung gewonnen“ (l. c. S. 59 f.). „Es ist undenkbar, daß die jüdische Opposition, gegen welche der Brief sich wendet, ihr Agitiren so gar weit erstreckt haben sollte. . . Es erscheint rathsam, die Leserschaft des Briefes, auf einen kleinern Kreis beschränkt, vielleicht hauptsächlich nur als eine Gruppe von Landgemeinden in der Nähe von Pessinus zu denken“ (l. c. S. 81). Felten, Die Apostelgeschichte S. 808 zu 16, 6 f.: „Er scheint sich nicht lange in Galatien aufgehalten zu haben, denn auf dieser Reise durch Kleinasien hat ihn immer der Geist weitergetrieben nach Europa.“ Woher aber dann „die Kirchen Galatiens“ (Gal. 1, 2) und sogar nach Felten zu Apg. 18, 23 auch „im östlichen Theile von Galatien“?

1) Blas hält die Lesart zu Apg. 16, 6 im Parisinus 821 »Galatiae regiones« für die beste Ueberlieferung des ursprünglichen Wortlautes im Entwurf des Lukas (Recension β) und vielleicht auch der Reinschrift (Recension α) und übersetzt „die Dörfer von Galatien“. Ebenso Belfer, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte auf Grund der Lesarten des Codex D und seiner Genossen. 1897. S. 74.

2) Ramsay, The Church etc. p. 82, gibt nur für Germa unter den in Frage kommenden Orten eine griechisch sprechende Bewohnerschaft zu. Bédier erwidert: „Das läßt keltisch klingende von Ortsnamen, wie Troknades, Tolistochoira vernothwendigt (!) noch nicht die Annahme, daß der Apostel mit ihren christlichen Bewohnern, zu denen ja sicher (?) auch gebürtige Juden (bzw. Proselyten) gehörten, nicht griechisch hätte correspondiren können“ (l. c. S. 81). Nach Mommsen, Römische Geschichte V. (1886) S. 302 ff., wurde das flache Land des eigentlichen Galatiens erst im 3. und 4. Jahrhundert cultivirt.

(Schluß folgt.)

XVI.

Die Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern
des Alterthums.

(Von Dr. Simon Weber.)

1. Als Gregor der Große, in die durch Sanatruks¹⁾ Christenverfolgung wohl nicht völlig verwischten Fußstapfen der apostolischen Sendboten eintretend, zum zweiten Male das Kreuz der Erlösung auf armenischen Boden verpflanzte, schien in diesem Lande für das im weiten Bereiche des römischen Machtgebietes blutig verfolgte Christenthum sich eine Dase des Friedens zu eröffnen. König Tordat, wenn wir den Berichten glauben dürfen, durch eine wunderbare Heilung zur Annahme des Christenthums bewogen, ließ dem Feuereifer des Missionärs seinen mächtigen Arm. Rasch hatte ganz Armenien dem Christenthume sich zugewandt. Wenn sich auch in einigen Gebiets-theilen noch bis tief in's folgende Jahrhundert hinein Reste des Heidenthums erhielten, wie die Homilien des Johannes Mandakuni²⁾ vermuthen lassen, so war doch die Macht desselben unter dem einmüthigen Zusammenwirken der weltlichen und religiösen Gewalt im Lande gründlich gebrochen. Allein es währte nicht lange, bis das Erscheinen einzelner Feinde vor den friedlichen Gefilden gemahnte, auf Mittel zu denken, gegnerische Angriffe auf das Christenthum abzuwehren. Vergeblich suchte Julian³⁾ seiner Repristination des Götzendienstes in Armenien Eingang zu verschaffen. Patriarch Hüssig zertrümmerte mit eigener Hand das im christlichen Tempel aufgestellte Bild des Apostaten,

1) Wie die Legende berichtet.

2) Johannes M. Patriarch von 480—87. f. Homilien. Venedig 1860 (altarm.) 20. Homilie S. 154.

3) Moses v. Choren, Geschichte der Armenier. Venedig 1881. c. 13 f. S. 422 (altarm.).

und das Beispiel seines zugleich mit dem greisen Priester Daniel für diese That erduldeten Martyriums verwehrt dem Vorbringen des Abfalles mit Erfolg die Bahn. Als später die Secte der Verboriten in kajanischen Landen sich zu verbreiten suchte, kam dem Mesrop die weltliche Gewalt zu Hilfe und hielt mit Ketten, Gefängniß und anderen Leibesstrafen die Ausbreitung der Häresie zurück¹⁾. Die Anhänger des Theodor von Mopsuestia traf die Verbannung²⁾.

Während aber diese weltlichen Machtmittel mit bitterer Schärfe die ausgesprochenen Feinde der christlichen Kirche fernhielten, versagte man nicht, mit der friedlichen Waffe der Belehrung den Bestand des Glaubens zu sichern. In der Weise, die Clemens von Alexandrien³⁾ inaugurirt hatte, wandte sich die Kirche mit apologetischer Darlegung an ihre gläubigen Glieder. Spuren dieser Thätigkeit sind uns in den Homilien Mesrops⁴⁾ erhalten geblieben, der mit Nachdruck den geschöpflichen Charakter der Weltwesen dem Verständniß nahe zu bringen und vor den Irrthümern der Perser und Griechen zu bewahren sucht. Eine dieser Homilien verräth schon die Bekanntschaft mit jener apologetischen Schrift griechischen Geistes, welche die Armenier durch Uebersetzung den geistigen Bedürfnissen ihres Volkes zunächst dienstbar machten, der Apologie des Aristides⁵⁾. Wahrscheinlich durch die heiligen Uebersetzer um 431 mit anderen Werken griechischer Literatur, unter denen die gleichfalls übersehte Schrift des hl. Athanasius *περί της ενανδρου*

1) Koriun, Erzählung vom Leben und Tod des hl. Mesrop. Venedig 1838 (altarm.). S. 18, bei Langlois, Collections des historiens anciens et modernes de l'Arménie. Paris 1867. II. p. 11.

2) Koriun, I. c. S. 22; Langlois, I. c. p. 14; Moses v. Ch., I. c. III, 61. 546.

3) Bardehewer, Patrologie. Freiburg 1894. S. 142.

4) f. Hantschachapatum. Venedig 1838. S. 23—33 u. 74. Diese Homilien wies Better (f. Nirschl, Patrologie III. S. 219 ff.) als Werk Mesrops nach, nachdem schon Reumann (f. Versuch einer Geschichte der Literatur der alten Armenier. Leipzig 1836. S. 15) die traditionelle Annahme der Autorschaft Gregors d. E. bezweifelt hatte. Rêve (l'Arménie chrétienne et sa littérature. Louvain 1886. p. 250) sucht letztere zu vertheiligen, ohne aber mit der Ausführung Better's Bekanntschaft zu verrathen.

5) Better, Theol. Quartalschr. Tübingen 1894. S. 535 f.

πέρας τοῦ λόγου hervorragt¹⁾), nach Armenien gekommen, scheint sie zuerst den Weg zur selbständigen apologetischen Schriftstellerei gezeigt zu haben. Daneben erinnern im apologetischen Hauptwerk der armenischen Literatur mehr oder weniger deutlich auch Spuren an die Anlehnung an andere apologetische und polemische Werke griechischer Sprache²⁾).

Kraftvoller aber, als das Vorbild der griechischen Literatur, trieben die Zeitverhältnisse im 5. Jahrhundert zur wissenschaftlichen Vertheidigung des Christenthums. Was die einzelnen widerchristlichen Bestrebungen durch ihr sporadisches Auftreten hatten ahnen lassen, war eingetreten. Aus der Dase des Friedens war Armenien in dieser Zeit zum Felde heftiger religiöser Wirren geworden. Schon das Bekanntwerden der griechischen, philosophischen Richtungen muß über das armenische Glaubensleben manche Trübung gebracht haben. Viel verhängnißvoller wirkten die politischen Zustände. Die Theilung Armeniens hatte den größten Theil der Nation unter das Scepter der persischen Könige gebeugt. Diese Unterstellung des christlichen Volkes unter heidnische Machthaber ließ den christlichen Glauben gefährdet erscheinen. Als vollends Jesdegard II. Sendboten der persischen Religion nach Armenien sandte und alsbald an das Volk die directe Aufforderung zum Abfalle vom Glauben an Jesus Christus richtete, mußte die Apologie auf den ersten Platz in der kirchlichen Lehrthätigkeit treten.

Gleichzeitig drohte daneben im Marcionitismus eine scheinbar auf dem Boden der Offenbarung stehende religiöse Richtung von Syrien aus einzubringen und Spaltung und Zersetzung in die armenische Christenheit zu tragen.

Dieses Zusammenwirken des geistigen Bedürfnisses, welches theils durch die gelegentlich im Leibe der Kirche noch wahrgenommenen Regungen heidnischen Aberglaubens, theils durch die Kenntniß auswärtiger Literaturen geweckt worden war, mit der Nothwendigkeit der Abwehr gegen die Eingriffe heidnischer Mächte in das religiöse Leben durch friedliche und gewaltsame Missionsversuche,

1) Vgl. Quadro delle opere anticamente tradotte in Armeno. Venezia 1825. p. 11.

2) Vgl. Better, Theol. Quartalschr. 1894. S. 580 und Biter. Rundschau 1895 Sp. 269; Weber, Theol. Quartalschr. 1897. S. 374.

riefen in der Kirche des hl. Gregorius denn auch thatsächlich eine selbständige Apologie der christlichen Wahrheit hervor. Während die Nation angstvoll das Tosen des kommenden Sturmes immer näher erbrausen hörte, reifte im bischöflichen Hause zu Bagrewand ein apologetisches Werk, welches nicht nur eine Zierde der armenischen Literatur geblieben ist, sondern durch den in ihm verwendeten Scharfsinn, das darin aufgespeicherte Wissen und den Glanz der Diction unter den Geisteserzeugnissen der klassischen Väterzeit einen ehrenvollen Platz beanspruchen darf. Es ist die „Widerlegung der Irrlehren“ des Eznik von Kolb, des Bischofs von Bagrewand¹⁾, welche zwischen 441 (445) bis 448 verfaßt worden ist²⁾.

Dieselben Zeitverhältnisse ließen 449 auf der Synode von Artaschat die Bekenntnisschrift des armenischen Episcopates³⁾ entstehen, in welcher derselbe die Zumuthung Jesdegards, zur persischen Religion abzufallen, im Namen der Nation zurückwies. Auch sie ist eine kurze Apologie des christlichen Glaubens. Dem Elische wird eine Abhandlung zugeschrieben: »Vasn hoguoz mardkan« („Ueber die Seelen der Menschen“)⁴⁾, welche ebenfalls den Zwecken der Apologie dient, wenn ihre Abfassung im Falle der Autorschaft Elische's auch in die Zeit fallen dürfte, wo die Wogen des armenischen Glaubenskampfes sich wieder geglättet haben. Die Homilien des Johannes Mandakuni, dem das Loos zugefallen war, nach den Stürmen des Krieges, den Unglückstagen der Niederlagen und den Verlusten durch Abfall als Patriarch oder Katholikos die kirchlichen Verhältnisse von neuem zu ordnen, schlagen gleichfalls noch den apologetisch-polemischen Ton an⁵⁾. Aber Eznik bleibt der Meister auf dem Felde der Apologie in seinem Zeitalter. Auch die kommenden Jahrhunderte armenischer Geschichte enthalten keine Namen, die seinen Glanz verbunkeln.

1) Im armen. Urtext herausgegeben in Smyrna und von den Nechitaristen in Benedig. s. Bardenhever, Patrologie S. 550.

2) Vgl. Weber, Abfassungszeit und Echtheit der Schrift Ezniks: Widerlegung der Irrlehre. Theol. Quartalsschr. 1897. S. 867 ff.

3) Dieselbe ist aufbewahrt in Elische, Geschichte des warbanischen Krieges, der infolge der persischen Bergewaltigungsversuche ausbrach. s. Gesammelte Werke. Benedig 1859. S. 22 ff. (altarm.).

4) s. Elische, Gesammelte Werke S. 369—76.

5) s. l. c. 20. Homilie S. 149 ff.

Ob schon 636 die Araber nach Armenien eingebrochen waren und die Söhne Haits von da an das Sassanidenjoch mit der Fremdherrschaft muhamedanischer Völker vertauschen mußten, suchen wir im armenischen Alterthum vergebens nach einer Vertheidigung der christlichen Religion gegen die Irrlehren des Islam, wie sie Eznik gegen die Perser geführt hatte. Im 6. Jahrhundert war in Folge der politischen Verhältnisse ein allgemeiner Niedergang des literarischen Lebens in Armenien zu beklagen. Im 7. dürfte die Ursache des Mangels hervorragender apologetischer Geisteserzeugnisse allerdings in der GeistesTyrannei des Muhammedanismus zu suchen sein. Das Loos des Metropolitens Petrus von Damaskus, dem Walid II. wegen der Widerlegung des Muhammedanismus die Zunge ausschneiden ließ, das Martyrium, welches Petrus von Majume wegen ähnlichen Anlasses erlitt, die Kerkerhaft des Raymund Lull, das Verbot, die Religion des Islam öffentlich anzugreifen, welches der Emir Abd Errahman einer spanischen Synode abnöthigte¹⁾, begründen diese Vermuthung²⁾. Fehlte es doch auf dem Felde der Häresiemanie nicht an Kämpfen. Den Irrthümern Johannes des Marakumiers im 7. Jahrhundert traten Theodor Chertenaror und Gregorabur entgegen. Im 8. Jahrhundert wandte sich der Patriarch Johannes gegen die Ikonoklasten und Paulicianer.

2. Eine Darstellung der Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern des Alterthums muß daher vorzüglich an die Schrift Ezniks sich anschließen. Auf dem Boden seines Systems gewinnen die außerdem zu Tage getretenen Entgegnungen gegen den Unglauben und Irrglauben in Anlehnung an die Zeitlage die nöthige Beleuchtung. Ueberdies zeichnet der Bischof von Vagrevand in seiner Schrift schon die Grundlinien eines apologetischen Lehrgebäudes, wie es den kommenden Zeiten auszubauen beabschieden war, so daß die von Vertheidigern des Glaubens anderswo ge-

1) Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Trier 1887. § 98. S. 376.

2) Noch im Jahre 1729, als das apologetische Werk des Gregor Datwazi, geschrieben 1397, in Konstantinopel gedruckt wurde, hielten die Herausgeber es für gerathen, die Widerlegung des Muhammedanismus nicht abzu-
drucken. f. Sukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia.
Venezia 1829. p. 134.

wählte Argumentation sich leicht in den Gang seiner Darstellung einreihen läßt.

In vier Bücher sein Werk zerlegend, wendet er sich zuerst gegen das Heidenthum, welches die Geschöpfe mit ihrem Schöpfer verwechselte und den ersteren den Hohn der Anbetung leistete. Das zweite Buch ist der Widerlegung der persischen Religion gewidmet. Im dritten werden die Irrthümer der griechischen Philosophenschulen zurückgewiesen. Die Darlegungen des vierten Buches entkräften die Aufstellungen des Marcion.

Man erkennt leicht die systematische Anlage dieses Aufbaues. Auf die Zurückweisung des heidnischen Götterwahnes und den Nachweis der Existenz Gottes schreitet das Denken zur Erfassung der Einheit Gottes vor. Daraus erwächst dem Apologeten die Aufgabe, den theologischen Dualismus, wie er in der persischen Religion vorliegt, zu widerlegen. Wie aber durch Widerlegung des Dualismus und Begründung der Gotteseinheit, so verlangt der Gottesbeweis durch Klarstellung der Ueberweltlichkeit Gottes in der Herpfückung der pantheistischen Irrthümer seine Vollenbung. Diesem Zweck dient vornehmlich die Abhandlung gegen die griechischen Philosophenschulen, welche im Zusammenhang damit auch eine ausführliche Entgegnung auf die astronomischen und physiko-geographischen Aufstellungen griechischer Denker enthält. Weil schließlich die letzte Entscheidung über die Gotteslehre nicht im menschlichen Denken, sondern in der göttlichen Offenbarung zu finden ist, kann der Apologet seine Aufgabe erst für erfüllt betrachten, wenn er auch die auf dem Boden der Offenbarung dem christlichen Gottesbegriff entgegenstehenden Anschauungen als unhaltbar dargethan hat.

Bevor wir fragen, wie der Apologet im Einzelnen seine Aufgabe gelöst und welcherlei Argumente die armenische Theologie in dieser Darlegung zu jener Zeit überhaupt verwandt hat, ist es von Interesse, Kenntniß von den leitenden Grundsätzen zu nehmen. Eznil hat dieselben im Verlaufe seiner Darstellung gelegentlich klar ausgesprochen. Der apologetische Canon, den der hl. Thomas von Aquin mit den Worten ausspricht: *Pagani non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus Scripturae, per quam possint convinci, unde necesse est ad naturalem rationem*

recurrere, cui omnes assentire coguntur¹⁾; er ist auch der Canon Ezniks gewesen. „Die Kirche,“ so drückt er sich aus, „pflegt diese Übung, daß sie die draußen Stehenden mit Wahrheiten ohne Zuhilfenahme der heiligen Schrift widerlegt, denjenigen aber, welche zwar zu ihren Gliedern gehören, aber von ihrer Wahrheit nicht durchdrungen sind, mit Hilfe der heiligen Schrift entgegentritt“²⁾.

Dementsprechend schöpft er seine Argumente gegen nicht Christliche Gegner vor allem aus der Vernunft: „Daß die Philosophen Gott aus den natürlichen Gesetzen, welche dem Geiste innewohnen, zu erkennen suchten, das ist, schreibt er, des Lobes würdig“³⁾. Seine zweite Beweisquelle ist die äußere Natur, zunächst die natürliche Beschaffenheit der Weltwesen⁴⁾. In erhöhtem Maße gilt ihm die Beobachtung der Vorgänge in der Natur⁵⁾, die Erfahrung, als Erkenntnisquelle der Wahrheit. Auch Thatsachen und Ueberlieferungen der Geschichte⁶⁾, gewöhnliche und wunderbare Ereignisse im Menschenleben⁷⁾ müssen der Erkenntnis der Wahrheit dienen. Schließlich stellt er auch das allgemeine Bewußtsein der Menschen den Widersachern des Glaubens entgegen⁸⁾. Wo die Gegner selbst biblische Stellen gegen das Christenthum verwenden, ist gegen sie der Recurs auf die hl. Schrift natürlich am Platze. An einzelnen Stellen gibt der armenische Glaubensanwalt allerdings der biblischen Argumentation einen über das Zulässige hinausgehenden Umfang. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß Beweise aus der Bibel als dem ältesten Buche der Welt auch auf die Heiden eben um desswillen Eindruck machten⁹⁾. So nennen sich denn auch die Bischöfe

1) Summa c. gent. lib. I, cap. II.

2) Eznik, Widerlegung der Irrlehren. Venedig 1826. I, 28. S. 111.

3) I. c. III, 6 S. 208; II, 10 S. 143.

4) I. c. I, 24 S. 97; III, 6 S. 210.

5) I. c. III, 8 S. 215.

6) I. c. I, 26 S. 105; IV, 8 S. 265.

7) I. c. I, 22 S. 89. 90; II, 16 S. 164; I, 21 S. 84.

8) I. c. I, 8 S. 12; III, 6 S. 209.

9) Vgl. Theoph. ad Autol. III, 16 cf. M. VI, S. 1143; Zahn, Die apologetischen Grundgedanken der drei ersten Jahrh. S. 46; Schmitt, Apologie der drei ersten Jahrh. S. 34; Faulhaber, Die griech. Apologeten der kassischen Väterzeit S. 43 f.; Seib, Apologie des Christenthums bei den Griechen des 4. u. 5. Jahrh. S. 81 f.

auf der Synode von Artaschat in ihrer Bekenntnisschrift Jünger oder Schüler des großen Moses¹⁾, und stützen sich damit den Sassaniden gegenüber auf die Priorität der biblischen Offenbarung vor dem Zertwanitismus.

3. Treten wir nach diesen Vorfragen an die apologetische Darlegung im Einzelnen heran. Im Vordergrund steht:

Die Abhandlung vom Dasein Gottes. Alles vergängliche Sein setzt ein ewiges und anfangsloses Sein voraus, welches von keinem andern das Princip seines Seins empfing, welches nichts über sich hat, was für seine Ursache zu gelten hätte oder woher ihm das Princip der Existenz zugekommen wäre²⁾. Diese aus der Betrachtung der Existenzbedingungen des continuenten Seins gewonnene Folgerung führt Eznik zur Erkenntniß des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften, welche seine Erörterung in schwungvoller Sprache eröffnet. Von ihrer Darlegung ausgehend, unterzieht er der Reihe nach die Aufstellung seiner Gegner einer scharfen Kritik. Im Lichte des Begriffes Gottes als des durch sich seienden, ewigen, unveränderlichen, allmächtigen und allwissenden lebenden Wesens spiegelt er die heidnischen religiösen Anschauungen und Gebräuche, daß die inneren Kriterien ihrer Richtigkeit hell hervortreten und der frische Luftzug des logischen Denkens ihre Wahngelilde verscheucht. Dabei gibt er sich aber nicht zufrieden, ihre Aufstellungen zurückzuweisen, sondern bemüht sich, zu zeigen, wie die Betrachtung der Natur nach ihren verschiedenen Gebieten den Denkenden Gott zuführen muß. „Es ist eine Kraft vorhanden, welche die sichtbaren Dinge bewegt,“ erklärt er³⁾, „und den Bewegter muß man für Gott halten, nicht das Bewegte.“ „Was bewegt wird und sich ändert, ist nicht absolutes Sein, sondern von Einem oder irgend einer Sache entstammend oder aus Nichtseiendem geschaffen. Wer aber absolut ist und alles bewegt, der wird selbst nicht bewegt.“ Indem dabei die alle geschöpfliche Bewegung begleitende Veränderung zu Tage tritt, wird die empirische Basis gewonnen, das Passive in der Bewegung hervorzuheben und gegenüber einer rein dynamischen monistischen Auf-

1) Efsche, *Gesammelte Werke* S. 27.

2) Eznik, I. c. I, 1 S. 6.

3) I. c. III, 13. S. 227.

fassung durch den Satz: „Die Dinge offenbaren durch ihre Veränderungen, daß einer da ist, der sie verändert“¹⁾, die in den Weltdingen wirkende überweltliche Kraft nachzuweisen. — Bewegung und Veränderung führen zur Entstehung neuer Wesen und Zustände. Es „ist aber nicht möglich, daß irgend etwas zu sein anfängt, ohne das Sein von etwas anderm zu empfangen“²⁾. Auch kann das erste Sein nicht von selbst aus nichts geworden sein. Es muß also von Gott kommen, „der allein aus Nichts zu schaffen vermag“³⁾. So führt die kosmologische Betrachtung der Armenier zur Erkenntniß des unendlichen überweltlichen Wesens. Deutlich verkündet auch die Gesetzmäßigkeit in der Welt⁴⁾, welche sich in der Constanz der Arten im Thierreich und in der gesetzmäßigen Bahn der Gestirne⁵⁾ offenbart, das Walten Gottes über ihr. Noch lauter ruft ihm teleologische Bestimmtheit der Welt diese Kunde entgegen. In der Ordnung der Elemente, von denen jedes das andere mit Vernichtung bedroht⁶⁾, die aber doch alle zum harmonisch geordneten Ganzen verbunden sind, zeigt sich die weise Gottesmacht. Das Weltgefährt gleicht nach den schönen Worten des haitanischen Glaubenskämpfers einem Wagen, der von vier mutigen Pferden gezogen ist, von welches jedes seine eigene Bahn dahinzurufen sucht. Aber eine mächtige Hand verborgener Kraft führt die Zügel und lenkt das Gefährte schadlos seinen sicheren Lauf. Von speciellen Erscheinungen göttlicher Zwecksetzung wird auch der Instinkt der Thiere hervorgehoben⁷⁾. Derselbe kann von den Thieren nicht erworben sein, da sie vernunftlos sind, sondern auch er ist ihnen eingepflanzt vom Schöpfer.

Mit wunderbarer Größe kommt die Kraft des Gottesgedankens über die Menschenseele in dem Lebensopfer der Martyrer zum Durchbruch. Hier zeigt sich am hellsten, wie sehr die Wahrheit des Gottesgedankens durch die Stimme der Vernunft und das natürliche Trachten des Willens bezeugt wird. Egnit ist dieses psychologische Sigill der Erkenntniß des Daseins Gottes nicht entgangen: „Wer wäre würdig, Verkünder des Ruhmes Gottes zu

1) Egnit, I, 2 S. 11. — 2) l. c. II, 5 S. 130.

3) l. c. II, 5 S. 130 f. — 4) l. c. I, 24 S. 99; II, 3 S. 121.

5) l. c. I, 2 S. 14; I, 3 S. 16; III, 6 S. 208; III, 9 S. 217.

6) l. c. I, 2 S. 11. — 7) l. c. II, 18 S. 174 f.

werden, (schreibt er¹⁾), wenn nicht die Freunde Gottes, die aus Liebe zu ihm das zeitliche Leben verachteten, die bis in den Tod die lebendige Hoffnung auf Gott kraftvoll bewahrten und sich in die Vernichtung des leiblichen Lebens hingaben, um darin das Heil der Seele zu finden.“

Indessen ruft er diese Argumente nicht so sehr an, um erst das Dasein Gottes zu beweisen; denn die Heidenwelt leugnete die Existenz göttlicher Wesen nicht; er gebraucht sie vielmehr, um die Vergötterung der Naturwesen als eine Thorheit zu erweisen. Deshalb finden wir in seiner Apologie nicht ein geschlossenes System des Gottesbeweises, sondern müssen die Elemente desselben an den verschiedenen Stellen der Abhandlung zusammensuchen, wo er sich ihrer in geeigneter Weise zur Widerlegung des heidnischen Wahnes bedienen konnte. Der Götzdienst als Vergötterung geschöpflicher Wesen ist widersinnig. Diesen Satz zu erweisen, ist sein erstes Ziel. Daneben sucht er in drastischer Weise die Vergötterung der Naturwesen und Elemente als des Menschen unwürdig zu zeigen. „Warum sollen wir die Sonne verehren, die bald gerufen wird gleich einem Knechte, um den Dienst anzutreten, zu dem sie beordert worden ist, bald wieder abtritt und sich verbirgt, wie einer, der erschrocken ist, und die der Finsterniß Platz macht, daß sie den Zwischenraum im großen (Welt-) Hause ausfülle? Und von Zeit zu Zeit kehrt sie in die Finsterniß zurück zur Ueberweisung und Beschämung ihrer Verehrer, indem sie kund thut: ‚Nicht ich bin der Verehrung würdig, sondern jener, der mich und jeglichen hellen Tag behütet und die Nacht verbirgt.‘ Und bisweilen verfinstert er sie, und gleichsam mit redendem Munde klagt sie, die stumme: ‚Nicht bin ich würdig, Verehrung zu erhalten, sondern Verehrung zu leisten.‘ — Oder der Mond, der Monat für Monat abmagert, fast gar stirbt und hernach einen Anfang zur Neubelebung nimmt, damit er dir das Vorbild der Auferstehung bezeichne. — Oder die Luft, die bald rasend wird und schreit — und zwar auf Befehl, und bald wieder zittert ob des grellen Schreiens. — Oder auch das Feuer, dem sogar dich selber der Meister als zweiten Schöpfer gesetzt hat, denn, wenn du willst, kannst du es anzünden, und wenn du willst, kannst du es

1) Cynit III, 17 S. 289 f.

auslöschen? — Oder die Erde, die wir allezeit ausböhlen und auf der wir fortwährend herumtreten und auf die wir unseren Unrath und den unserer Thiere ausgießen? — Oder die Wasser, die wir jederzeit trinken und deren Süßigkeit wir in unserem Leib zu Gestank verwandeln, und mit denen wir unseren inneren und äußeren Schmutz reinigen?“¹⁾

Umsonst ist der Einwand der Heiden, daß wir zum absoluten göttlichen Wesen nicht gelangen können und uns deshalb vor den anderen Wesen verbeugen und sie mit Opfern und Spenden ehren. Umsonst betonen sie, daß man doch gewiß die geschöpflichen Gaben des absoluten Wesens nicht entehren dürfe. Der Denker von Kolb²⁾ bemerkt darauf, daß wir allerdings die Gaben Gottes nicht entehren, aber auch nicht vergessen dürfen, daß nicht die Geschöpfe, sondern der Schöpfer der einzig verehrungswürdige Wohlthäter ist. Die Verehrung der Naturwesen ist gegenstandslos, weil sie ohne Bewußtsein sind. Auf sie blickend, sollen wir allein Gott anbeten³⁾.

4. Gegenüber dem lauten und klaren Gotteszeugniß der Schöpfung im Spiegel des menschlichen Vernunftlichtes hätte die Welt nicht so allgemein und so dauerhaft vom Eingottglauben sich abwenden können, wenn die Weltbeschaffenheit jegliche Möglichkeit verlagert hätte, wenigstens durch Mißdeutung der Verhältnisse eine andere Anschauung zu stützen.

Darum tritt dem Apologeten eine Frage entgegen, von der die Heiden zuversichtlich hofften, daß sie seine scharfe Waffe, den Gottesbegriff, zerbrechen werde, die Frage nach:

Dem Ursprung des Bösen. Wenn der weise und unermesslich gütige Gott des Christenthums der einzige göttliche Schöpfer aller Wesen ist, der nichts Böses schafft, woher ist das Böse, woher stammt das Uebel? Der Kolbenfer, der unter Mesrop nach Syrien und Griechenland gereist und mit den Geisteserzeugnissen dieser Länder sich bekannt gemacht hatte, verhehlte sich die Schwierigkeit, die in dieser Frage liegt, nicht. Er wußte, daß sie gar viele in Zweifel gestürzt hatte und daß schon oft große Unter-

1) Eznik, l. c. I, 3 S. 14 ff. Die Stelle ist übersetzt von Better, Theol. Quartalschr. 1894. S. 581.

2) In der Provinz Ararat, der Heimath Ezniks.

3) Eznik, l. c. I, 3 S. 13 f.

suchungen zur Lösung dieser Frage waren angestellt worden¹⁾. So widmete er fast das ganze erste Buch der Widerlegung der von dem Dasein des Bösen in der Welt hergenommenen Einwände²⁾, und suchte nachzuweisen, daß ohne ein transcendentes, böses Urprincip das Uebel aus der zeitlichen Welt immanenten Ursachen, unbeschadet der göttlichen Güte, Heiligkeit und Weisheit, entstehen konnte. Und er hat Waffen und Wege der Vertheidigung des Christenthums gegen diesen Einwand mit Glück gewählt.

Der erste Schritt zur Lösung der Schwierigkeit ist die Erforschung, ob irgend etwas von Natur Böses in der Welt zu finden sei. Ihr Resultat ist, daß „es nichts gibt, was von Natur böse ist“³⁾, und daß gemäß dem auch nicht von einem Schöpfer des Bösen die Rede sein kann. Das Böse ist nichts Substantielles, sondern haftet den Dingen nur als Accidens an⁴⁾; nicht nach der Natur, sondern nach den Handlungen wird der Mensch als böse bezeichnet. In allem, was als böse angesehen wird, findet sich auch irgend ein Gut. Was für sich allein schädlich wäre, wird in Verbindung mit anderen Dingen gut und umgekehrt⁵⁾. Als Disharmonie des in sich Guten, als welche es sich darstellt, konnte das Böse in die Welt eintreten durch Mißbrauch des Guten seitens einer geschöpflichen Macht. Welche ist es also? Eben die Ursache, weshalb wir einen Menschen böse nennen, sein böses Handeln, führt zur Erkenntniß, woher das Böse überhaupt stammt. Es hat seinen Ursprung nicht in einer übergeschöpflichen Macht, sondern kommt aus den Handlungen freier Wesen. „Und mit Recht nennen wir die Menschen die Vollbringer des Bösen, denn sie sind im Stande, zu handeln und nicht zu handeln“⁶⁾. Der Freiheit entsammte der Neid des Versuchers im Paradies⁷⁾. Die Freiheit der geschöpflichen Wesen hat das Böse in die Welt gebracht zunächst

1) Eznik, l. c. I, 5 S. 22.

2) Wie weit in dieser Darstellung E. uns Reste älterer, nunmehr verlorenen Untersuchungen über den Ursprung des Bösen (s. Bardenhever S. 119. 121) erhalten sind, kann hier nicht untersucht werden.

3) Eznik, l. c. I, 2 S. 10.

4) l. c. I, 2 S. 10; I, 15 S. 65.

5) l. c. I, 7 S. 27; I, 4 S. 84 und Elische, Ges. Werke S. 26: Wenn ein böser Gott den Tod geschaffen hat, wo ist die Substanz des Todes?

6) Eznik, l. c. I, 7 29. — 7) l. c. I, 19 S. 76 f.

als Sünde, aber auch als Uebel. Ein Reihe von Leidenszuständen des Lebens hat ihre directe Ursache im sündhaften Willen des Menschen¹⁾. Er beschwört den Krieg mit seinem Unheil herauf. Die Begierlichkeit schafft dem Leibe durch selbstgewollte Unordnung im Genuße von Speise und Trank, durch Nachlässigkeit gegen die Gefahren der Witterung viele Gebrechen. Die böse Lust ruft das Elend der Unreinheit hervor. So werden eben jene Uebel, welche das Menschenleben auf's tiefste schädigen und in größter Allgemeinheit auftreten, als Folgen der Sünde erfunden. Seiner Natur nach kann das Uebel den geschöpflichen freien Wesen entflammen.

Wenn aber das Auge den Umfang der Uebel in Betracht zog, welche in der Welt als Folgen der Sünde sich finden, dann schien der Bestand derselben doch in schroffer Disharmonie zur Allgüte Gottes zu stehen, die alles leitet. Es legte sich den Heiden die Frage auf die Zunge, ob es nicht doch einen Widerspruch gegen die Güte Gottes bedeute, wenn er die Sünde trotz solcher Folgen zuließ. Reihen sich doch ohnehin noch eine große Menge anderer Uebel an die genannten, das Erdenloos der Menschen zum Unglücksloos zu machen. Von der hohen Warte seiner theologischen Weltanschauung weiß der Apologet diese Bedenken zu zerstreuen. Die Freiheit ist ein großes Gnadengeschenk Gottes an die Menschen, wodurch er sie vor allen irdischen Creaturen ausgezeichnet hat²⁾. Auf diesem Geschenk der Freiheit beruht die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in der Belohnung des Guten. In sich enthält es allerdings die Möglichkeit, aber noch keinerlei Veranlassung zum Bösen. Weder die Versuchung von innen, noch von außen vermag dazu zu nöthigen. Ueberdies hat Gott es nicht unterlassen, in einer mit der Freiheit vereinbaren Weise dem Bösen vorzubeugen, indem er den Menschen über seine Pflichten und die Folgen seiner Versäumnisse belehrte. Er weiß allerdings das Böse, das gethan wird, voraus, jedoch tritt er mit diesem reinen Vorauswissen in kein causales Verhältniß zur bösen That³⁾. Die Annahme ist sehr wohl statthaft, daß Gott vieles Böse, was geschehen könnte, abwehrt⁴⁾. Wenn er es aber dennoch in anderen Fällen zuläßt,

1) Geniz, l. c. I, 20 S. 80. — 2) l. c. I, 11 S. 40.

3) l. c. I, 18 S. 74 u. a. D. — 4) l. c. II, 16 S. 168 f.

so darf nicht übersehen werden, daß eben im bösen Acte des freien Wesens die Thatfache seiner Freiheit am klarsten erwiesen wird¹⁾. Die Offenbarung der Güte Gottes wird dadurch nicht gestört, es offenbart nur der Mensch seinen bösen Willen. Somit ist das Böse als That des Menschen bez. der freien Wesen in den Zulassungen Gottes unbeschadet seiner Heiligkeit begreiflich.

Noch leichter konnte das Böse als Uebel nach dem göttlichen Weltplane Zulassung finden. Denn Gott vermag es dem Guten dienstbar zu machen, ja, es eben als heilsame Medicin gegen die Sünde zu verwenden. In dieser teleologischen Bedeutung liegt die Erklärung seiner Zulassung. Schon der Eintritt des Todes und der Leiden in der Welt in Folge der Sünde Adams diente dem Heilswillen Gottes. Der Ewige allerdings hat (Weisheit 1, 13) den Tod nicht gemacht, noch die Krankheit geschaffen, beide hat die Sünde hervorgerufen. Aber er hat sie in weiser und gütiger Absicht zugelassen. „Hätte der Schöpfer, nachdem der Mensch sein Gebot übertreten hatte, ihn nicht dem Tode verfallen lassen, dann hätte sich der Mensch sofort der Herrschaft des Satan ergeben und nicht mehr Gottes, denn dieser hatte gesagt: wenn du issest von der Frucht, wirst du sterben; jener, wenn du issest, wirst du nicht sterben, sondern Gott gleich sein. Indem hingegen Gott, der Schöpfer der Natur, den Tod über die Natur des Menschen verhängte, bestätigte er sein Wort und der schlechte Rathgeber wurde als Verführer erfunden. Wenn er nun aber den Menschen wegen dieser zwei Gründe dem Tode anheimfallen ließ, so wird er ihn doch gemäß seiner Kraft zum andern Male erstehen lassen und in der endlosen Ewigkeit lebend und unsterblich bewahren“²⁾.

Auch für die folgenden Geschlechter haben die Uebel in der Welt die Aufgabe behalten, in teleologischer Bestimmung Gottes seine Herrlichkeit zu offenbaren und den Menschen zum Guten zu führen. Der Widerstreit der Elemente und die bei diesem Widerstreit sich zeigende Vergänglichkeit des Irdischen verhindert es, daß der denkende Mensch die Elemente vergöttere und Gott mit der Welt identificire, lehrt die Bekenntnißschrift der armenischen Bischöfe auf der Synode von Artaschat gegen Jesdegerd³⁾. Eznik⁴⁾ hebt

1) Eznik, l. c. — 2) l. c. I, 18 S. 74 f.

3) Eznik, Ges. Werke S. 26. — 4) Eznik, l. c. II, 11 S. 147 ff.

im Einzelnen hervor, wie die reißenden Thiere, welche so viel Unheil anrichten, den Stolz des Menschen beugen, wie jene kleinen, scheinbar unnützen Lebewesen gerade durch ihre Kleinheit die Größe der göttlichen Vorsehung ermessen lassen und, soweit sie schädlich sind, die Ohnmacht des Menschen gegenüber dem Schöpfer erweisen, da er trotz aller Anstrengung diese Geschöpfe nicht von der Welt zu vertilgen vermag. Krankheiten und Tod sind einmal sühnende Strafen für die Sünde in Gottes Hand¹⁾, oft auch dienen sie als Mittel, die Bekehrung herbeizuführen²⁾. Die Leiden der Unschuldigen lassen den Sünder ahnen, welches Loos er zu gewärtigen hat, und treiben ihn zur Besserung an³⁾. Der vorzeitige Tod ist in Gottes Vorsehung ein Mittel, reine Seelen vor allzu schweren Versuchungen zu bewahren, welche ihnen in der Zukunft drohten, oder sie kommenden Leidenstagen zu entziehen⁴⁾. Auch dient er den Gerechten als Mahnung zur Beharrlichkeit.

Mit Nachdruck scheint das Leiden der Beseßtheit, welches selbst Unschuldige, ja Kinder traf, dem christlichen Eingottglauben zu Gunsten des Dämonenglaubens und zum Nachweise des Waltens böser, durchaus unabhängiger Mächte entgegengehalten worden zu sein. Letzteres um so mehr, weil nicht christliche Zauberer die Teufel auszutreiben vermochten. Gegen diesen Hinweis bemerkt der bischöfliche Apologet, daß eben die Zusaßnahme zu den Reliquien der hl. Martyrer von diesen Plagen befreie und so Gottes Kraft, welche in den Heiligen ist, sichtbar werde⁵⁾. Und das Evangelium lehrt ausdrücklich in Wort und Beispiel, daß Christus in Gottes Kraft die Dämonen ausgetrieben habe und nur aus Gottes Geist diese Macht den Menschen zukommt⁶⁾. Wenn Unschuldige und Kinder von dieser Plage der Beseßtheit befallen werden, so folgt daraus noch nicht, daß sie von einer von Gott unabhängigen finstern Gewalt herrühre. Auch hier kann die Oberherrlichkeit Gottes einen würdigen Zweck verfolgen und die Menschen daran erinnern, wie viel Grund der Sünder hat, Gottes Zorn und Strafmacht zu fürchten. In diesem Falle gereicht die Heimsuchung dem direct Betroffenen nicht zur Verwerfung, sondern vielmehr

1) Geniz, l. c. I, 20 S. 79; IV, 14 S. 290. — 2) l. c. I, 18 S. 74.

3) l. c. I, 21 S. 82. — 4) l. c. I, 20 S. 79.

5) l. c. I, 20 S. 84. — 6) l. c.

zum Verdienste. Von einer wahren Heilung der Besessenen durch Zauberer sei keine Rede, dies zeigt das Wort Christi im Evangelium. Schließlich verweist der Apologet darauf hin, daß es auch ein Uebel gibt, welches aus den der Welt eigenthümlichen physischen und metaphysischen Verhältnissen zu erklären ist¹⁾ und deshalb weder gegen die Vollkommenheit der Güte des Schöpfers sprechen, noch auch Veranlassung geben kann, eine oder mehrere besondere Urwesen als Urgrund des Bösen zu postuliren.

5. Indem Enkiz den Eintritt des Bösen in die Welt aus der Freiheit der vernünftigen Creaturen erklärte und die Zulassung desselben durch Gott dadurch verständlich machte, daß er dem Uebel in der göttlichen Teleologie eine Stelle zur Förderung des Guten einräumte, sah er sich veranlaßt, auch an den Erweis der Willensfreiheit und der Unsterblichkeit der Seele heranzutreten. War letzteres nöthig, weil nur unter Voraussetzung des Fortlebens der Seele dem leiblichen Tode eine für das Subject günstige, das Uebel des Todes aufhebende teleologische Bestimmung eignen kann, so ward die Aufgabe doch wesentlich erleichtert, weil der Glaube an die Unsterblichkeit schlechthin bei den Heiden im Allgemeinen bewahrt worden war. Armenien hatte bis zur Annahme des Christenthums die Götterverehrung seiner östlichen und südlichen Nachbarn²⁾ und damit auch ihren Unsterblichkeitsglauben getheilt. Abgesehen von den Todtenfeierlichkeiten, wovon Faustus v. Byzanz, Moses von Choren³⁾ und die Homilien des Johannes Mandakuni⁴⁾ Andeutungen enthalten, wird die Unsterblichkeit für das armenische Heidenthum direct durch die Sage von König Artavazd bezeugt⁵⁾. Diesem erschien der Geist seines verstorbenen Vaters Artasches und kündigte ihm seine Verzauberung auf dem Ararat mit den Worten an: „Wenn du jagen gehst auf den Azat, hinauf auf den Masis, da sollen Geister dich rauben, bringen auf

1) I. c. I, 20 S. 80; II, 12 S. 149.

2) s. v. Himpel im Kirchenlexikon 2. Aufl. I. Sp. 1827.

3) Faustus v. Byzanz, Gesch. der Armenier V, 7; Moses v. Choren, Gesch. der Armenier. Venedig 1881. VII, c. 61 S. 296 u. a. D.

4) Homilien. Venedig 1860. S. 175 f.

5) s. Moses v. Choren, Gesch. der Armenier II, 61 S. 296 f.; vgl. Beller, Die nationalen Gesänge der alten Armenier. Theol. Quartalschrift 1894. S. 75.

den Azat, hinauf auf den Maſis, dort ſollſt du bleiben und das Licht nicht mehr ſchauen.“ Auch die weſtlichen Nachbarn, beſſer gleichen die griechiſchen Philoſophen hielten am Unſterblichkeitsglauben feſt, wenn ſie auch theilweiſe der Seelenwanderung das Wort redeten. Aus dieſem Umſtande begreift es ſich, wenn Egnit ſich begnügt, hauptſächlich auf die hl. Schrift hinzuweiſen, welche mit der Lehre, daß das Unheil und der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen iſt, auch die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele verkündet.

Uebrigens fehlte es den alten Armeniern nicht an der Kenntniß der natürlichen Vorausſetzungen der Unſterblichkeit der Seele. Wir finden ſchon in den bereits erwähnten Homilien des Meſrop den Gedanken ausgedrückt, daß die Seele das Lebensprincip des Körpers iſt, daß der Tod nur in der Trennung der alle Lebensfunctionen des Leibes bewirkenden Seele vom Körper beſteht¹⁾. Eliſche, wenn der Tractat über die Seelen der Menſchen wirklich von ihm herrührt, vindicirt außerdem der Seele die Einfachheit. Sie iſt nach ihm nicht in Theile auflösbar, von ungetheilbarer Kraft. Sie bewegt all die vielen Glieder des Leibes. Wenn aber der Leib zerſtört wird, ſo kehrt er zu ſeiner Natur zurück, die Seele ihrerſeits erhebt ſich zu ihrem Orte und übt dort für ſich allein die Acte des Seelenlebens²⁾.

Wenn wir den Roſenſer nach den Gründen für die Unſterblichkeit der Seele fragen, ſo dürfte ſich ſeine philoſophiſche Anſchauung aus folgenden Anmerkungen ergeben. Er bemerkt gelegentlich von der Thierſeele, daß ſie, weil ſie zuſammengeſetzt iſt, beim Tode in die Elemente ihrer Zuſammenſetzung zerfällt³⁾; andererseits nennt er die Menſchenſeele geiſtig und einfach⁴⁾; er ſchrieb ſogar den Satz nieder: „Die körperloſen Weſen ſind ohne Zeugung, und wie ſie ohne Zeugung ſind, ſo ſind ſie auch unſterblich“⁵⁾, und erklärt den Urfprung der Seele creatianiſtiſch durch eine Schöpfung aus nichts⁶⁾. Er bemerkt ausdrücklich: „Was

1) ſ. Gregor de Erl. (beſſer Meſrop's Homilien im Pantſchachapatum) S. 154 f.

2) Eliſche, Geſ. Werke S. 370 f. — 3) Egnit, l. c. III, 6 S. 209.

4) l. c. III, 6 S. 211. — 5) l. c. I, 24 S. 97; I, 25 S. 101.

6) l. c. I, 18 S. 75.

unkörperlich ist, ist ohne Samen¹⁾),“ und lehrt, daß der Mensch aus einer körperlichen und unkörperlichen Natur zusammengesetzt ist²⁾). Mit klaren Worten wird die Geistigkeit der Seele hervorgehoben, aber der Schluß auf die Unsterblichkeit wird direct nicht gezogen. Weßhalb? Vielleicht dürfte der Grund dieser Zurückhaltung darin zu finden sein, daß er fürchtete, durch eine eigentliche Begründung der Unsterblichkeit aus der Natur der Seele deren Charakter als Gottesgeschenk zu verdunkeln, während er doch sich gedrungen fühlte, zu bekennen: Unsterblich von Natur ist Gott allein, welcher auch ewig ist und von niemand das Sein empfing. Vielleicht aber dürfen wir dennoch eine indirecte Folgerung der Unsterblichkeit aus der natürlichen Beschaffenheit der Seele bei ihm erkennen, wenn er schreibt, daß Gott den Menschen zur Unvergänglichkeit nach dem Bilde seiner Ewigkeit erschaffen habe³⁾). Damit dürfte ausgedrückt sein, daß Gott eben in der Erschaffung den Keim der Unsterblichkeit in die Seelennatur des Menschen gelegt habe. In seiner übrigen Darlegung erscheint die Unsterblichkeit als Ausfluß der neidlosen Güte Gottes⁴⁾). Er gründet sie, wie es sich auch bei Aeneas von Gaza ausgesprochen findet⁵⁾), auf die Ebenbildlichkeit Gottes. Auch aus dem seelischen Bedürfnisse nach Buße leuchtet ihm das Bewußtsein eines jenseitigen Lebens der Vergeltung auf. Denn „wenn die Furcht vor Strafe nicht wäre, wozu wäre dann die Buße?“ In der Unsterblichkeit der Seele ist auch die Möglichkeit der Auferstehung der Leiber erwiesen. „Derjenige, welcher die Macht hat, die Seele aus Nichts zu erschaffen und sie immerlebend und unsterblich erhält, der konnte auch den aus Erde gebildeten Leib lebendig erhalten“⁶⁾). Bezieht sich dieser Satz zunächst auch auf die dem Menschen vor der Sünde verliehene Unsterblichkeit, so war doch der Armenier sich der Consequenz dieses Schlusses auf die Auferstehung des Fleisches wohl bewußt. Denn „diejenigen, welche dies (den angegebenen Satz) in Abrede stellen, wollen auch die Auferstehung nicht anerkennen“⁷⁾).

1) Eznik, l. c. I, 25 S. 100. — 2) l. c. I, 25 S. 101.

3) l. c. I, 19 S. 75. — 4) l. c. I, 25 S. 101.

5) Bei Euz, Die Apologie des Christenthums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts. Würzburg 1896. S. 188.

6) Eznik, l. c. I, 19 S. 75. — 7) l. c. I, 18 S. 73.

Einer völligen Leugnung sah sich der Apologet in der Frage nach der Freiheit des Willens gegenübergestellt. Das menschliche Leben wurde in seinen Acten als die Ausführung eines vom unabänderlichen Fatum festgesetzten Programmes dargestellt. Auch den Gestirnen schrieb der heidnische Wahn die Lenkung des menschlichen Schicksals zu. Wie Origenes, Gregor von Nyssa, Basilus, Diodor und Eusebius, sah sich demgemäß auch Egnit veranlaßt, diesem Wahn entgegenzutreten. Er glaubte, diese astralfatalistischen Anschauungen durch die Thatsachen des Lebens als falsch erweisen zu können. Wenn die Sterne das Loos des Lebens bestimmen, warum rafft der Krieg unterschiedslos die Menschen aller Lebensalter und Lebensbedingungen dahin? Warum verarmt der Reiche und wird der Arme reich¹⁾? Ja, warum wird schließlich in Aethiopien nicht einmal ein Weißer geboren? Wirkungsvoll stellt er den Aberglauben vor die in diesem Punkte für ihn verhängnißvolle Frage, woher den leblosen Gestirnen diese Macht zukomme?

Nicht minder scharf, als der astrologische Wahn, steht nach ihm die rein fatalistische Determination des Menschenlebens mit den Verhältnissen und der Erfahrung desselben in Widerspruch. „Wenn auf Grund unabänderlich feststehender Bestimmung alles geschieht, dann dürfen die Könige kein Todesurtheil fällen. Die Richter dürfen den Mörder nicht mehr peinigen und tödten. Selbst wenn die Räuber in's Land einbrechen, die Wohnungen zerstören, die Menschen hinmorden, dann darf man keine Truppen aufrufen und sie Schaar um Schaar sammeln, um die Räuber aus dem Lande zu vertreiben; man muß dann vielmehr durch eine Verordnung kundgeben, daß die Verwüstung des Landes durch das Fatum bestimmt ist, und wer sollte sich gegen das Fatum aufbäumen²⁾? In solcher Folgerung zeigt sich die Absurdität des Fatalismus. Darin, daß die Menschheit, diese Folgerungen für ihr praktisches Verhalten zu ziehen, durchaus ablehnt, spricht sich andererseits das allgemeine Bewußtsein für die Willensfreiheit aus. Ueberall zeigt sich in der Menschheit das Bestreben, durch Strafgesetze³⁾ das Böse zu verhindern. Diese allgemeine Erscheinung

1) Egnit, l. c. II, 14 S. 155 f. — 2) l. c. II, 14 S. 161 f.

3) l. c. I, 15 S. 60 f.

wäre ebenso unverständlich als grundlos, wenn das Böse mit Nothwendigkeit auftreten würde. Schon das Schuldbewußtsein und die Imputation der Handlungen müßten aufhören, wenn das Böse nothwendig wäre¹⁾. Jede Strafe wäre ungerecht.

Die Behauptung, daß jemand mit Naturnothwendigkeit zum Bösen getrieben werde, ist nach Eznit geradezu ein Widerspruch gegen die Natur des menschlichen Willens. Denn wie wäre es möglich, daß jeder Mensch sich von Natur gerade zum Guten angetrieben fühlte, so zwar daß Verbrecher, Mörder, Diebe, Ehebrecher es durchaus nicht ertragen können, als solche zu gelten, sondern den Namen ihres Thuns verabscheuen, wenn dieselben Menschen von Natur zum Bösen getrieben würden²⁾. Auch die Wandlungen im menschlichen Charakter gelten dem Apologeten als Beweis der Willensfreiheit³⁾. Keine Natur, die nicht frei ist, kann bald gut, bald böß sein. Die vernünftigen Wesen können ihre Sitten ändern, also müssen sie frei sein. Eben die Vernünftigkeit des Menschen ist der Grund, die tiefste Wurzel der Freiheit. Sie ermöglicht, den Unterschied von Gut und Böß zu erkennen, was ohne Freiheit für den Menschen zwecklos wäre.

(Schluß folgt.)

XVII.

Ein Blatt der Erinnerung an Nikolaus Cardinal Wiseman Erzbischof von Westminster (1802—1865).

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Zweiter Artikel.

Im ersten Artikel haben wir Wiseman auf seinem Lebensgange begleitet bis zum Tage seiner bischöflichen Weihe. Durch dieses wichtige Ereigniß vom 8. Juni 1840 gelangte die römische Zeit, wie auch zugleich die gelehrte Periode im Leben Wiseman's zum Abschluß. Zum Coadjutor des apostolischen Vicars des die

1) Eznit, l. c. I, 15 S. 59. — 2) l. c. I, 15 S. 61.

3) l. c. II, 10 S. 144 f.; Eizsche, Ges. Werke S. 29.

Grafschaften in Mittellngland umfassenden Districtes ernannt, nahm Wiseman im hochragenden Colleg von Oscott, bei Birmingham, Aufenthalt und leitete dasselbe als Rector.

In Oscott empfing Bischof Wiseman den Besuch eines Mannes, welcher England zeitlebens mit einer Art von Leidenschaft geliebt hat. „Den Mittelpunkt dieses Lebens (auf der Insel der Heiligen),“ meldete August Reichensperger seinem Freunde Steinle, Trier 12. October 1846, „bildet wohl das Mariencolleg zu Oscott bei Birmingham, an dessen Spitze der ebenso gelehrte, als fromme und umsichtige Bischof Wiseman steht. Ich war so glücklich, zwei Tage in diesem Institute zubringen zu können und so eine nähere Einsicht in die dortige Sachlage in persönlicher, wie in objectiver Hinsicht zu gewinnen“¹⁾.

Die nach seinem Briefwechsel, seinen Denkschriften und den Mittheilungen seiner Freunde und Schüler durch Ward herrlich geschilderte Thätigkeit Wiseman's bis zur Errichtung der Hierarchie im Jahre 1850 ist nunmehr in ihren Hauptzügen darzulegen. Sie bildet die vollständigste Verwirklichung des vor der Consecration in den heiligen Uebungen entworfenen Planes. Als höchstes und letztes Ziel, dem jedes Geschöpf zu dienen hat, schwebte dem ideal angelegten, hochgemutheten Bischof vor die Beförderung der Ehre des Allerhöchsten. Zur Lösung dieser Aufgabe sehen wir ihn die tägliche Darbringung der heiligen Messe, die Anbetung des eucharistischen Heilandes, den Cultus der heiligsten Mutter Gottes, „eine tiefempfundene und energische Verkündigung des göttlichen Wortes, das Studium der Theologie und ernste Verwendung der Zeit“ bei der Geistlichkeit fördern. Als seiner Kenner der menschlichen Natur und in weiser Berücksichtigung der damals in einigen Kreisen der Geistlichkeit noch obwaltenden nationalen Richtung beobachtete er drei fundamentale Grundsätze: 1) Keine den Clerus berührende Veränderungen vorzunehmen, bevor dessen Vertrauen nicht vollkommen gewonnen ist. 2) Das muß geschehen durch aufrichtige Güte in Worten und Handlungen, und diese soll der Demuth, d. h. dem Gefühl entspringen, daß ich der Letzte und Untwürdigste von Allen bin, eine Ueberzeugung, zu welcher ich

1) A. v. Steinle, Edward von Steinle's Briefwechsel mit seinen Freunden. Freiburg 1897. I, 291.

allen Grund habe. 3) Geistliche Uebungen und Conferenzen sind das Mittel, um das Herz der Priester zur Annahme von Verbesserungen vorzubereiten. Die Abhaltung von Diöcesansynoden und die Einrichtung der geistlichen Verwaltung sollten ebenfalls dem Clerus die Lösung seiner hehren Aufgabe erleichtern helfen. Aus dem Feuerherde des Clerus sollte neues Leben in die Kreise der Laien sich ergießen, für welche Wiseman die Abhaltung von Missionen, die Einführung der in Rom von ihm bewunderten Andachtsübungen und den öftern Empfang der heiligen Sacramente aus allen Kräften beförderte¹⁾.

Wiseman war nach der nordischen Heimath zurückgekehrt, nicht, um wie ein Büchertwurm in den dumpfen Räumen einer Bibliothek sich zu vergraben oder um im Oscott-Colleg lediglich sich der Erziehung der Knaben zu widmen. In welchem Maße er sich der von der göttlichen Vorsehung ihm zugewiesenen weitreichenden Sendung von vornherein bewußt war, das erhellt aus jener Denkschrift desselben vom Jahre 1847, aus welcher folgender Passus hier eine Stelle finden mag: „Abgesehen von demjenigen, dessen unwürdiger Diener ich bin, und von derjenigen, deren Schutz mir nie versagt blieb²⁾, gab es einen Gedanken, der mich erfreute und trug, vom ersten Dämmern der Hoffnung, die mich in Italien erfüllte, von dem Tage, an welchem Newman und Froude mich besuchten. Keinen Augenblick habe ich in der vollen Ueberzeugung gewankt, daß eine neue Aera in England begonnen hat . . . Der Förderung dieses großen Zieles der Hoffnung Englands habe ich mich gewidmet. Wie werthlos auch immer meine Bestrebungen sein mochten, so waren sie doch dieser großen Aufgabe gewidmet; die Lieblingsstudien meiner früheren Jahre habe ich diesem Ziele zum Opfer gebracht. Unter den von der Vorsehung bestimmten zeitgemäßen, ja nothwendigen Mitteln zur Erreichung jenes Vorhabens erschien mir die Stiftung dieses edlen Collegs im Herzen Englands. Oftmals in meinen dunkelsten Tagen und Stunden mich vereinsamt fühlend in meinen Hoffnungen, spazierte ich vor dem Colleg, betrachtete es und sagte zu mir: „Nicht als Anstalt für die Heranbildung von Knaben ist es in das Dasein getreten, sondern mit der Bestimmung, der Vereinigungspunkt der noch

1) Ward I, 343—344. — 2) Maria, die Gottesmutter.

stillen, aber weitausgebeuteten Bewegung zur katholischen Kirche zu sein, welche bereits begonnen hat und blühen muß.¹⁾ Davon war ich derart fest überzeugt, als hätte die Stimme eines Propheten zu mir geredet.²⁾

Ie geringeres Verständniß die Professoren des Collegs ihrem Vorsteher Bischof Wiseman entgegenbrachten, um so mächtiger erwies sich dessen Anziehungskraft auf ideal angelegte Naturen der katholischen, wie der anglikanischen Kirche. Wiseman erschien wie ein Leuchtturm, an dem zahllose wahrheitsliebende Männer sich orientirten. Tractarianer, wie Kenouf³⁾, Bernard Smith und J. B. Morris, Convertiten, wie Spencer, Logan und Heneage, angesehene Staatsmänner, wie Gladstone, O'Connell und Monckton Milnes (nachmals Lord Houghton), und Fürsten von Geblüt, wie der Herzog von Bordeaux (Chambord), haben damals in Dscott verkehrt. Den letztern empfing der Bischof mit einem tiefempfundenen, von einem der Zöglinge vorgetragenen Gedichte, in welchem er am Schluß dem Prätendenten voraussagt „eine Krone, wo der Himmel am besten sie kennt“⁴⁾. Auch der Abbate Gioberti, in der Philosophie Ontologist, in der Politik eifriger Förderer der italienischen Einheit, folgte einer Einladung Wiseman's nach Dscott⁴⁾. Vor allen Männern aber, welche damals auf Wiseman durch ihren kraftvollen Genius entweder einwirkten oder als hilfsbereite Freunde zur Ausführung seiner Pläne sich darboten, ragen hervor der Passionistenpater Spencer und der berühmte Wiederhersteller der mittelalterlichen Gothik in England, Augustus Welby Pugin. Als Vermittler zwischen Dscott und den Oxford-Convertiten haben diese beiden geistvollen Männer, welche beide zum Lichte der Wahrheit vorgebrungen, Wiseman unschätzbare Dienste geleistet.

Nicht ohne eine Beigabe von Humor hat Ward insbesondere die Beziehungen Wiseman's zu Pugin geschildert. Unter römischen Einflüssen aufgewachsen, mit den Formen des Classicismus und der Renaissance erfüllt, kam Wiseman anfangs mit Pugin in Conflict. Nicht wenig mochte dazu beitragen der Feuereifer, mit welchem der berühmte Baumeister seine Kunstrichtung sogar im gesellschaftlichen Leben zu vertreten gewohnt war. Was aber Wise-

1) Ward I, 347. — 2) Tablet 90 (1897) 702.

3) Ward I, 420. — 4) Ward I, 353.

man bald mit ihm versöhnte, das war die Treue der Uebersetzung und die Liebe zur heiligen, tiefsinnigen Liturgie der Kirche. In dieser Beziehung ließ sich Bugin von niemanden übertreffen und hier lag der gemeinsame Boden, auf welchem beide hochangesehene Männer sich die Hand zur Versöhnung und zu lebenslänglichem einträchtigen Wirken reichten. Ein- für allemal wünsche ich hier die wichtige Thatsache zu betonen, daß Wiseman, eine tief ästhetisch veranlagte Natur, in der Hauptstadt der christlichen Welt eine Liebe zu den heiligen Ceremonien der Kirche eingefogen hat, die ihn nachher niemals verlassen, welche ihn zur würdevollsten Vollziehung der Liturgie stets begeisterte und ihn inmitten einer Umgebung, die für die erhabenen Ideen der Liturgie das Verständniß eingebüßt zu haben schien, zum Wiederhersteller eines glanzvollen Cultus in England erhoben hat. Controversen, so pflegte Wiseman zu urtheilen, gehen vorüber, die Liturgie der Kirche dagegen besitzt unvergängliche Bedeutung¹⁾.

Die drei Kapitel mit den Ueberschriften: „Brotschüre Nr. 90, 1841“, „Die romfreundliche Bewegung, 1841—1843“ und „Der Ausgang (aus der anglikanischen Kirche), 1845“, beschreiben auf Grund ungedruckter Briefe Wiseman's Stellung in jenem entscheidenden Proceß, welcher sich auf die Jahre 1839—1845 erstreckte und mit Newman's Uebertritt zur katholischen Kirche am 9. October 1845 seinen Abschluß fand. Da Wiseman's Aeußerungen auch unter dem Gesichtspunkt der Apologetik der Kirche von Bedeutung erscheinen, so muß hier in Kürze auf dieselben eingegangen werden. In der That zählen die genannten Abtheilungen zweifellos zu den lezenswerthesten des ersten Bandes.

Unter dem Eindrucke von Wiseman's berühmten Artikeln in der Dublin Review, nach deren wiederholter gründlicher Lectüre John Henry Newman sich wie ein Monophysit oder Donatist vorkam, hatte der letztere 1840 seine antirömische Basis, die *Via media*, verlassen. Während er romwärts schaute, begannen seine Schüler Daley, Faber und Ward romwärts zu stürmen. Das waren zugleich die Männer, welche Newman zur Abfassung der Brotschüre Nr. 90 trieben, die im Februar 1841 erschien. Sie verfocht zwei Sätze: Erstens: Die 39 Artikel der Staatskirche sind

1) Ward I, 361.

mit dem Glauben Roms (abgesehen von zufälligen Mißbräuchen) vereinbar. Zweitens: Dieselben stehen nicht nothwendig im Widerspruch mit den Bestimmungen des Concils von Trient. In den beiden Jahren 1840 und 1841 hatte Pugin auf Grund wiederholter Besuche in Oxford den Bischof Wiseman über die Stimmung der Geister daselbst genau unterrichtet. Newman's Broschüre hatte Wiseman's Hoffnungen auf dessen Conversion gesteigert. Er ließ diese auch selbst dann nicht untergehen, als Newman, gleichsam um sich vom Verdacht der Conversion zu reinigen, in seinem Briefe an Dr. Jelf behauptete, in seiner Broschüre billige er durchaus nicht die officiële Lehre Roms, verwerfe sie mit Bezug auf die Verehrung der Heiligen, der Mutter Gottes und das Fegfeuer. Nur einen Satz habe er aufgestellt: Die 39 Artikel stehen mit dem Tridentinum nicht im Widerspruch. Jetzt richtete Wiseman seinen berühmten Brief an Newman, in welchem er dessen Irrthum widerlegte, als stehe die Lehre der römischen Schulen mit dem Tridentinum im Widerspruch. Nicht leicht konnte Jemand hier mit größerer Sicherheit und mit überzeugenderer Verebbarkeit schreiben, denn Wiseman, der Typus eines unverfälscht römischen Theologen, welcher in Rom seine gesammte theologische Bildung empfangen hatte und ein Gottesgelehrter wie aus einem einzigen Guß war. Ohne die Bedeutung der von Newman beanstandeten Lehre auch nur im mindesten herabzudrücken, zeigt er, daß sogar in dem Glauben des schlichten italienischen Bauers die Theologie, dieses Wort im engsten Sinne gefaßt, nebst der Christologie stets im Vordergrunde stehen und die Mariologie und Hagiologie überragen¹⁾.

Von Seiten der alten englischen Katholiken und der Mitbrüder im Episcopate, wie auch von Priestern und Laien regnete es Angriffe auf Wiseman. Sein Entgegenkommen mit Hinsicht auf Oxford schien unbegreiflich. Newman umarmen, schrieb der Priester Rathbone, ist der Ruß des Verraths²⁾. Dennoch behauptete Wiseman in seiner sympathischen Natur, in seinem von Liebe glühenden Herzen, mit seinem weitschauenden Blicke unentwegt jene feste Stellung, welche Ward kurz dahin beschreibt: „Vertheidigung der Lehre der Kirche, verbunden mit der Einräu-

1) Ward I, 374—376. — 2) Ward I, 379.

mung solcher praktischer Ausnahmen in der Anwendung der abstracten Grundsätze, welche die Gerechtigkeit verlangte“¹⁾). Indem er mit den Oxford-Männern in Verkehr getreten, schrieb er am 26. März 1841 an seinen Freund Mr. Phillips, „verfolgte ich das Ziel, dem Gemüth der Katholiken jene Stimmung zu verleihen, mit der sie, wie mich bedünkte, die gegenwärtige Controverse betrachten müssen . . . Beiden Theilen hoffe ich gute Dienste zu erweisen“²⁾).

In geschickter Art sucht Ward die Beweisgründe, welche Wiseman, die alten englischen Katholiken und Newman zur Wahrung ihres Standpunktes vorbrachten, in folgenden Sätzen niederzulegen. Wiseman und Newman sagten: „Katholische Principien sind wahr, man entwickele sie und sympathisire mit deren Trägern. Aus katholischen Principien müssen wahre Schlußfolgerungen sich ergeben.“ Anders dachte die große Menge der Anglikaner und Katholiken. Ihnen bangte vor den unmittelbaren Wirkungen dieses Verhaltens mit Bezug auf ihre Confession. Im anglikanischen Oxford sagte man zu Newman: „Sie weden Sympathien für Rom, deßhalb haben Sie Unrecht.“ Die alten englischen Katholiken bemerkten: „Die zeitgemäßen Broschüren (der Tractarianer) halten Männer, die sich sonst dem hl. Stuhl unterworfen hätten, im Anglikanismus zurück. Deßhalb sind sie verderblich.“ Keine dieser Parteien konnte sich mit jenem Vertrauen erfüllen, welches Newman die Worte eingab: „Ungeachtet der römischen Sympathien, zu welchen sie führen, bekenne ich mich zu römischen Principien im Vertrauen, daß sie dem Anglikanismus zur Rettung gereichen,“ und welches Wiseman die Bemerkung abrang: „Katholische Grundsätze müssen im Laufe der Zeit zur katholischen Kirche leiten. Deßhalb werden jene zeitgemäßen Broschüren auf die Dauer zu unseren Gunsten den Ausschlag geben“³⁾). Man würde irren mit der Annahme, als hätte Wiseman auch nur einen Augenblick an der innern Unhaltbarkeit des Anglikanismus zu zweifeln aufgehört. Aber er begriff den Standpunkt der Tractarianer, er bewunderte die Aufrichtigkeit ihres Strebens, er trat unbegründeten Urtheilen über dieselben bei Katholiken entgegen, er betonte namentlich, wie viel die Katholiken von ihren getrennten Brüdern lernen

1) Ward I, 888. — 2) Ward I, 882. — 3) Ward I, 879—880.

könnten, er wollte nicht, daß man Newman die Zeit des Zuwartens gewaltsam abkürze, so lange er zufrieden im Anglikanismus in der Hoffnung verharrete, viele Bekenner desselben mit der kirchlichen Einheit zu verbinden. Aber ebenso wenig ließ er sich von Newman beeinflussen, als dieser verlangte, Wiseman möchte doch nicht Convertiten vom Anglikanismus sofort aufnehmen und in politischer Beziehung sein Bündniß mit O'Connell aufkündigen¹⁾.

Einen Blick in die erhabenen Gesinnungen des Bischofs Wiseman gestattet zunächst sein Brief an Mr. Philipps vom 1. April 1841, dem wir folgende prächtige Stelle entnehmen: „Möchten wir doch einen Zufluß neuen Blutes empfangen, hätten wir doch nur eine kleine Zahl von Männern, wie die Verfasser der Broschüren (Tracts) sind, welche mit dem Geiste der Urkirche so tief erfüllt sind und den Wunsch hegen, das Bild der alten Kirchenväter zu beleben, Männer, welche von Augustinus gelernt haben, wie man lehren, von Chrysostomus, wie man predigen, von Bernardus, wie man fühlen soll. Möchten doch nur einige solcher Männer von jener hohen geistlichen Bildung, wie ich sie bei Ihnen zu finden glaube, ganz und voll in den Geist der katholischen Religion eintreten und wir würden bald verbessert und England schnell bekehrt sein. Sieht man ab vom Glück des Besizes der Wahrheit, der Verbindung mit der wahren Kirche Gottes und der hieraus fließenden Segnungen, so anerkenne ich bereitwillig, daß wir unter ihnen stehen. Sie sind nicht der erste, dem ich das bemerkte. Meine Umgebung habe ich schon längst darauf hingewiesen, daß wir, falls die Oxford-Theologen in die Kirche eintreten, in den Schatten zurücksinken und im Hintergrund unsern Platz suchen müssen. Jedem derselben werde ich freudig bemerken: ‚Me oportet minui‘ . . . Glauben Sie es mir, jene Männer kennen ihre eigene Stärke nicht. Gewiß ist es wahr, daß sie uns nicht überwinden können, weil Einer, der stärker ist als sie, uns trägt. Aber möchten sie mit uns sein und ihre Macht wird in der Seintigen sich als unüberwindlich erweisen“²⁾.

„Die nach Rom zielende Bewegung 1841—1845“ lautet die Ueberschrift des dreizehnten Kapitels, welches Wiseman's Beziehungen zu Newman und dessen Freunden in jenen vier

1) Ward I, 882. — 2) Ward I, 885.

schmerzenvollen Jahren darlegt, in denen sich Newman's Wiedergeburt vollzog. Die Zeichen der Zeit verstehend, schrieb Wiseman im Sommer 1841 seinen Brief an den Grafen von Shrewsbury über „die katholische Einheit“. Besonders lesenswerth darin ist die lebendige Charakteristik der Tractarianer, ihrer Bestrebungen, Ziele und leitenden Personen, deren idealen, selbstlosen Sinn er mit warmen Worten preist. Des Näheren befaßt er sich mit Newman und Ward, den Führern der Bewegung, und beleuchtet deren Forderung: Rom soll reformiren und Irrthümer in seinen Andachten abstellen, und zeigt, wie diese Irrthümer lediglich in falschen Auffassungen der Tractarianer, nicht aber in der objectiven Wirklichkeit bestehen. Zugleich aber fordert er mit Möhler, daß alle, Katholiken und Anglikaner, an ihre Brust schlagen und daß die Katholiken durch ein ihrem Bekenntniß entsprechendes Leben den getrennten Brüdern imponiren möchten. Wiseman's sanguinische Hoffnungen wurden gesteigert durch die unwürdige Behandlung der Tractarianer in Oxford, durch häufige Besuche von Ward und Daley in Oseott, durch die Conversionen des Fellow vom Magdalena-Colleg, Mr. Sibthorpe, und des aus der Apologie Newman's bekannten B. S. (Bernard Smith), endlich durch die gegen die Errichtung des anglikanisch-preussischen Bisthums Jerusalem bei den Tractarianern bewirkte Reaction¹⁾.

Zu seinem Schmerze dagegen erfuhr er Ende 1842, daß Newman auf Grund einer ihm angeblich gewordenen höheren Erleuchtung vorderhand im Anglikanismus verbleiben wollte. „Ich vertraue,“ schrieb Wiseman an Mr. Phillips am 8. Decbr. 1842, „daß die göttliche Gnade nicht aufhören wird zu wirken, bis das große Ziel erreicht ist. Ward's Mittheilung über Newman's angebliche Erleuchtung beunruhigt mich, wie ich bekennen muß. Ich vermag zu begreifen, daß die göttliche Vorsehung ihnen (Newman und seinen Freunden) gestattet, um Gutes zu wirken, im Schisma zu bleiben, aber eine positive Aufforderung oder Eingebung, in einem solchen Stande zu verharren, ist natürlich unbegreiflich . . . Für jetzt scheint mir die große Gefahr in der Leichtigkeit zu liegen, mit welcher sie sich in den Glauben providentieller Erklärungen zu ihren Gunsten hineinschmeicheln . . .

1) Ward I, 402.

Sie hoffen gegen Hoffnung in einer Art und Weise, die mich befürchten läßt, es möchte eine menschliche Anhänglichkeit an die anglikanische Kirche die Anregung der Gnade überwinden und den Absichten der Vorsehung widerstehen. Zum Beispiel: Zuerst schienen sie gewillt (wie Ward in seinen „Wenige Worte“ betonte), die Erklärungen einzelner Bischöfe als genügend anzusehen. Als diese kamen und zwar gegen die Broschüren, erklärten sie dieselben als unbedeutend. Dann schienen sie bereit, die Kirche zu verlassen, sobald die Kirche eine schismatische Handlung vollziehe . . .; nun aber kann ich mir keine vorstellen, die in höherem Grade diesen Charakter an sich trüge, als diese beiden: erstens das Zusammengehen mit Preußen zur Errichtung des anglo-evangelischen Bisthums für die Juden, welches durch directen Briefwechsel zwischen dem König von Preußen und Dr. Howley¹⁾, wie mir der österreichische Gesandte versicherte, zu Wege gebracht wurde, und zweitens die Uebernahme der Patenstelle durch den König mit Verletzung der Canones ihrer eigenen Kirche, welche auf Seite des Paten die Confirmation und Mitgliedschaft in der anglikanischen Kirche verlangt.“ Zum Schluß fordert Wiseman zum Gebet auf²⁾.

Großes Aufsehen im ganzen Publikum, bitteren Schmerz im Herzen Wiseman's erregte der Abfall des Mr. Sibthorpe vom Katholicismus im October 1843, die alten Katholiken wurden in ihrem Verdacht gegen Oxford bestärkt, Newman und Ward fanden darin eine Bestätigung ihres Warnungsrufes: Langsam! Wiseman verfiel zeitweilig äußerster Niedergeschlagenheit, aus welcher er durch die Conversion des gelehrten Orientalisten Seager in Oxford und dann 1844 durch eine längere Reise in sein Geburtsland Spanien entrißen wurde, wo er seine gequälte Seele an dem ächt katholischen Leben dieses leider politisch gespaltenen Volkes wieder erquidte³⁾.

Newman's Aufnahme in die katholische Kirche durch den italienischen Passionisten Domenico Barberi am 9. October 1845 ist in ihren Hauptlinien längst bekannt⁴⁾. Zur Vervollständigung

1) Erzbischof von Canterbury. — 2) Ward I, 416—417.

3) Ward I, 421.

4) Eine Biographie dieses seeleneifrigen Ordensmannes wird demnächst erscheinen: The Life of the Very Rev. Dominic of the Mother of God (Barberi) Passionist by Father Pius Devine.

des psychologisch so bedeutenden Bildes spendet die Wiseman-Biographie nicht wenige treffende Züge. Diese sind aus den mündlichen Mittheilungen des heutigen Domherrn Bernard Smith, wie aus Wiseman's Briefen geschöpft. Nach dem furchtbaren Kampfe der Universität gegen William George Ward im Februar 1845, der mit der Aberkennung aller akademischen Würden Ward's wegen seiner *Ideal Church* endete, stand Newman's Conversion jeden Tag zu erwarten. Einer directen Einwirkung auf Newman hat Wiseman sich enthalten; dagegen sandte er den Convertiten Bernard Smith zu Newman nach Littlemore, um die Stimmung der Geister zu erkundigen. Newman, so berichtete Smith, hat die eigentliche Frage gar nicht berührt. Er schien wie vergeistigt, denn während vierzehn Stunden des Tages schrieb er an seinem Werke „Entwicklung der christlichen Lehre“, das ihn vollauf in Anspruch nahm. Um so redseliger waren Newman's Freunde in der klösterlichen Genossenschaft in den wenigen Stunden, in denen es gestattet war, die Strenge des Stillschweigens zu unterbrechen. Sind die englischen Katholiken als Begleiter im Leben nicht unmögliche, weil ungebildete Leute? Diese Frage widerlegte Smith durch einen Hinweis auf die Freundlichkeit, Cultur und glänzenden wissenschaftlichen Kenntnisse Wiseman's, die festen Eigenschaften Errington's, die reizende Heiligkeit Spencer's und die Frömmigkeit und die Liebenswürdigkeit des Mr. Phillips. Zur Verwunderung aller sei Newman am letzten Tage bei Tisch in grauen Beinkleidern erschienen, ein Zeichen, daß derselbe Mann, der zeitlebens auf das Tragen des geistlichen Kleides den höchsten Werth gelegt, sich nunmehr als Laie betrachte. „Ich kenne den Mann,“ bemerkte Smith zu Wiseman, „und ich weiß, was der Anzug bedeutet. Er wird kommen und zwar bald“¹⁾. Er kam am 9. October. Gleich nach der Aufnahme in die Kirche schrieb er zu dem unvollendeten Buche über die „Entwicklung der christlichen Lehre“ jenen Nachtrag von entzündender Schönheit, welchem einer der hervorragendsten nicht-katholischen Kritiker unserer Tage nachrühmt, „er werde in der Erinnerung nicht unterinken, so lange die englische Sprache lebt“²⁾.

1) Ward I, 429.

2) Ward I, 430. Ueber den religiösen Standpunkt des berühmten Kritikers und insbesondere seine Stellung zur katholischen Kirche, wie über seine
Katholik. 1898. I. 3. Heft.

Die von einem Augenzeugen, dem Domherrn Bernard Smith, gespendeten Mittheilungen über die erste Begegnung der beiden großen Männer, des Bischofs Wiseman und des Führers der Oxford-Bewegung, wirken in etwa enttäuschend auf den Leser. Am 31. October 1845 langte Newman in Oscott an. „Der große Oxford-Führer,“ bemerkt Ward, „der endlich eingeräumt, daß Rom ihn überwunden, war gekommen, um gleichsam sein Schwert demjenigen einzuhandigen, der so kraftvoll die Unterwerfung als einzigen Ausgang betont hatte“¹⁾. Kaum hatte Newman mit seinen Freunden John Walker und Ambrose St. John im Empfangssaale Platz genommen, als Wiseman mit B. Smith und P. Spencer eintrat. „Die Verlegenheit war gegenseitig. Wiseman vermochte lediglich Worte zu finden für die Frage nach dem Ablauf der Reise. Jedes Zeichen der Freude, jede Art von üblicher Beglückwünschung würde, das fühlte man tief, eine Lage verdunkelt haben, an deren Herbeiführung der leitende Mann in einem Maße theilhaftig war, daß Stillschweigen einzig und allein sich ziemte“²⁾. Erst nach Empfang der heiligen Firmung und nach Ueberweisung eines kleinen Hauses bei Oscott an Newman und seine Freunde war das Eis gebrochen.

Wiseman selbst wollen wir jetzt vernehmen über die geistige Stimmung, in welcher Newman ihm damals erschien. „Zu Allerheiligen,“ schrieb Wiseman bald darauf an Professor Russell in Maynooth³⁾ in einem nur für Russell und den Erzbischof Murray von Dublin bestimmten Briefe, „wurden Newman, Daley und die beiden anderen gefirmt, und zehn ehemalige anglikanische Geistliche hatten wir in unserer Kapelle. Ist das jemals seit der Reformation der Fall gewesen? Newman wählte den Namen Maria, Daley den Namen Bernard und Maria. Sonntag und den halben Montag blieb Newman bei uns, und er und seine Freunde gaben ihre hohe Zufriedenheit mit allem, was sie gesehen und gefühlt,

Bedeutung in der literarischen Bewegung hat Wilfrid Ward einen leserwerthen Aufsatz im *Tablet* 90 (1897) 443 veröffentlicht.

1) Ward I, 481. — 2) Ward I, 481.

3) Ueber die Bedeutung dieses großen Mannes in der irischen Kirche und Literatur vgl. A. Wellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland 3 (1891) 647. Neffe desselben ist der gegenwärtige Lord Chief Justice von England, Lord Russell of Killowen, nach dem Lordkanzler der höchste Gerichtsbeamte des ganzen Reiches und zugleich ein frommer Katholik.

zu erkennen. Daley ist noch bei uns. Newman's Pläne werden erst nach Vollendung seines Buches festgesetzt werden. Aber sein Inneres hat er mir vollständig aufgeschlossen und ich versichere Sie, daß die Kirche nie einen Convertiten aufgenommen, welcher sich ihr mit größerer Gelehrigkeit und Schlichtheit des Glaubens genähert hätte." Außerdem legte Wiseman einen Brief an ihn bei, aus dem Russell ersehen könne, wie unerwartet schnell der Entschluß zur Conversion ihm gekommen und wie inhaltsschwer sein großes Werk über die „Entwicklung der christlichen Lehre“ sei. Ein Resumé desselben hat Wiseman dem Briefe an Russell eingeflochten¹⁾.

Zur Fertigstellung des fünfzehnten Kapitels mit dem Titel „Die Neophyten 1845—1847“ haben Ward vorzüglich gebient die Mittheilungen des ersten Dompropstes der neuerrichteten Erzdiocese Westminster und nachmaligen Jesuitenpaters Whitty. Unter der Wucht des Ereignisses vom 9. October 1845 hat die etablierte Staatskirche, um mit dem Ministerpräsidenten Benjamin Disraeli (Graf von Beaconsfield) zu reden, sich gekrümmt. Zahlreiche Oxford-Männer folgten Newman. Jetzt galt es, Brod für die Convertiten zu gewinnen und ihnen eine Stellung in der Kirche anzuweisen. Die Lösung dieser Aufgabe lastete doppelt schwer auf Wiseman's Schultern, weil der Verdacht und das zurückhaltende Wesen der alten Katholiken gegenüber den Convertiten keine Verminderung erfuhr. Jetzt erhob Wiseman sich höher zu einer Autorität, vor welcher alle Katholiken sich beugen müssen. Römischer Einfluß und römische Bildung schien in Wiseman's Augen das geeignete Mittel zur Ueberbrückung des Gegensatzes zwischen alten Katholiken und Neophyten. Daher der Plan, Newman solle in Rom studiren und über seine Zukunft entscheiden. Aus den vielen von Ward mitgetheilten Briefen Newman's aus Rom vom October 1846 bis Dezember 1847 entnehmen wir, wie der Plan der Stiftung des Oratoriums vom hl. Philipp Neri in England allgemach heranreifte²⁾.

Unterdessen brachen für Wiseman Tage tiefer Muthlosigkeit an. Die Frage, wie den Convertiten, die um Christi willen alles preisgegeben, aufzuhelfen sei, beschäftigte ihn bei Tag und Nacht.

1) Ward I, 482. — 2) Ward, I, 451—462.

In einem Memorandum schildert er seine vollständige Vereinsamung und Verkennung seiner Stellung zu den Convertiten¹⁾. „Niemand weiß,“ heißt es weiter, „wie viel Kummer ich an Geist und Herz während der Jahre stummen und einsamen Leidens verkostet habe. In unserm Hause, das habe ich jetzt ein Recht zu behaupten, gab es nicht Einen, der mit mir gewirkt, gedacht, gefühlt hätte. Manche Stunde brachte ich in stiller Nacht vor der Lampe des Heiligthums schlaflos und schmerzenvoll zu“²⁾. Zu seiner Freude dagegen verwirklichte sich allmählig sein Lieblingsplan, die Convertiten als Schriftsteller in den Dienst der Dublin Review zu stellen, was nicht wenig zur Vereinigung der alten und neuen Katholiken beitragen mußte³⁾.

In dem ausgedehnten Kapitel „Ein neuer Papst und eine neue Hierarchie“ entwirft Ward ein Bild der politischen Entwicklung Italiens, welches zunächst zur Erläuterung eines im Anhang mitgetheilten wichtigen diplomatischen Actenstückes dienen soll. Mitten in der hochgehenden politischen Bewegung kam Wiseman, um die Errichtung der Hierarchie zu betreiben, am 9. Juli 1847 in Rom an. Nach Erfüllung seiner kirchlichen Aufgabe bediente sich Pius IX. des Bischofs Wiseman, um die Aufmerksamkeit der englischen Regierung auf die Lage des Kirchenstaates zu lenken und sich Englands Hilfe zu erbitten. Am 13. September 1847 überreichte Wiseman mit Gutheißung Pius IX. in London dem Ministerpräsidenten Lord Palmerston eine Denkschrift und ein genaues Bild von der damaligen Lage des Papstes, welche sofort in Abschrift nach Rom gesandt wurde. In erster Linie schildert Wiseman die ausgedehnten Reformen, die der Papst in der Verwaltung des Kirchenstaates eingeführt. Sodann beschreibt er die gefährvolle Lage des hl. Vaters, den zwei Parteien unaufhaltsam drängten: auf der einen Seite „die Liberalen, welche jede nothwendige Verzögerung ablehnen und in ihren Forderungen nicht leicht zu befriedigen sind, auf der andern Seite die Kämpen der früheren Ordnung der Dinge, die mit derselben alle Macht verloren haben“. Die zweite Partei besitzt ihre Stütze in Oesterreich. Da England bei Ueberreichung der Collectivnote an Gregor XVI. zur Gewährung von Verbesserungen die schärfste Sprache geführt,

1) Ward I, 447. — 2) Ward I, 448. — 3) Ward I, 445.

so scheint die Bitte um Sendung von Hilfe jetzt, wo die Ausführung dieser Reformen auf dem besten Wege ist, eine Forderung der Gerechtigkeit. Palmerston hat sich dieser Auffassung nicht verschlossen. Sofort wurde Lord Minto als nicht-offizieller Diplomat nach Rom entboten. Bei seiner Ankunft daselbst hatte die politische Lage aber schon eine tiefe Veränderung erfahren. Von der Erkenntniß geleitet, daß der Strom ihn fortreißt, hatte der Papst seiner Allianz mit den Liberalen entsagt, während Oesterreich andererseits sich nachgiebig zeigte. Minto's Sendung blieb für den Papst ohne Erfolg. Immerhin ist das im Anhang beigefügte Actenstück ein Beweis vom Scharfsinn und den außerordentlichen Kenntnissen, welche Wiseman von den Zuständen des Kirchenstaates besaß¹⁾.

Hauptziel der römischen Reise des Bischofs Wiseman im Juli 1847 war die Errichtung der bischöflichen Hierarchie in England. In Irland war sie nie untergegangen. Erzbischof Bolding, der sie für Australien 1844 plante, erhielt auf seine Anfrage im Colonialamte, ob die Regierung Einwendungen erhebe, die Antwort: „Begen Sie uns eine solche Frage nicht vor.“ Als Wiseman vor der Schöpfung der Hierarchie in Canada im Colonialamte sich erkundigte, bemerkte man: „Uns ist es gleichgiltig, ob ihr enere Vorsteher apostolische Vicare, Bischöfe, Muftis oder Mandarinen nennt“²⁾. Der Minister Pitt hatte schon 1800 eine Besoldung der irischen Geistlichkeit in's Auge gefaßt. Und in den Verhandlungen des Unterhauses im Juli 1845 über die Frage, ob katholische Prälaten Titel von anglikanischen Bischöfen annehmen dürften, hatte der Premier Lord John Russell verständnißvoll bemerkt: „Er glaube, man könne diese Gesetzklauseln, welche katholischen Bischöfen die Führung anglikanischer Bischofstitel untersagten, abschaffen.“ Wenige Monate später bezeichnete er diese Klauseln als „absurd und kindisch“³⁾.

Bei dieser Lage der Dinge glaubte Wiseman eingreifen und in Rom eine Beseitigung der bisherigen unvollkommenen kirchlichen Verwaltung bewirken zu sollen. Ward erinnert daran, neben der Kräftigung des Lebens der Kirche nach innen, die aus einer geordneten Regierung mit festen Mittelpunkt und weitreichenden geistlichen Gewalten nothwendig sich entwickeln werde, habe Wisse-

1) Ward I, 572—577. — 2) Ward I, 475. — 3) Ward I, 493.

man auf das äußere Ceremoniell der pontificalen Stellung großen Werth gelegt, was manchen aus seiner Umgebung als übertrieben erschienen sei. Mit Recht erinnert Ward dagegen an Benjamin Disraeli's berühmtes Wort: „Die Welt wird durch die Einbildung regiert“¹⁾. Fügt man zu dem Vermögen der Einbildungskraft, dieses Wort in seinem umfassendsten Sinne im Geiste der katholischen Philosophie genommen, noch die Begriffe von Herz und Gemüth hinzu, dann ist nicht zu leugnen, daß der Anblick eines katholischen Bischofs in seinem tief symbolischen Ornate auch im anglikanischen Publikum die Erinnerung an die alte katholische Zeit wachzurufen geeignet war.

Unerwartet traten Wiseman Hindernisse entgegen von einer doppelten Seite. Die alten englischen Katholiken schüttelten bedenklich den Kopf. Jedes Heraustreten aus ihrer bisherigen zurückhaltenden Stellung bekämpften sie mit allen Mitteln und fanden in Rom einen Sprecher an dem alternden Landsmanne Cardinal Weld, der in einer Zeit seine Bildung empfangen hatte, welche von ganz neuen Verhältnissen abgelöst worden²⁾. Auch die maßgebenden Organe in den römischen Congregationen standen dem Plane sehr kühl gegenüber. Vielleicht erinnerte man sich noch jenes berücksichtigten Briefes, in welchem Sir John Throckmorton 1790 die katholische Geistlichkeit Londons aufgefordert hatte, ohne Rücksicht auf Rom sich einen Bischof zu wählen³⁾. Und hatte Gregor XVI. nicht 1840 zur Befriedigung der neu entstandenen Bedürfnisse die Zahl der apostolischen Vicare auf acht erhöht? Was aber dem hl. Stuhl die größte Sorge bereitete, das war die Frage, wie die englische Regierung sich zu Wiseman's Frage stelle. Weil die englischen Gesetze jede officielle Verührung der Krone mit Rom verboten, mußte man wenigstens eine geheime Zusicherung besitzen, daß die Errichtung der Hierarchie keine Beanstandung finden werde. Die beiden apostolischen Vicare Wiseman und Ullathorne konnten auf Grund der obigen Thatfachen eine solche beruhigende Versicherung in Rom erteilen. Mit Recht hat der hl. Stuhl sie angenommen. Aus Ullathorne's Darstellung war

1) Ward I, 475. — 2) Ward I, 476.

3) Ward I, 514.

das zum Theil schon bekannt¹⁾. Ganz neu dagegen erscheint Ward's Mittheilung über Wiseman's Besuch beim Minister Lord Russell vor seiner Abreise nach Rom im August 1850. „Stets,“ bemerkte Lord Houghton, „redete Wiseman von diesem Besuch als von einer Bestätigung seines nachmaligen Verfahrens“²⁾.

In Folge der Flucht des Papstes nach Gaëta erlitt die Vollziehung des Breve's zur Wiederherstellung der Hierarchie bedeutenden Aufschub. Unterdessen vollzog sich in Wiseman's Stellung eine tiefgehende Veränderung. Im August 1847 zum Coadjutor des Bischofs Walsh im London-District und im Februar 1849 bei dessen Absterben zu dessen Nachfolger berufen, besaß er durch die Gunst der göttlichen Vorsehung denjenigen Posten, welcher ihm von Gott- und Rechtswegen zukam. Fortan war er die tonangebende Persönlichkeit im katholischen Clerus Englands — und zwar trotz dem Widerstreben, welches von gewisser Seite sich ihm hemmend entgegenstellte. Sehr belehrend dünken uns Ward's Mittheilungen hinsichtlich der damaligen Stimmung vieler Londoner Priester, sowie der Rundgebungen Wiseman's über dieselben nach seinen Briefen. Hier entfaltete er eine außerordentlich fruchtbare Thätigkeit. In zwei Jahren schuf er zehn Ordensgenossenschaften, ertheilte dem Clerus wiederholt die geistlichen Uebungen, wirkte unter Gefangenen und Armen und entbot Wandermissionäre zur Erweckung des geistlichen Lebens³⁾. Ein Ereigniß von weitreichender Wirkung war die Einweihung der von Pugin erbauten St. Georgs-Cathedrale zu Southwark (Süd-London) am 4. Juli 1848, welcher vierzehn Bischöfe, darunter die von Trier, Luxemburg und Lüttich, nebst 240 Priestern bewohnten. Das Urtheil im Gorham-Falle im März 1850 benützte Wiseman zu einer herrlichen Predigt über jene inappellable Autorität in Sachen der Religion, welche nach dem Zeugniß der Offenbarung und der Geschichte im apostolischen Stuhle ruhe⁴⁾.

Mitten in dieser preiswürdigen Thätigkeit langte ein Brief

1) Vgl. meine Artikel im Katholik 1891 I, 449 ff. u. 562 ff.: Wilhelm Bernard Mathorne, Titular-Erzbischof von Gabasa, vormaliger Bischof von Birmingham.

2) Ward I, 525.

3) Ward I, 508. — 4) Ward I, 520.

des Cardinals Antonelli an mit der Nachricht der Beförderung zum Cardinalat und dauernder Residenz an der römischen Curie. „Ein schmerzliches Geheimniß,“ schrieb Wiseman an Russell in Maynooth am 4. Juli 1850, „ist mir anfangs Mai durch den Cardinal-Staatssecretär mitgetheilt worden . . . Die Wahrheit ist, daß ich England nächsten Monat für immer verlassen werde. Das im September stattfindende Consistorium bindet mich zeitlebens mit goldenen Fesseln, schneidet ab alle meine Hoffnungen, Bestrebungen für Englands Belehrung inmitten des Kampfes mit dem Irrthum und der Triumphe der Kirche. So deutlich und so kraftvoll als möglich habe ich Vorstellungen gemacht, aber eine endgiltige Antwort ist gekommen, daß man meiner in Rom bedürfe und daß man für einen Nachfolger Sorge tragen werde. In diesem Befehl muß ich Gottes Stimme hören und wenigstens den einen Trost besitze ich, daß ich durch gehorsame Annahme der unwillkommenen Würde alles zum Opfer bringe, was theuer ist, und womit ich vielleicht zu viel irdische Selbstgefälligkeit gemischt habe.“ Der Brief endet mit den Worten: „Während ich mich also vor dem Befehl und dem göttlichen Willen beuge, kann ich nicht umhin, darin den Tadel zu erkennen, daß ich mein Werk schlecht zur Ausführung gebracht und daß es von mir weggenommen und anderen übertragen werden muß“¹⁾.

Wiseman's Befürchtungen sollten nicht in Erfüllung gehen. Am 29. September 1850 erging das Breve über die Wiederherstellung der englischen Hierarchie mit Wiseman als Erzbischof von Westminster, und am nächsten Tage erfolgte Wiseman's Ernennung zum Cardinal. Am 7. October erschien in Rom Wiseman's erster Hirtenbrief an seine Diöcesanen, welcher in der englischen Geschichte als „päpstlicher Angriff“ fortlebt und dessen Wirkungen von Ward mit dramatischer Lebendigkeit beschrieben werden. Aus der zu einer hochgehenden Fluth angeschwollenen Literatur hat er verständnißvoll die passendsten Stellen ausgewählt. Sie lassen uns erkennen, daß es nicht mehr einfache Aufregung, sondern religiöse Raserei war, die das englische Volk damals erfüllte. Die Frage drängt sich auf: Hat Wiseman's Hirtenbrief in keiner Weise zu diesem Wahnsinn Veranlassung gegeben? Mit bösem Willen

1) Ward I, 522.

konnte man nur eine einzige Stelle incriminiren. Es war jener Satz, in welchem er ankündigte, „als Ordinarius werde ich die Grafschaften Middlesex . . . regieren“, wobei er unterlassen hatte, dem Wort Ordinarius das Prädicat „geistlicher“ beizusetzen. In wuthschnauenden Artikeln trat die Times gegen das Breve und den Hirtenbrief auf, während der Minister Russell, von der Volksbewegung fortgerissen, durch seinen berüchtigten Brief an den Bischof von Durham Del in's Feuer goß und die anglikanischen Bischöfe in Ansprachen und Hirtenbriefen voll empörender Beleidigungen gegen den Papst und Wiseman auftraten, deren Bilder allabendlich in aufgeregten Volksversammlungen dem Feuer übergeben wurden. Selbst der Lordkanzler hielt am 9. November eine flammende Rede gegen den Cardinal¹⁾.

Die genaueren Mittheilungen über die wahrhaft apostolische Haltung des Cardinals gegenüber der von dämonischen Mächten heraufbeschworenen, aber in den Plan der göttlichen Vorsehung aufgenommenen und deshalb endlich zum Vortheil der katholischen Kirche gewendeten Bewegung lassen uns denselben wie einen Wunderthäter erkennen, welcher mit seinem Machtwort den Fluthen gebietet. Die Aufschlüsse, die er im Ministerium sofort nach seiner Ankunft in London geben ließ, wirkten aufklärend und versöhnend, vermochten aber den Gang der Volksbewegung nicht aufzuhalten. Jetzt schrieb der Cardinal die unsterbliche „Verufung an das englische Volk“, welche wie Del die brandenden Wogen besänftigte. Folgende neue Mittheilungen aus der Feder des damaligen Generalvicars Whitty hat Ward eingeflochten. „Am Montag den 11. November,“ schreibt Whitty, „am Morgen seiner Ankunft begann der Cardinal zu schreiben, und mit Ausnahme der zwei oder drei letzten Seiten brachte ich das ganze Manuscript am nächsten Donnerstag oder Freitag zum Drucker Cox im Queen-Street. Auf dem Wege dahin in der Droschke sah ich das Manuscript durch und staunte, auch nicht einmal eine einzige Rasur oder Verbesserung zu finden. Was mir damals weniger auffiel, war die Thatsache, wie der Cardinal inmitten unaufhörlicher Unterbrechungen und Besuche dieser wenigen Tage auch nur die Zeit finden konnte zur Abfassung einer so logisch zusammen-

1) Ward I, 543. 546.

hängenden und vollständigen Broschüre. Sie war ein Erweis seiner außerordentlichen geistigen Befähigung, für den ihm nie die verdiente Anerkennung geworden“¹⁾). Am 19. November erschien die dreißig Seiten umfassende Arbeit bei Richardson. Durch eine kleine List gelang es dem jungen Baggshawe, heute einem der ersten Richter Englands, der Broschüre sofortige Aufnahme in die Spalten der Times, der Todfeindin Wiseman's, zu verschaffen. Nachdem vier leitende Journale Londons am Nachmittag des 19. November die unverkürzte Aufnahme der Broschüre für den folgenden Morgen zugesagt, erschien Baggshawe Abends neun Uhr in der Redaction der Times mit der nämlichen Bitte. Auf die kühle Antwort: Nur mit Kürzungen können wir die Broschüre bringen, rückte Baggshawe mit der Erklärung und Zusage der anderen vier Redactionen heraus. Sofort versprach auch die Times den Abdruck des Ganzen für den folgenden Morgen, an dem sechs und eine halbe enggedruckte Spalten des Weltblattes davon bedeckt waren. Als Whitty am 20. November Nachmittags vier Uhr Exemplare der genannten fünf Blätter zur Versendung nach außen begehrte, war der ganze Vorrath erschöpft. Die tägliche Auflage der Times betrug fünfzigtausend Exemplare²⁾).

Auf den Werth der „Verufung an das englische Volk“ brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Sie stellt eine Apologie der Kirche und des hl. Stuhles dar, welche der großen Kirchenväter würdig. Ihr Erfolg aber überragte alle Erwartung. Die bedeutendsten Männer der Nation haben die Gerechtigkeit der Sache Wiseman's alsbald anerkannt. Mag man auch noch so viel Werth beimessen der Kraft der Dialectik, der Strenge der Beweisführung, der Gruppierung der Thatfachen, der Wärme der Sprache — für den tiefer blickenden Forscher ruht das Geheimniß in der Erfüllung jenes Himmel und Erde überdauernden Wortes: „Wenn man euch in die Synagogen führt und vor die Obrigkeiten und Mächtigen, soorget nicht, wie oder was ihr antworten oder reden sollet; denn der heilige Geist wird euch in jener Stunde lehren, was ihr sagen müsset“ (Luk. 12, 11).

Im dritten Artikel sollen die letzten fünfzehn Jahre im Leben Wiseman's nach Ward geschildert werden.

1) Ward I, 556. — 2) Ward I, 556.

(Schluß folgt.)

XVIII.

**Braunsberger's Briefsammlung des sel. Petrus Canisius
(1521—1597) ¹⁾.**

Zweiter Band.

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Dem ersten Bande dieses ebenso großartig angelegten, wie mit erstaunlichem Fleiße ausgeführten Werkes, welchem ich vor zwei Jahren eine ausführliche Besprechung in dieser Zeitschrift gewidmet habe²⁾, ist der zweite in verhältnißmäßig kurzer Zeit nachgefolgt. Im ersten Monate des laufenden Jahres an's Licht getreten, trägt er an seiner Spitze die Jahreszahl 1898. Indes seiner Bestimmung nach ist er Eigenthum des Jahres 1897, in welchem die Katholiken die dritte Hundertjahrfeier des glorreichen Heimganges des sel. Petrus Canisius festlich begangen haben. In welchem Maße sie damit dem im Naturrecht begründeten Gebote der Dankbarkeit nachkamen und wie tief sie damit dem Geiste der Kirche und den Absichten des hl. Vaters Leo's XIII. entsprachen, das erhehlt deutlich aus der Thatfache, daß der Papst am 1. August 1897 in einem öffentlichen Rundschreiben dieser Feier das Siegel apostolischer Bestätigung aufprägte³⁾. An den Episcopat von Oesterreich, Deutschland und der Schweiz, also jener

1) *Beati Petri Canisii, Societatis Jesu, Epistolae et Acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto Braunsberger, eiusdem societatis sacerdos. Volumen secundum 1556—1560. Cum approbatione Rmi. Vic. Cap. Friburg. et Super. Ord. Friburgi. Herder 1898. Lex.-8°. LXI, 960 pag. Preis M 16.* — Der Band wird citirt werden als: *Epist.* mit Beifügung der Seitenzahl.

2) *Katholik* 1896. II, 307—321.

3) Der Text der *Encyclika Militantis ecclesiae suadet utilitas* vollständig in der *Civiltà cattolica* 21 Agosto 1897. pag. 385—393 und im *Kirchlichen Anzeiger der Erzdiocese Köln* 1897. S. 99—102. Eine gute deutsche Uebersetzung in der *Kölnischen Volkszeitung* 1897. Nr. 565.

Reiche gerichtet, in welchen Canisius vornehmlich seine Thätigkeit zu entfalten berufen war, entwirft der päpstliche Brief eine Skizze der großartigen Leistungen, welche Canisius als Seelsorger, Priester, Ordensmann und Vertreter der theologischen Wissenschaft sich erworben. Wie sämtliche von der Meisterhand Leo's XIII. entworfene Schreiben, enthält auch dieser Brief mit dem feingezeichneten Lebensbild des Seligen keine Behauptung, welche mit den wohlbezeugten Thatfachen der Geschichte im Widerspruch stände. Wer sich mit dem Inhalt der beiden Briefbände auch nur oberflächlich vertraut gemacht, der wird gerne einräumen, daß die ehrenvollen Bezeichnungen eines »vir eximiae sanctitatis«, eines »homo sanctissimus« und eines »alter post Bonifacium Germaniae apostolus« dem großen Ordensmanne im vollsten Sinne dieser Worte zukommen.

Unmöglich konnte der Papst den sel. Canisius schildern, ohne dabei der Zeitumstände zu gedenken, in welche die göttliche Vorsehung sein Leben und seine Thätigkeit hineingestellt. Es war die Periode der großen Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, in welcher ein großer Theil Europa's unter der Anführung Luther's dem gemeinsamen gottbestellten Oberhaupt der Kirche den Gehorsam auflündigte, an die Stelle der katholischen Lehre einen neuen Glauben setzte, überhaupt eine neue Geistesrichtung anbahnte. Eine tiefer gehende Veränderung im Denken, Fühlen, Handeln der europäischen Menschheit, als diejenige war, welche die Reformation gewaltsam hervorgerufen, weiß die Geschichte kaum zu verzeichnen. Naturgemäß lag dem Papste die Pflicht ob, den geschichtlichen Hintergrund zu beleuchten, von welchem der sel. Canisius monumentale Gestalt sich abhebt. Die hier in Betracht kommende Stelle lautet: „Unsere Zeit gleicht nicht wenig den Tagen des sel. Petrus, in welchen Neuerungsucht und Ungebundenheit in der Lehre eine entsetzliche Schädigung des Glaubens und Verwilderung der Sitten zur Folge hatten. Dieses doppelte Verderbniß suchte Deutschlands zweiter Apostel fern zu halten. . . Wie groß die Aufgabe, deren Lösung er unternommen, erkennt derjenige leicht, welcher die Zustände Deutschlands zur Zeit, in welcher Luther zuerst die Fahne des Aufruhrs erhob, in's Auge faßt. Die Sitten waren entartet und verfielen mit jedem Tage, womit dem Irrthume Thür und Thor geöffnet war; der Irrthum hinwiederum steigerte die Ver-

verbniß der Sitten bis zum Aeußersten. In Folge dessen fielen manche vom katholischen Glauben ab und allmählig verbreitete sich das unheilvolle Gift fast durch alle deutschen Länder, schließlich theilte es sich Menschen jeden Standes und jeder Lebensstellung mit. Es kam so weit, daß sich bei vielen die Meinung bildete, im deutschen Reiche sei die Religion dem Untergange verfallen“¹⁾).

Es war namentlich der Ausdruck *„rebellio lutherana“*, an dem man Anstoß genommen, aber auch der ganze übrige Inhalt dieser Stelle wurde als ein Angriff des Papstes auf die protestantischen Bürger des deutschen Reiches aufgefaßt. Völlig unverständlich erscheint uns der vom Präsidenten des preussischen Oberkirchenrathes Dr. Barthhausen in Gegenwart der Kaiserin und des Cultusministers mit Bezug auf das päpstliche Canisius-Schreiben gebrauchte Ausdruck von einer „transalpinisch-irrenden Unfehlbarkeit“. Wie der Papst für diesen Brief keine Unfehlbarkeit in Anspruch nimmt, so hat auch kein Katholik ihm Unfehlbarkeit zugeschrieben. Andererseits besitzt aber auch der Papst das Recht, über Thatsachen der Geschichte ein wissenschaftliches Urtheil abzugeben, und zwar ein solches, welches von der katholischen Weltanschauung angehaucht ist. Dazu ist er als Oberhaupt der Kirche, aber auch als Gelehrter und Mann der Wissenschaft berechtigt und unter Umständen verpflichtet. Von diesem Recht hat er Gebrauch gemacht, dieser Pflicht ist er nachgekommen. Daß der hl. Vater die Absicht gehabt habe, unsere evangelischen Mitbürger zu kränken, ist von vornherein ausgeschlossen. Aber auch in seinen Worten liegt nichts, was mit den Thatsachen der Geschichte, mögen sie Katholiken oder Protestanten betreffen, nicht vollkommen übereinstimme.

Die protestantisch-theologische Wissenschaft unserer Tage ist vornehm genug, um diesen Standpunkt des Papstes vollaus anzuerkennen. „Gewiß war Luther's That eine Revolution,“ bemerkt Heinrich von Treitschke, „und da der religiöse Glaube im innersten Kern des Volksgemüthes wurzelt, so griff sie in alles

1) Leo XIII, Litt. Militantis eccl.: Quanti negotii munus suscepit vir catholicae fidei retinentissimus proposita sibi causa rei sacrae et civilis, facile occurrit Germaniae faciem intuentibus sub initia rebellionis lutheranae.

Bestehende tiefer ein, als irgend eine politische Umwälzung der neuern Geschichte. Es ist wahrlich kein Zeichen evangelischen Muthes, wenn manche wohlmeinende Protestanten dies zu leugnen oder zu verhüllen suchen“¹⁾).

Noch deutlicher klingt die Sprache, welche der königl. preussische Appellationsgerichts-Vicepräsident von Kirchmann in jenem Vortrag führte, welchen er 1876 vor der philosophischen Gesellschaft in Berlin hielt und der bald darauf als Sonderabdruck an's Licht getreten. „Luther's Werk,“ bemerkt er, „hielt sich bald nicht mehr in den Grenzen einer Reform, sondern gestaltete sich zu einer wahren kirchlichen, von unten auf durchgeführten Revolution, welche nicht bloß die schlechten Auswüchse jener weisen Institution (der katholischen Kirche) beseitigte, sondern sie bis auf den Grund zerstörte. Es ist deshalb eine Unwahrheit, wenn man Luther's Werk als eine Reformation bezeichnet, er kann trotz seiner guten Absichten nicht als ein Reformator, sondern muß als ein Devastator des Glaubens und der Kirche gelten . . . Die Folgen der Verwüstung mußte Luther schon bei seinen Lebzeiten erfahren; die evangelische Kirche zerfiel schon während seines Wirkens in mehrere Confessionen, welche frei von jeder sie zusammenhaltenden Leitung, sowohl in der Lehre, wie in dem Cultus und der Verfassung, zu starken Gegensätzen sich entwickelten“²⁾). In seiner Schrift über „Petrus Canisius in Geschichte und Legende“ äußert sich der Professor der evangelischen Theologie an der Hochschule zu Gießen, Dr. G. Krüger, durchaus zustimmend zu dem vom Papst gebrauchten Ausdruck: *rebellio lutherana*, in den Worten: „Für einen überzeugungsstreuen Katholiken wird es wohl in alle Ewigkeit dabei bleiben, daß Luther die Fahne des Aufruhrs erhoben hat, nämlich gegen die alleinseligmachende Kirche. Und wir können uns diesen Ausdruck getrost aneignen; denn die Reformation war eine Revolution, eine Umwälzung, wie jede große geistige Bewegung“³⁾).

Unmöglich konnte die Generalsynode der evangelischen

1) Preuß. Jahrbücher LII, 476.

2) v. Kirchmann, Die Reform der evangelischen Kirche. Berlin 1876 (Julius Springer). S. 29. 30.

3) Petrus Canisius in Geschichte und Legende. Von G. Krüger. Gießen 1898. S. 4.

Landeskirche in Preußen ihre Tagung beschließen, ohne einen Protest gegen die Canisius-Encyclika zu erlassen. Unter anderen enthält sie den Satz: „Luther, den der Papst als Aufrührer verdächtigt, hat in Wirklichkeit nur schlicht und recht Gott die Ehre gegeben, indem er der auf menschliche Satzungen gegründeten päpstlichen Autorität mit der Autorität des göttlichen Wortes Trug bot“¹⁾. Erreicht ist mit dieser Erklärung für die evangelische Kirche auch nicht der geringste Vortheil. Aufrichtige Confessionsgenossen haben die mangelhafte Behandlung viel näher liegender Punkte, ja die Umgehung von wahren Lebensfragen der evangelischen Kirche auf der Generalsynode bedauert. Zu jenen hat man die Beschlüsse über das Duell gerechnet, welche, ungeachtet der Verwerfung desselben, dennoch für eine gewisse Gesellschaftsklasse nicht undeutlich eine Ausnahme gestatteten. Im Bestreben, mit der Rettung des Christenthums die Schonung der Standesvorurtheile der Christen zu verbinden, hat man sich zu einem Vergleiche bequemt, der nach keiner Seite befriedigt hat²⁾. Zu den Lebensfragen gehört die Stellung der modernsten fortschrittlichen Theologie, über welche der Generalleutnant von Herzberg in Frankfurt a. d. O. aus Anlaß der von ihm auf die Generalsynode gesetzten, aber von dieser zu seinem Schmerze nicht erfüllten Hoffnungen der Kreuzzeitung schrieb: „Und dabei ist und bleibt doch unser gefährlichster Gegner für Kirche und Volk, noch gefährlicher als die alten Feinde, die wir im Atheismus, Judaismus und Ultramontanismus zu bekämpfen haben, der im Gewande theologischer Wissenschaft einherschreitende, die Heilsgewißheit der Kirche und des Einzelnen in Frage stellende Unglaube“³⁾.

Die Behandlung der socialen Frage durch die Generalsynode kann unmöglich den evangelischen Pastoren zum Sporne gereichen, auf diesem vielumstrittenen Felde den christlichen Ideen zum Siege zu verhelfen. Wie traurig es hier bestellt ist, bekundet die Thatfache, daß von den achtundvierzig Mandaten, über welche die Socialisten heute im deutschen Reichstage verfügen, nur drei von katholischen Wahlkreisen ertheilt worden sind⁴⁾.

1) Köln. Volksztg. 1897. Nr. 856.

2) Köln. Volksztg. Zweites Blatt 10. Dezember 1897.

3) Köln. Volksztg. Zweites Blatt 23. Dezember 1897.

4) Köln. Volksztg. Drittes Blatt 6. Dezember 1898.

Der feierliche Protest der Generalsynode, dessen Verlesung in allen evangelischen Kirchen des Landes angeordnet wurde, wird der Canisius-Encyclika ebenso wenig Eintrag thun, als die Verweigerung des Placet, für jene Nummer des Straßburger Diöcesanblattes, welche der dortigen Geistlichkeit das päpstliche Actenstück mittheilen sollte¹⁾. Sammt und sonders werden solche Maßnahmen nur den Erfolg haben, daß der Brief des Papstes zur Kenntniß der weitesten Kreise gelangt, die sonst vielleicht nie von Canisius ein Wort vernommen, und daß dem Studium der großen Persönlichkeit desselben neue Wege erschlossen werden. Die Angriffe, welche Mißverständniß und Uebelwollen wider den Brief des Papstes gerichtet, werden bald vom Strome der Ereignisse spurlos begraben werden. Die Canisius-Encyclika dagegen, ein reiflich erwogenes und sorgfältig abgefaßtes Actenstück, wird als Pharus den deutschen Katholiken die Pfade erhellen und als öffentlich-rechtliches Document im Laufe der Jahre an Kraft und Werth nicht abnehmen, sondern lediglich gewinnen²⁾. —

Der zweite Band der Canisiusbriefe trägt die nämlichen Vorzüge, welche den ersten zierten. Mit sorgfältiger Wiedergabe der alten Texte paaren sich treffliche Anmerkungen aus allen Gebieten der Theologie. Die italienischen Documente werden in der etwas archaisch klingenden Form des 16. Jahrhunderts vorgelegt, erscheinen aber zugleich unter dem Texte in fließender lateinischer Uebersetzung. Die Vollenbung der äußern Technik des zweiten Bandes wird durch die Thatfachen bezeugt, daß Braunsberger demselben voraussendet eine chronologische Tabelle der Briefe, eine den reichen Inhalt skizzirende Vorrede, eine äußerst werthvolle und dankenswerthe Uebersicht der in die von den Briefen umgrenzte Zeit (August 1556 bis Ende Dezember 1560) fallenden Ereignisse des Lebens seines Helden, endlich eine nähere Beschreibung der von ihm benützten handschriftlichen Materialien. In hervorragendem Maße hat er ausgebeutet die Archive und Bibliotheken in Augsburg, Köln, Krakau, Eichstätt, Freiburg i. d. Schw., München und die Archive des Ordens. Den Schluß bildet eine Reihe von

1) Köln. Volksztg. Erstes Blatt 30. November 1897.

2) Cicero, De natura deorum 2, 2, 5: *Opinionum commenta delet dies, naturae iudicia confirmat.*

Monumenta canisiana, welche ihren Namen nach den Städten tragen, welche an des Canisius Thätigkeit erinnern. Das prächtige Register entstammt der Feder des P. Joseph Martin und zeichnet sich ebenso sehr durch großen Reichthum, wie seltene Akribie aus.

Zwar sind es nur etwa vier und ein halbes Jahr, welche an unseren Augen vorüberziehen. Verhältnißmäßig gering erscheint die Zahl der hier dargebotenen Briefe. Ihre Höhe beträgt 283, von denen 160 von Canisius selbst oder in seinem Namen geschrieben, 123 von anderen an ihn gerichtet wurden. Zum ersten Male sind dem Druck übergeben 180 Briefe, während die übrigen wenigstens theilweise neu sind. Zu seinem Bedauern muß der Herausgeber die Thatfache feststellen, daß der Briefwechsel zwischen Canisius und dem Ordensgeneral Lainez, welcher in mehr als einem Betracht als einer der wichtigsten der ganzen Sammlung erscheint, für die hier in Betracht kommende Zeit beklagenswerthe Lücken aufweist. Dennoch darf der zweite Band den vornehmlichsten Quellenwerken der deutschen Kirchengeschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung beigezählt werden. Wir thun tiefe Blicke in die sittliche, religiöse und wissenschaftliche Haltung der deutschen Geistlichkeit, sehen die Lehranstalten der Jesuiten von Ungarn und Polen bis an den Rhein und nach Oberdeutschland entweder in ihren ersten Keimen sich regen oder sich weiter entfalten. Wie Canisius an dieser äußern Entfaltung bedeutenden Antheil hat, so stärkt er das geistliche Leben im Innern des Ordens durch den Erlaß weiser Vorschriften und durch die Ausscheidung krankhafter Elemente. Der Theorie des Vertuschens ein abgesagter Feind, hat der Herausgeber auch innere Zerwürfnisse berührt, die nur vorübergehend im Orden auftraten und keine Spuren hinterließen. Der Wahrheit und Güte seiner Sache kann dieses manneskühne Verfahren nur nützen, aber durchaus nicht schaden. Auf andere hochwichtige Mittheilungen über die Stellung der Jesuiten beim heil. Stuhl und bei Kaiser Ferdinand I. soll unten näher eingegangen werden.

Für die allgemeine deutsche Kirchengeschichte kommen in Betracht jene Briefe, in welchen über des Canisius Thätigkeit auf dem Reichstage in Regensburg 1557, dem Religionsgespräch in Worms 1557, ferner als Domprediger in Regensburg, Augsburg, Köln, sodann als Rathgeber des Nuntius Wentuati in Polen,

sowie als Reformator in nicht wenigen deutschen Diöcesen gehandelt wird. Seine Beziehungen zu Stanislaus Hosius, dem gelehrten Fürstbischof von Ermland, wurden Anlaß, daß er Neuausgaben von dessen Werken verbesserte oder an deutschen Uebertragungen seiner lateinischen Arbeiten sich betheiligte. Ueber die drei Katechismen des Canisius spendet der neue Band die seltensten Notizen. Nichten wir unsern Blick auf Charakter, Stellung und Verdienst derjenigen Männer, mit welchen der Selige Umgang pflog, dann darf man kühn behaupten: das war die Blüthe der deutschen Nation und des deutschen Katholicismus. Namen, wie die folgenden, besitzen den besten Klang in der deutschen Kirchengeschichte: Otto Truchseß von Waldburg, Cardinal und Bischof von Augsburg, die Erzbischöfe Daniel Brendel von Mainz, Michael von Klenberg von Salzburg, Nikolaus Olahus von Gran, Johannes Przerembski von Gnesen, Stanislaus Hosius von Ermland, Erasmus von Limburg von Straßburg, Michael Helbing von Merseburg. Von orthodoxen Theologen nennen wir Gropper, Cromer, Lindanus; die drei Dominikaner Fabri, Cythardus und Kleinbienst, den Minoriten Schmidlofer, den Benedictiner Sedelius. Diese und viele andere standen mit Canisius jahrelang in regem Briefverkehr und enger Freundschaft. Was endlich das Charakterbild des Canisius selbst betrifft, das sich aus dem neuen Bande abhebt, so strahlt es in goldener Pracht und bezeugt vollkommen die Wahrheit der herrlichen Beinamen, welche Leo XIII. in dem genannten Rundschreiben ihm beilegt hat.

Die Anfänge des neuen Bandes bringen uns Canisius näher nach einer seiner anziehendsten Seite, als Verkündiger des göttlichen Wortes. Schon in dieser Beziehung erscheint er geradezu bewunderungswürdig, weil seine Begeisterung für die heilige Sache, seine theologische und ascetische Fruchtbarkeit inmitten der drückendsten Arbeiten nicht erlahmt. An den großen Muttergottesfesten im August und September 1556, sowie im Dezember desselben Jahres an den Festen und außerdem an je drei Wochentagen predigte er im Dome zu Regensburg. Vom Januar bis März 1557 setzte er dieses Amt an Sonn- und Feiertagen daselbst fort. In Worms, wo er am 23. August 1557 als Collocutor zum Religionsgespräch eintraf, predigte er wenigstens viermal. Nach Unterbrechung des Colloquiums nach Köln gereist, predigte

er daselbst im Dome zu Allerheiligen 1557 vor dreitausend Menschen, sowie in anderen Kirchen der Stadt. Beim Bischof von Straßburg, Erasmus von Limburg zu Zabern im Elsaß, als Gast weilend, widmete er sich der Ertheilung des catechetischen Unterrichts an die heranwachsende Jugend, nahm ihre Beichten entgegen, predigte und schrieb dort den „kleinen katholischen Catechismus“. Am 17. Januar 1558 bestieg er die Domkanzel in Straßburg und hielt zugleich geistliche Vorträge daselbst im Kloster der Dominikanerinnen, über die er dem Ordensvicar Lainez aus Ingolstadt am 1. Februar 1558 meldete: „In Straßburg fand ich, um das beiläufig einzuflechten, ein Frauenkloster, dessen Mitglieder häufig meine Vorträge hörten. Diese Nonnen haben ausschließlich, oder doch in hohem Grade, vor allen Männern und Frauen die Palme der Standhaftigkeit und Frömmigkeit in jener Stadt errungen. Derart unentwegt standen sie inmitten Babylons, daß sie, weder rechts noch links blickend, vom männlichen und katholischen Glauben nicht abweichend, dem Lamm folgen, wohin immer es sich wendet“¹⁾. In den Monaten März und April 1558 vernahm die Stadt Straubing, wo der katholische Glaube im Erlöschen war, dreimal in jeder Woche seine Stimme. In der Charwoche hat er fünfmal die Kanzel bestiegen. Vor den in Rom zur Wahl eines neuen Generals versammelten Provincialen hielt er am 2. Juli 1558 eine erschütternde Ansprache.

Nicht einmal während der mit so vielen Mühen und Entbehrungen verbundenen Reise nach Polen, wo sogar der Nuntius Mangel an den geringsten Bequemlichkeiten erlitt, hat Canisius den Dienst am göttlichen Worte eingestellt. An die Geistlichkeit und die Universität in Krakau hielt er eine lateinische Ansprache im October 1558²⁾. Die schönsten Triumphe aber feierte er nach der Heimkehr auf der Domkanzel in Augsburg. Nachdem er hier bereits vom 23. bis 25. März 1559 vier Ansprachen über das Leiden Christi gehalten, richtete das dortige Domcapitel am 9. Mai an den Cardinal Truchseß die Bitte um Berufung des Canisius zum Domprediger, welcher der Oberhirt alsbald stattgab³⁾. Am 24. Juni 1559 begann er sein Amt, in dessen Ausführung er außer Sonntags auch an den einfallenden Festen der Muttergottes

1) Epist. II, 191. — 2) Epist. II, 325. — 3) Epist. II, 382.

und der heiligen Apostel predigte. Am 1. October eröffnete er einen Cyclus von Predigten über die zehn Gebote, ein Thema von äußerster Wichtigkeit in einer Periode, in welcher die Sola-Fide's-Theorie so viele Menschen unheilvoll beherrschte. Bis zum Mai 1560 seine Vorträge fortsetzend, erzielte Canisius in der österlichen Zeit einen solchen Erfolg, daß neunhundert Männer in Augsburg zur katholischen Kirche zurückkehrten. Nach kurzem Aufenthalt in Wien, Prag und Innsbruck hat Canisius Ende Juni seine Vorträge im Dome zu Augsburg wieder aufgenommen und bis Ende Dezember 1560 weitergeführt.

Um dem Leser einen Begriff vom Inhalt der Predigten des Canisius zu geben, hat Braunsberger eine Reihe ungedruckter Excerpte im Anhang beigefügt¹⁾. Aus ihnen wird jeder leicht entnehmen, daß die geistlichen Ansprachen des sel. Canisius sich auszeichnen durch Behandlung zeitgemäßer Themata, durch reiche Verwendung der hl. Schrift, solide Kenntniß der katholischen Lehre, Würde der Sprachform und durch edles Pathos. Am meisten muß aber bei diesen Predigten der scharf ausgeprägte sittliche Adel gewirkt haben, welcher Canisius wie mit einem höheren Lichtschimmer umgab. Unwillkürlich erinnert man sich dabei an die Devise des Cardinals Newman: *Cor ad cor loquitur*. Auch wünschen wir, das von ihm verfaßte herrliche und kernige Gebet für die allgemeinen Angelegenheiten der Christenheit zu betonen, welches vor der Predigt verrichtet wurde²⁾.

Neben seiner Thätigkeit als Kanzelredner tritt uns in diesem Bande entgegen des Canisius Wirksamkeit auf dem Religionsgespräch zu Worms im Herbst 1557, wo Melancthon als Hauptvertreter der Protestanten erschien. Das damalige Colloquium, wie alle übrigen mit Unfruchtbarkeit geschlagen, scheiterte an dem Widerstreben der Protestanten, als gemeinsamen Boden einer Verständigung die Lehre der alten Kirche anzuerkennen, ferner an ihrer unüberwindlichen Abneigung gegen die Katholiken, endlich an den heillosen Kämpfen der Neuerer unter sich. Der Zwiespalt der protestantischen Theologen ging in Worms so tief, daß die augsburgische Confession bei einem Theile derselben ihr dogmatisches Ansehen bereits eingebüßt hatte. In seinem Briefe an den

1) Epist. II, 844. — 2) Epist. II, 696.

Generalvicar des Ordens, P. Lainez in Rom, aus Worms vom 6. Dezember 1557 zählt Canisius die Vortheile auf, welche das Religionsgespräch der katholischen Sache eingetragen habe: die Abreise eines Theils der protestantischen Theologen hat die Nutzlosigkeit des Colloquiums dargethan. Die Uneinigkeit der protestantischen Theologen hat sich mit elementarer Gewalt Luft gemacht. Das Ansehen der Augustana ist vernichtet. Der Einfluß der protestantischen Theologen ist erschüttert. Heilsame Einwirkungen erhofft Canisius aus diesen Vorgängen auf jene halben, vermittelnden Katholiken, die zwischen zwei Polen schwanken, sowie auf die Stände des Reiches¹⁾.

Anziehend ist auch das Bild, welches wir von Canisius mit Bezug auf seine Thätigkeit innerhalb seines Ordens empfangen. In der Wahl der Novizen wünscht er größere Vorsicht²⁾. Unzufriedene Elemente, die sich im Schooße der Gesellschaft in Prag und Wien kundgaben, erträgt er oder beantragt deren Entlassung³⁾. Rastlos verhandelte er mit Kaiser Ferdinand I., Herzog Albert V. von Bayern, dem Cardinal Truchseß von Augsburg, den Erzbischöfen Przerembski von Gnesen und Dlahus von Gran, wie auch anderen Oberhirten über die Stiftung und Ausstattung von Jesuitencollegien. Im April 1557 nutzlos in Rom angelangt, wo die Generalcongregation des Krieges wegen nicht stattfinden konnte, macht sich Canisius 1558 wieder auf den Weg zur ewigen Stadt, wo er an der Wahl des zweiten Ordensgenerals Lainez theilnimmt. Außerst lesenswerth ist das frische, kraftvolle Schreiben, welches Canisius in Verbindung mit den anderen Provinzialen an die außerhalb Roms residirenden Väter damals richtete. Es enthält jene väterliche Anrede Pauls IV. im Vatican am 6. Juli 1558 an den neuen General des Ordens und seine Wähler, welche das uneingeschränkte Wohlwollen des Papstes für die Gesellschaft Jesu und seine Bewunderung ihrer Wirksamkeit bezeugt. „Schon vom Beginn Eurer Gesellschaft,“ bemerkte der Papst u. a., „haben wir Euch unsere Gunst und Liebe bewiesen, niemals haben wir darin nachgelassen oder auch nur nachlassen wollen.“ Im übrigen Theile der Rede betonte der hl. Vater die Nothwendigkeit des Opfergeistes unter Verwendung biblischer Texte, deren Verständniß

1) Epist. II, 175. — 2) Epist. II, 68. — 3) Epist. II, 107.

den Vätern der Gesellschaft Jesu bis zur Stunde nie aus dem Sinne geschwunden ist. Diese Rede eines der angesehensten Päpste jener Zeit, welcher den Theatinerorden gestiftet und als Erneuerer des kirchlichen Lebens in Italien glänzt, bildet ein strahlendes Blatt in den Annalen des Jesuitenordens¹⁾.

In würdiger Weise reißt sich an diesen Brief die Instruction des Canisius von Augsburg 1. März 1560, an die Rectoren der vier Collegien von Wien, Prag, Ingolstadt und München, mit Anweisungen über die Behandlung der Untergebenen, die Sorgfalt in den Berichterstattungen an den Provinzial und das unausgesetzte Bemühen, die im Orden dargebotenen Gnadenschätze mit Eifer zu gebrauchen. Das Schreiben eröffnet einen Blick in das tieffromme Gemüth des Canisius, seine genaue Kenntniß des menschlichen Herzens und seine ungetheilte Hingabe an die Sache, welcher er sein Leben gewidmet. „Denn Deutschland ist nicht allein von Lastern, sondern auch von Irrthümern derart zerklüftet, daß uns Mitleid darüber ergreifen muß, und wir nichts unversucht lassen dürfen, um die irrenden Schafe dem Hirten und dem Schafstalle wieder zuzuführen“²⁾.

Eine für sich bestehende Abtheilung innerhalb dieses zweiten Bandes dürften jene Briefe genannt werden, welche der Reise des Canisius nach Polen entstammen, wohin er im October 1558 den Nuntius Mentuati begleitete, um erst im Februar 1559 in Prag wieder anzulangen. Sie enthalten die gewissenhaften Mittheilungen eines scharfen Beobachters und schildern Zustände und Personen in Kirche und Staat durch Mittheilungen von Thatfachen, die ganze Bände aufwiegen und den Rückgang der katholischen Religion, zugleich aber auch das fortschreitende Wachsthum der Secten in Polen erklären. Wiederholt kommt Canisius in seinen Briefen aus Pietrkow an Lainez im November und Dezember 1558 auf die polnischen Bischöfe zu sprechen. Zur Verbesserung der Diöcesen wünscht er die Absendung eines Cardinals aus Rom, der mit Unterstützung des Königs „die schlummernden und sogar widerstrebenden Bischöfe zur Erfüllung ihres Amtes anhalten möchte; denn das Unwesen der Secten könnte nicht seine gegenwärtige Verbreitung gewinnen und würde weniger Bedeutung haben

1) Epist. II, 286. — 2) Epist. II, 602.

in Polen, wenn die Bischöfe wüßten, wie sie sich und ihre Schafe gegen die Feinde der Kirche zu vertheidigen und ihre Geistlichkeit zu regieren hätten, und wenn sie das thun wollten und könnten¹⁾. Sehr schlimm erschien dem Canisius, daß der König, der wie seine Gemahlin, eine Schwester Mar II., an Leib und Seele krankte, und die Bischöfe sich gegenseitig mit der Schuld, den Ruin der Religion zu veranlassen, belasteten²⁾. Die Bischöfe erschienen dem Canisius „als untaugliche Aerzte zur Heilung der neuen, sehr schweren Krankheiten und als wenig erfahrene Steuerleute zur Lenkung des Schiffes bei hohem Seegange. Ihr Ansehen wird geschädigt durch den Geiz, der ihnen bei allen Haß und Neid gebiert. Sämmtlich sind sie alt und verschließen und sorgen mehr für ihre Gesundheit, als für die Leitung der Heerden. Gleich als ob alles rettungslos verloren sei, scheinen sie ihre und der Ihrigen Versorgung für den Fall der Flucht im Auge zu behalten. Der Legat wundert sich, daß sie Dinge gestatten, welche eine große Unkenntniß im göttlichen und menschlichen Recht bekunden; auch fehlt es ihnen an geeigneten Männern, deren Rathschläge passende Heilmittel in dieser gefährvollen Zeit spenden könnten“³⁾. Als Hort der Neugläubigen erschien der Palatin von Wilna, welcher auf dem Reichstage von Pietrkow eine ausschlagende Rolle spielte⁴⁾. Kein Wunder, wenn die neue Lehre in der Nähe des königlichen Palastes gepredigt wurde⁵⁾.

Dem Erzbischof Przerembski spendet Canisius großes Lob wegen seiner Bereitwilligkeit zur Stiftung eines Jesuitencollegs⁶⁾. Durch den guten Samen, welchen er damals ausgestreut, darf Canisius Anspruch auf den Titel eines geistigen Vaters der polnischen Jesuitencollegien erheben. Für Polen verlangt er Gebete. Auch ist zu beachten, daß er im Briefe aus Ingolstadt, 4. März 1558, an P. Natalis in Rom eine besonders schonende Behandlung der nordischen Nationen in Anspruch nimmt, damit nicht alles verloren gehe. Sodann wünscht er die Errichtung von Collegien in Rom zur Erziehung hoffnungsvoller Jünglinge, die nach ihrer theologischen Ausbildung in Böhmen, Polen, Schweden, Norwegen,

1) Epist. II, 336. — 2) Epist. II, 341.

3) Epist. II, 341. — 4) Epist. II, 342.

5) Epist. II, 359. — 6) Epist. II, 361.

England zu wirken vermöchten. Endlich habe er während der polnischen Legation die hohe Bedeutung des von den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu in ihre Verfassung aufgenommenen Gelübdes vollkommen erkannt, „dem apostolischen Stuhle zu dienen rückhaltlos und ohne Entgelt, überall und zu jeder Zeit, uneingeschränkt und ohne Schonung der eigenen Kräfte, sondern lediglich im Vertrauen auf die Güte und Kraft Jesu Christi, unseres Hauptes, Priesters, Königs und Herrn, der hochgelobt sei in Ewigkeit“. Auch wünscht er zu demselben Zwecke in Rom die Schöpfung einer Sodalität der Ritter vom hl. Petrus, deren Mitglieder, den vornehmen Ständen angehörig, in entfernten Ländern dem Papste ihre Dienste darbieten möchten¹⁾.

Unter den Fürsten der damaligen Zeit, zu denen der selige Canisius enge Beziehungen unterhielt, ragen hervor Kaiser Ferdinand I. und Herzog Albert V. von Bayern, zwei Säulen der deutschen Kirche in jenen bösen Tagen. Vor Ferdinand I. hat er mit Erfolg gepredigt, ihn bestimmte der Kaiser nach Worms zum Religionsgespräch 1557 und nach Augsburg zum Reichstag 1559. Mehr denn einmal hat Ferdinand den Canisius zum Beichtvater gewählt. Hilfreich stand er ihm zur Seite, um den Jesuiten an der Hochschule zu Wien eine ehrenvolle Stellung zu sichern und allda, wie in Innsbruck Collegien für die Gesellschaft zu gründen. Andererseits haben Canisius und die Seinigen alles aufgeboten, um den Kaiser mit Paul IV. auszuföhnen und für den Fall einer Verhehlung des Erzherzogs Karl mit Königin Elisabeth von England einen Beichtvater oder Theologen dem Erzherzog zur Verfügung gestellt, wobei man namentlich die Möglichkeit der Zurückführung der Königin zur katholischen Religion im Auge hatte. Wiederholt hat Canisius, zuletzt beim Reichstage von Augsburg 1559, dem Ordensgeneral Lainez die Angelegenheit vorgebracht²⁾, ohne aber eine Antwort zu empfangen. Unbegründet war der Bericht des englischen Agenten Christoph Mundt vom 19. August 1559, der italienische Jesuit Canisius habe ausgestreut, der Papst habe die Ehe zwischen Erzherzog Karl und Elisabeth genehmigt³⁾.

Als Beiträge zur theologischen Literatur verdienen

1) Epist. II, 365—368. — 2) Epist. II, 564. — 3) Epist. II, 842.

unsere Beachtung die reichen Notizen über die große Verbreitung der drei Katechismen des Canisius in Deutschland und den Niederlanden. Namentlich interessant erscheinen seine literarischen Beziehungen zum Bischof Hosius von Emden. Von dessen *Confessio* corrigirte Canisius für die in Dillingen erscheinende Ausgabe die Druckbogen. Die *Confutatio Brentii* theilte er 1558 in Bücher und Kapitel ein, schrieb dazu eine Vorrede und corrigirte dann die Neuauflage seines *Dialogus*. Im Monat Mai 1560 hatte er Besprechungen mit Hosius in Wien über die Lage der deutschen Kirche und die Verhältnisse der Gesellschaft.

Drei Bischöfe waren es, denen Canisius für die erspriessliche Verwaltung ihres hohen Amtes wichtige Lehren erteilte. „Für den neuen Kaiser,“ schrieb er dem Cardinal Truchseß, Bischof von Augsburg, am 21. März 1558, „sollen wir . . . Eifer in der Beschützung der Religion ersehen, der hie und da erkaltet ist, damit wir nicht vielleicht durch ein gerechtes Urtheil Gottes der Männer, wie Theodosius einer war, beßhalb entbehren, weil es uns an Bischöfen, wie Ambrosius war, fehlt“¹⁾. Eindringlich warnt er vor überflüssigem Aufwande, weil er den Geist des Oberhirten von seiner rechtmäßigen Braut ablenke und der Gefahr der Verführung aussetze. „Unsere Lasten wollen wir abwerfen, nicht aber vermehren, denn an sich sind sie groß genug. Eng ist der Weg, nicht gewährt er Raum für Männer, die mit so vielen Lasten beschwert, von so vielen Fesseln geknechtet, von so schweren Sorgen niedergebrückt sind“²⁾. Dem Generalmagister der Kreuzherren und ernannten Bischof von Wien, Anton Brus, empfahl Canisius aus Rom, 13. Juni 1558, nach dem Vorgange des hl. Ambrosius täglich das heilige Opfer der Messe darzubringen und fleißig den Uebungen des Gebetes obzuliegen, denn das sind die Waffen der Bischöfe³⁾. Einen Brief voll tiefen Ernstes, aber auch schonender Milde richtete Canisius gegen Ende 1558 an Urbanus Austriacus, Bischof von Gurk und Hofprediger Ferdinands I. Seiner Verehrsamkeit und Frömmigkeit volles Lob spendend, erinnert er ihn daran, daß seine Stellung zu dem neuen Glauben schwere Bedenken in weiten Kreisen erzeuge. Die katholische Lehre lasse er in seinen Ansprüchen zurücktreten, Controverspunkte dagegen behandle er in

1) Epist. II, 229. — 2) Epist. II, 229. — 3) Epist. II, 278.

einer für die Neuerer günstigen Weise. Verantwortlich dafür macht Canisius den vertrauten Umgang des Bischofs mit Protestanten, sowie die Lectüre ihrer Schriften. Dringend empfiehlt er ihm das Studium der hl. Schrift und der Kirchenväter¹⁾. Canisius besaß die seltene Gabe, ernste Wahrheiten in liebliche Formen zu kleiden und so Herz und Verstand, den ganzen Menschen, zu gewinnen.

Die Zeitumstände, unter deren Zeichen der zweite Band der Canisiusbrieife an's Licht getreten ist, enthalten für den Berichtserstatter die ernste Mahnung, dieselben auf die Art ihrer Polemik wider theologische Gegner zu prüfen. In dieser Beziehung wünsche ich auf Canisius die Worte anzuwenden, deren die Schrift sich von Moses bedient: „Er war der mildeste unter allen Menschen“²⁾. Auch der peinlichsten Untersuchung wird es nicht gelingen, auch nur ein einziges Wort zu entdecken, welches nicht hohen sittlichen Ernst, Schonung des Gegners und seiner Menschenwürde und allseitigen Adel der Sprache athmete. Diese Noblesse der Gesinnung eines stets im Angesichte Gottes wandelnden Mannes zeigt sich namentlich in seinem bedeutendsten und am weitesten verbreiteten Werke, dem großen Katechismus. Seine Gegner auch nur mit Namen zu nennen oder sich des Ausdrucks „Protestanten“ zu bedienen, hat er vermieden. Mit großer Macht tritt uns diese vornehme Haltung entgegen, sobald wir den herbigen, polemischen, kränkenden Ton berücksichtigen, welchen die lutherischen Katechismen jener Tage anschlugen. Geradezu unberechenbar erscheint die Macht des Beispiels, welches Canisius damit der Nachwelt überliefert hat. Denn in seine Fußstapfen tretend, haben die Verfasser der katholischen Katechismen bis zum heutigen Tage jedes polemische Element ängstlich ferngehalten und nur die katholische Lehre darzulegen sich bemüht.

In Briefen, welche für die Oeffentlichkeit nicht bestimmt sind, ist die Gelegenheit verlockend, dem Strome der Leidenschaften freien Lauf zu gewähren und eine kräftige Sprache zu führen. Die sittliche Höhe, auf welcher Canisius sich bewegte, hat ihm solche Freiheiten nicht gestattet. Die nämlichen strengen Regeln, welche den Ton seines öffentlichen Wortes beherrschten, waren auch maßgebend für seinen Briefwechsel. Auch der schärfste Kritiker

1) Epist. II, 828. — 2) 4 Mos. 12, 3.

wird kein einziges Wort in diesem zweiten Bande der Briefe zu entdecken vermögen, was entweder den Vorschriften des christlichen Sittengesetzes oder den Anforderungen des feinsten gesellschaftlichen Tones auch nur entfernt widerspräche. Ganz im Gegentheil athmen die sämtlichen Acten des zweiten Bandes Friede und Milde selbst da, wo er, wie bei der maßlos heftigen Sprache Melancthon's gegen Kirche und Papst auf dem Religionsgespräch in Worms oder gegenüber den Angriffen Melancthon's in seinem „Corpus doctrinae“, oder beim Hinscheiden des von Bitterkeit erfüllten und selbst von Luther zeitlebens mit berechtigtem Mißtrauen behandelten Mannes, dazu Anlaß gehabt hätte. Den Verleumdungen eines Scalichius, den Schmähegedichten unbekannter Verfasser, den Angriffen der Prediger der Grafschaft Mansfeld setzte er Stillschweigen entgegen. Und was er selbst zeitlebens übte, das verlangte er auch von anderen. Wir erinnern an seinen Brief vom 25. Februar 1557 an Professor Lindanus in Ingolstadt, worin er denselben jede Polemik in seinen Schriften zu vermeiden und nicht den Rhetor, sondern den Theologen zu spielen ermunterte¹⁾.

¶ Wollen die Italiener eine Schrift von besonderer Schönheit der Form beloben, dann nennen sie dieselbe: Testa di lingua. Wir erschienen die beiden Bände der Canisiusbriefe als „ein Erweis des Geistes und der Kraft“²⁾.

XIX.

Dionysius der Areopagita.

Eine Ehrensetzung von Dr. Jos. Kirschl, Domdechant in Würzburg.

Einleitung.

Der berühmte Mystiker, den wir unter dem Namen Dionysius Areopagita kennen, ist in neuester Zeit wiederholt Gegenstand gelehrter Untersuchungen und Controversen gewesen.

Es ließen sich drei Meinungen vernehmen. Die eine geht dahin, daß er als der apostolische Dionysius und Rathsherr des

1) Epist. II, 71. — 2) 1 Corinth. 2, 4.

Areopags¹⁾ und als der erste christliche Bischof von Athen anzusehen sei. Die Zahl der Vertreter dieser Meinung ist aber nicht mehr groß. Cesslaus M. Schneider dürfte zur Zeit in Deutschland ihr Hauptvertheidiger sein. Die andere Meinung hält ihn für einen Fälscher, da er sich, obwohl er dem Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrhunderts angehöre, für den apostolischen Dionysius ausbebe, indem er äußere, er sei ein Schüler des Weltapostels, habe die Sonnenfinsterniß, die bei dem Tode des Herrn eingetreten, geschaut, an einer großen Versammlung bei Maria, der Mutter des Herrn, theilgenommen und mit den Aposteln Jakobus und Petrus und mehreren anderen Schülern von Aposteln persönlich verkehrt. Die dritte Meinung nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein, erkennt in Dionysius einen angesehenen Lehrer der Theologie, der in der Mitte des 4. Jahrhunderts gelebt und seine berühmten mystischen Schriften verfaßt habe, und behauptet, er dürfe weder ein Fälscher, noch Pseudo-Dionysius genannt werden; denn Dionysius sei sein Name und Areopagita sein symbolischer Zuname gewesen; ebenso seien die Namen von Apostelschülern, die in seinen Briefen und Schriften vorkommen, nicht als deren wirkliche Namen, sondern als symbolische anzusehen, die sie in dem vertrauten Freundeskreise führten; die Behauptung, er gebe sich für einen Schüler und Zeitgenossen des Apostels Paulus aus, er wolle die genannte Finsterniß beobachtet und einer Versammlung bei der heil. Jungfrau beigewohnt haben, beruhe auf Mißverständnissen.

Diese Meinung wurde auch von mir wiederholt zu rechtfertigen versucht²⁾; und sie hat mehrfache Zustimmung erhalten, ist aber auch nicht ohne Widerspruch geblieben.

Von jenen, die in dem einen oder anderen Punkte sie acceptirt haben, nennen wir zwei angesehene Patrologen, nämlich Joh. Dräseke, der speciell den Besuch des Dionysius bei der Mutter des Herrn in Abrede stellte³⁾, und B. de Lagarde, der über die

1) Apg. 17, 34.

2) S. Hist.-polit. Blätter Jahrg. 1883. Bd. 91. S. 173—184 und 207—270. — Dasselbe geschah in meinem „Lehrbuch der Patrologie und Patristik“. Mainz 1883. 2. Bd. S. 134—142. Dr. Hipler, „Dionysius der Areopagite“. Regensburg 1861.

3) J. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen. Altona 1889, und Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie von Hilgenfeld. 1887. 1890. 1892.

fraglichen apostolischen Namen dahin sich aussprach, daß alle jene von Dionysius erwähnten Namen, Gajus, Titus, Carpius, Jakobus, Petrus, Bartholomäus, Clemens, Alymas, Simon, wie die Namen des vor Karl d. Gr. versammelten Kreises von Gelehrten zu verstehen seien, mit denen sie theils ihre Freunde und theils ihre Gegner zu bezeichnen pflegten¹⁾.

Von den Gegnern unserer Meinung seien drei namentlich erwähnt, nämlich Celsus M. Schneider, der sich für den apostolischen Dionysius erklärte mit der Forderung, daß die ganze katholische Lehre von der Tradition auf einer neuen Grundlage, nämlich auf den Schriften des Areopagiten, aufgebaut werden sollte²⁾, ferner J. B. Jungmann³⁾ und Jos. Stiglmayr⁴⁾, welche die Frage gleichfalls ausführlich behandelten und dahin sich erklärten, unser Dionysius gehöre dem 6. Jahrhundert an, gebe sich aber für den apostolischen aus und habe seine Schriften diesem unterschoben; er sei daher, wie ihn Jungmann nennt, ein Fälscher und Betrüger.

Es möge gestattet sein, auf die Controverse noch einmal zurückzukommen, um sie zu revidiren und einige neue Beweise beizufügen, da es ja für Jedermann von nicht geringem Interesse sein kann, zu wissen, ob der einst hochgefeierte Mystiker Dionysius, der bei den Kirchenvätern und bei den Theologen und Mystikern des Mittelalters die Bewunderung und das Ansehen eines erleuchteten Geistesmannes besaß, im Gegentheile ein unehrlicher Schriftsteller

1) E. de Lagarde, Mittheilungen. Göttingen 1891. S. 19 f.

2) C. M. Schneider, Areopagitica, die Schriften des hl. Dionysius vom Areopag. Regensburg 1884. Für dieselbe Meinung hat sich neuestens John Parker in seinem Schriften: Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine? London 1897, erklärt. Seine Beweisführung ist jedoch ganz ungenügend.

3) Jos. Fessler, Institutiones patrologicae. Denuo rec. a Bern. Jungmann, Oenipont. 1890. T. I. p. 639—653.

4) Im Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft. Jahrg. 1895. S. 253—273 u. 721—748. — IV. Jahresbericht des Gymnasiums an der Stella matutina in Feldkirch 1895. S. 1—96. — Auch Prof. Dr. Vardenhewer, Patrologie. Freiburg i. Br. 1894. S. 285—288, hat sich für diese Meinung erklärt. Und auch sonst pflegt unser Dionysius als „Pseudo-Areopagita“ und pflegen seine Schriften als „apokryphe“ bezeichnet zu werden.

gewesen ist und sich betrügerischer Weise mit dem Nimbus eines Schülers des Weltapostels selbst geschmückt hat. Bei dieser unserer neuen Untersuchung können wir von E. M. Schneider und seiner Meinung absehen, da diese fast allgemein aufgegeben ist. Auch wollen wir die Frage nicht von allen Gesichtspunkten noch einmal betrachten, um bereits Gesagtes nicht wiederholen zu müssen, sondern wir wollen uns darauf beschränken, die Gründe, welche die zwei genannten gelehrten Gegner, Jungmann und Stiglmayr, für ihre Meinung geltend gemacht haben, vorzuführen und zu widerlegen¹⁾. Da wir es dabei darauf abgesehen haben, die Anklagen gegen die Ehrenhaftigkeit des Mystikers zu entkräften, so nennen wir unsere Beweisführung eine „Ehrenrettung“.

I.

Wir beginnen mit Jungmann, da er der Zeit nach vor seinem Meinungsgenossen auf dem Kampfplatze erschienen ist.

Jungmann weist zunächst die Hypothese zurück, daß die erwähnten Namen von Aposteln und Apostelschülern symbolische sein sollen; denn, sagt er, es spreche dafür kein historisches Zeugniß; die Sitte in den Pachomiusklöstern biete keinen genügenden Beweis; man müsse daher diese Namen von den betreffenden Persönlichkeiten der apostolischen Zeit verstehen; Dionysius gebe sich also mit Unrecht für den Areopagiten aus; er sei somit ein Fälscher, wenn er auch bei seiner Fälschung eine gute Absicht gehabt hätte.

Dieses Urtheil dürfte von dem angeführten Zeugnisse des de Lagarde voll aufgewogen werden. Und überhaupt dürfte die erwähnte Sitte in den Klöstern des Pachomius immerhin einen genügenden Beweis für diese unsere Behauptung abgeben, da Pachomius, der am 14. Mai 348, etwa 58 Jahre alt, an der Pest starb, ein Zeitgenosse unseres Dionysius war, und da die fragliche Sitte auch von den Historikern Sozomenus und Gennadius bezeugt und von Orsiefius, dem Oberabt der Congregation von Tabenna und erstem Nachfolger des Pachomius, verbürgt wird²⁾.

1) Für alles Uebrige sei auf die Abhandlung in den „Hist.-pol. Blättern“, auf Hipler's genannte Schrift und seinen Artikel: „Dionysius Areopagita“ im „Kirchen-Zeg.“ 2. Aufl. 3. Bd. S. 1789 ff. verwiesen.

2) S. Hist.-polit. Blätter a. a. O. S. 262–267.

Durch diese übereinstimmenden Zeugnisse dürfte somit genügend dargethan sein, daß zur Zeit des Dionysius unter den angesehensten Mönchen in den Klöstern Aegyptens Correspondenzen mit geheimen symbolischen Namensbezeichnungen geführt wurden. Und gerade für diese monastischen und clerikalen Kreise hat Dionysius seine Briefe und Schriften geschrieben.

Diese mystischen Namen und geheimen Correspondenzen in seinen Klöstern anzuordnen, mußte der berühmte Oberabt Pachomius besondere und gewiß sehr wichtige Gründe gehabt haben. Welches diese gewesen, wissen wir nicht. Sie mögen in den inneren Verhältnissen der Klöster und in der Handhabung der Disciplin und Seelenleitung ihrer Bewohner, sie können aber auch in den damaligen kirchlichen Zuständen und Vorgängen in Aegypten gelegen sein. Und die nämlichen Beweggründe mögen auch die genannten Freunde des Dionysius veranlaßt haben, in ihren vertrauten Aufschriften aneinander sich symbolischer Namen zu bedienen. Ich glaube, daß diese Sitte in der That eine sehr ernste Veranlassung hatte; denn die letzten Lebensstage des berühmten Klosterstifters Pachomius und die Jahre, in denen Dionysius seine Schriften verfaßte, waren eine Zeit der ärgsten Verfolgung des Patriarchen Athanasius von Alexandrien, des großen Vertheidigers der Gottheit des Logos, und aller seiner Anhänger und Gesinnungsgenossen in ganz Aegypten.

Weisen wir dies durch einen kurzen Blick auf die kirchlichen Zustände jener Zeit nach.

Kaiser Constantius, der nach Constantins des Großen Tod (337) bei der Theilung des Reiches den Orient erhalten hatte und nach dem Tode seines Bruders Constans (350) Alleinherrscher des ganzen Morgenlandes und Abendlandes geworden, war bekanntlich ein sehr eifriger Arianer, der mit allen Mitteln seiner unermesslichen Macht dem Arianismus den Sieg über den Katholicismus zu verschaffen trachtete. Wurde doch Athanasius, der Hauptheld in diesem gewaltigen Glaubenskampfe, vom Jahre 340 bis zum Tode des Constantius (361) zweimal, dann unter Kaiser Julian und Valens noch zweimal in's Exil verwiesen. Und wie es ihm erging, ähnlich auch seinen Anhängern und allen Rechtgläubigen in Alexandrien und Aegypten. Nun waren es aber gerade die Vorsteher und die angesehensten Mönche und Anachoreten, sowie

die christlichen Lehrer, zu denen unser Dionysius und seine Freunde gehörten, welche den arianischen Gewaltthabern den größten Widerstand leisteten und die Gläubigen im Bekenntnisse der Gottheit des Logos bestärkten. Daher war es bei diesen wiederholten Verfolgungen gerade auf sie abgesehen.

Gehen wir in die Schilderung der Drangsale jener Zeit näher ein!

Während ganz Aegypten des kirchlichen Friedens sich erfreute, während Athanasius seines oberhirtlichen Amtes in Alexandrien eifrig waltete, erschien im Jahre 340 ganz unerwartet ein Edict des Kaisers Constantius, das ihn seiner Würde entkleidete und an seiner Statt den Cappadocier Gregor als Oberhirten bestellte. Die arianischen Bischöfe konnten es nämlich nicht ertragen, ihren Hauptgegner auf dem Patriarchenstuhl von Alexandrien zu sehen. Aber das rechtgläubige Volk der Bischofsstadt schloß sich um so inniger an seinen Oberhirten an und besetzte die Kirchen, um deren Auslieferung an die Arianer zu verhindern. Was geschah? Der Präfect Philagrius, ein ehemaliger Christ, der abtrünnig geworden war, vertrieb die Anhänger des Athanasius mit Gewalt aus den Kirchen, worauf Juden und Heiden in denselben den ärgsten Unfug verübten. Athanasius rettete sich durch eilige Flucht. Als Gregor selbst ankam und von den Kirchen Besitz nahm, erneuerten sich diese Gewaltthaten und Greuel. Viele, die sich dem eingedrungenen Bischof widersetzen, wurden gerichtlich abgeurtheilt, eingekerkert und öffentlich, darunter selbst Frauen von adeligem Geschlecht, mit Ruthen gestrichen.

Da gleichwohl der größte Theil des Volkes den Aterbischof verabscheute, an seinem Gottesdienste nicht theilnahm, so dauerten die Zwangsmittel nicht nur in Alexandrien fort, sondern die Verfolgung erstreckte sich auf alle Anhänger des Athanasius in ganz Aegypten, und fast zahllos waren die Bischöfe, Priester und Mönche, selbst gottgeweihte Jungfrauen, die verfolgt, mißhandelt, verstümmelt und getödtet wurden, nur um die Anerkennung des neuen Bischofs zu erzwingen. Einer Tante des Athanasius wurde die Beerdigung verweigert; seinen Anhängern war daselbst der Privatgottesdienst untersagt. Es kam daher vor, daß Kinder nicht mehr getauft wurden, Kranke die Sacramente nicht mehr empfangen, da den Rechtgläubigen die Ausübung aller kirchlichen Functionen ver-

boten war. Und diese Verfolgung dauerte sechs Jahre und vier Monate, eine Zeit der größten Drangsale, während welcher Athanasius Alexandrien zu betreten nicht wagen durfte, die ihm tren bleibenden Priester sich verborgen halten mußten. Erst im Jahre 346 ertheilte ihm Constantius die Erlaubniß auf die ernststen Vorstellungen und Drohungen seines Bruders Constans hin, der, über das Abendland herrschend, ein Freund der Orthodorie und Gönner des Athanasius war, von seinem Bischofsstige in Alexandrien wieder Besitz zu nehmen. Am 31. October desselben Jahres feierte Athanasius seinen Einzug unter dem Jubel des Volkes.

Aber es kamen noch schlimmere Zeiten. Im Jahre 350 wurde Constantius Alleinherrscher. Sein Streben ging nun dahin, den Arianismus zur herrschenden Religion im ganzen Reiche zu machen. Zu diesem Zwecke erzwang er auf dem Concil zu Mailand (355) die Verurtheilung und Absetzung des Athanasius. Die wenigen Bischöfe, die diesem Beschlusse ihre Unterschrift verweigerten, Eusebius von Bercelli, Dionysius von Mailand, Lucifer von Sagliari, wurden in Fesseln gelegt und in ferne Provinzen verbannt. Allwärts gab es Gewaltthatigkeiten gegen die orthodoxen Bischöfe, Geistliche, Mönche und Laien. Wer sich von Athanasius nicht los sagte, hatte Mißhandlung und Verbannung zu gewärtigen. Eigene Beamte, von arianischen Bischöfen und Geistlichen begleitet, bereisten die Provinzen, um die Unterzeichnung seiner Verurtheilung zu erwirken. Ein Schrecken ging vor ihnen her. Selbst Hosius, Bischof von Cordova in Spanien, obgleich ein bereits hundertjähriger Greis, wurde nicht geschont; er ward nach Sirmium, Papst Liberius nach Verda in Macedonien, Hilarius von Poitiers, wie Hosius, eine Säule des nicänischen Glaubens im Abendlande, nach Phrygien in's Exil verwiesen.

Nachdem diese Hauptvertreter des wahren Glaubens gefallen waren, sollte Athanasius in Alexandrien gestürzt werden; dann war der Sieg des Arianismus vollständig. Was nun hier vorging, könnte unglaublich erscheinen, wenn es nicht Athanasius selbst berichten würde.

Um ihn gefangen zu nehmen, wurde die Kirche, in welcher er am 9. Februar 356 nachts den Gottesdienst hielt, plötzlich mit Soldaten umstellt und mit Gewalt erbrochen. Seine Freunde brachten den Oberhirten in Sicherheit. Ganz Alexandrien, selbst

die Grabstätten wurden hierauf durchsucht, wobei diejenigen, die als seine Anhänger bekannt waren, beraubt, geschlagen oder sonstwie mißhandelt wurden. Die Geistlichen ergriffen die Flucht, diejenigen, die man erwischte, wurden geschlagen, verbannt, manche getödtet. Den rechtgläubigen Witwen und Waisen wurden die Almosen entzogen, um sie durch Hunger zu nöthigen, von Athanasius sich loszusagen. Diejenigen, die sie unterstützen wollten, wurden in's Gefängniß geworfen.

Noch schlimmere Zeiten kamen, als der neue arianische Patriarch Georgius, ebenfalls ein Cappadocier, sein Amt antrat. In seine Cathedrale zog er kurz vor Ostern 357 mit einer Schaar von Soldaten ein. Dann begann eine unerhörte Verfolgung der Rechtgläubigen. Alle Kirchen wurden ihnen entzogen; nicht einmal auf den Ömeterien durften sie Gottesdienst halten. Als dieselben in der Woche vor Pfingsten auf dem Kirchhofe sich versammelten, um zu beten, trieb sie Georg selbst mit einer Schaar Bewaffneter auseinander. Mehrere gottgeweihte Jungfrauen wurden mitten in der Stadt an einen brennenden Holzstoß gebunden, mit Geißeln gehauen, in's Angesicht geschlagen, endlich mit vielen anderen in die große Dase der Wüste abgeführt. Vierzig Männer wurden mit dornigen Stöcken unmenshlich geschlagen. Die unter diesen Grausamkeiten das Leben verloren, erhielten nicht einmal ein kirchliches Begräbniß.

Und wie in Alexandrien, so erging es den Rechtgläubigen, Bischöfen, Priestern, Mönchen, gottgeweihten Jungfrauen, die dem neuen Patriarchen die Anerkennung verweigerten, in allen anderen Städten Aegyptens, auch in der Wüste von Nitrien und in der Thebais. Mehr als dreißig Bischöfe wurden von ihren Sizen vertrieben, dabei derart gequält und mißhandelt, daß manche von ihnen auf dem Wege in das Exil, andere in der Verbannung nach kurzer Zeit dahinstarben. Kein Rechtgläubiger war vor grausamer Verfolgung sicher; keine Kirche, kein Kloster, selbst die Wüste nicht, gewährte Sicherheit. Athanasius sah sich gezwungen, sogar in der Wüste seinen Aufenthaltsort zu wechseln, da der Kaiser, der alle diese Grausamkeiten anbefohlen hatte, einen Preis auf seinen Kopf gesetzt und befohlen hatte, ihn entweder lebendig vor ihn zu führen oder ihm das Haupt des Todten zu bringen¹⁾.

1) Theodoret, Hist eccl. II. c. 11.

Aus dieser furchtbaren Gefahr und Bedrängniß der Priester und Mönche, die es mit Athanasius hielten, dürfte sich die Anordnung des Pachomius, daß die Correspondenzen seiner Klosterobern mit „mystischen Worten“ geführt werden sollten, dürfte sich die Sitte befreundeter Gelehrten, Priester und Mönche erklären, in ihren Briefen untereinander sich symbolischer Namen zu bedienen. Sie führten diese Sitte ein, um ihre Correspondenzen fortführen zu können und doch unentdeckt zu bleiben und grausamer Verfolgung und Mißhandlung zu entgehen.

Es war also keineswegs nur eine Art „Tafelrunde“ oder ein „literarischer Freundschaftsbund“, von dem diese Sitte den Ursprung hatte, sondern eine äußerst schwere Bedrängniß der Kirche Aegyptens, wo alle Correspondenz strengstens überwacht war, wo die Späher durch ganz Aegypten gingen und jeden denuncirten, der die Lehre der Kirche bekannte oder andere darin unterrichtete und bestärkte.

Geheime Gesellschaften mit geheimen Namen ihrer Mitglieder gab es fast immer, gibt es auch in unseren Tagen. Die Sitte dient dazu, die Mitglieder geheim zu halten. In unserem Falle dürfte eine höchst bedrängnißvolle Lage befreundete, hervorragende Männer veranlaßt haben, dieses Mittel zu wählen, um ihren brieflichen Verkehr fortführen zu können, ohne sich der nächsten Gefahr der Entdeckung und ärgsten Mißhandlung ausgesetzt zu sehen¹⁾.

Dieser Sitte mochte sich Dionysius um so lieber anschließen, als sie seiner sprachlichen Eigenthümlichkeit zusagte; denn seine ganze Schreibweise ist eine bildliche, mystisch symbolische, in der er sich statt der gewöhnlichen Namen symbolischer Bezeichnungen zu bedienen pflegte. So nennt er die Bischöfe, Priester, Diaconen und Mönche nicht mit diesen gewöhnlichen Namen, sondern sie

1) Aus dieser Sitte und aus jener gefährvollen Zeit erklärt sich die Adresse des 10. Briefes von Dionysius: „An den Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten, in seiner Verbannung auf der Insel Patmos.“ Dieser symbolische Johannes ist niemand anders, als der Patriarch Athanasius von Alexandrien, der große Vertheidiger der Gottheit des Logos, in seiner Verbannung unter dem Kaiser Julian auf der Nilinsel Tabenna in Oberägypten. S. Hist.-polit. Blätter a. a. O. S. 264—267.

heißen bei ihm durchweg anders, die Bischöfe „Hierarchen“, die Priester „Hiereis“, die Diaconen „Liturgen“, die Mönche „Therapeuten“. Er legt uns also selbst nahe, daß auch die Namen der fraglichen Apostelschüler symbolische seien.

Daß diese Namen symbolische seien, zeigt er überdies dadurch an, daß er für einzelne dieser Persönlichkeiten Bezeichnungen gebraucht, welche auf diejenigen, die zur Zeit der Apostel gelebt haben, absolut nicht passen, denselben vielmehr direct widersprechen.

Wählen wir als Beispiel den Timotheus, dem Dionysius seine vier bekannten mystischen Schriften, von der himmlischen Hierarchie, von der kirchlichen Hierarchie, von den göttlichen Namen, von der mystischen Theologie, gewidmet hat. Unter diesem Timotheus nun kann unser Mystiker unmöglich den berühmten Schüler des Weltapostels und späteren Bischof von Ephesus verstanden haben und verstanden wissen wollen. Denn er nennt ihn Presbyter sogar in dem Titel, mit dem er ihm seine ersten drei Schriften widmete, indem es heißt: „Dem Mitpresbyter Timotheus der Presbyter Dionysius.“ Ferner redet er ihn wiederholt als seinen „Sohn“ an und erteilt ihm Belehrungen, wie einem seiner Schüler. Am Schlusse seiner Schrift „von der kirchlichen Hierarchie“ wendet er sich mit den Worten an denselben: „So große und schöne eingestaltige Wunder unserer Hierarchie, o Sohn, habe ich geschaut; von anderen scharfsinnigen Geistern wurde nicht bloß dieses geschaut, sondern auch viel Hellere und Gottähnlichere. Auch Dich werden meines Erachtens durchaus leuchtendere und gottähnlichere Schönheiten erleuchten, wenn Du die besprochenen Stufen zur Erkenntniß eines höheren Ranges gebrauchst.“ Timotheus hatte also erst die Aussicht, die Würde eines Hierarchen zu erreichen ¹⁾. Und gleich im Eingange derselben Schrift richtet Dionysius die ernste Mahnung an ihn: „Unsere Hierarchie, allerheiligster Sohn, ist Sache einer Wissenschaft, Thätigkeit und Vollendung, die in

1) Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Timotheus, dem Dionysius so großes Lob spendet, die bischöfliche Würde prophezeit und seine vier Schriften widmete, später wirklich Bischof und der zweite Nachfolger des Athanasius auf dem Patriarchensitze von Alexandrien (v. 380—386) wurde. P. Gams, *Series episcop.* Ratisb. 1873. p. 460.

Gott ruhen, von ihm stammen und zu ihm führen. Diese Wahrheiten muß ich aus den überweltlichen und hochheiligen Aussprüchen denjenigen nachweisen, welche die Weihe zum heiligen Dienste nach den hierarchischen Geheimnissen und Zeugnissen empfangen haben. Aber hüte Dich, das Allerheiligste auszuplaudern, sondern achte und ehre die Geheimnisse des verborgenen Gottes durch geistige und unwahrnehmbare Erkenntniß; bewahre sie vor jeder Berührung und Befleckung durch Ueingeweihte und theile sie nur den Heiligen der Heiligen mit heiliger Aufklärung geziemend mit¹⁾. Ja, Timotheus kennt nicht einmal den Sinn und die Gnadenkräfte der liturgischen Weihegebete und muß sie erst von Dionysius nach der heiligen Ueberlieferung kennen lernen²⁾.

Gewiß, in dieser Weise konnte und durfte Dionysius nicht zu Timotheus sprechen, wenn unter diesem der berühmte Apostelschüler, in dessen Namen der Weltapostel sogar seine beiden Sendschreiben an die Thessaloniker erlassen hat, zu verstehen wäre. Ueberdies wird in einer der dem Timotheus gewidmeten Schriften des Dionysius³⁾ jene berühmte Stelle des Ignatius Theophorus, des Apostelschülers und zweiten Bischofs von Antiochien, in dem Briefe an die Christen in Rom (c. 7): „Meine Liebe ist gekreuzigt“, citirt, aus einem Briefe, der erst im Jahre 107 geschrieben wurde, also zu einer Zeit, da der Apostelschüler Timotheus schon lange nicht mehr am Leben war; in derselben Schrift wird des Philosophen Clemens von Alexandrien, eines Mannes gedacht, der das Jahr 200 überlebt hat⁴⁾.

Ähnlich verhält es sich mit dem „Hierarchen“ Polykarp, an den der siebente Brief adressirt ist. Auch dieser erhält von unserem Mystiker Unterweisungen, die unmöglich an den hochangesehenen Jünger des Apostels Johannes und Bischof von Smyrna, der sogar in der Apokalypse hohes Lob erhielt, gerichtet sein konnten, abgesehen davon, daß in einer Florentiner Handschrift die Ueberschrift lautet: „An den Presbyter Polykarp“, was den Hierarchen, den Apostelschüler Polykarp, unbedingt ausschließt.

1) *De eccl. hierarchia* II. c. 1.

2) *L. c. c. 7. n. 8. § 8. 10. 11.*

3) *De div. nom.* c. 4. § 12.

4) *L. c. c. 5. § 12.*

Fügen wir zum Ueberflusse noch bei, daß die ersten vier Briefe des Dionysius an den Therapeuten Cajus, der achte an den Therapeuten Demophilus gerichtet ist, und daß Dionysius unter den Therapeuten die Mönche in den Klöstern versteht, deren es in der apostolischen Zeit in diesem Sinne noch gar nicht gegeben hat, so erscheint unser Beweis als ein vollständiger.

Wir können also füglich behaupten: Es ist unstatthaft, unter jenen Namen die betreffenden Männer der apostolischen Zeit zu verstehen, da sie Dionysius selbst als ganz andere bezeichnet.

(Fortsetzung folgt.)

XX.

L i t e r a t u r.

Concordantiarum universae scripturae sacrae thesaurus. Auctoribus PP. *Peultier, Etienne, Gantois* aliisque e societate Jesu presbyteris. Parisiis, P. Lethielleux. pag. XV, 1238. Frcs. 25.

Drei deutsche Jesuiten, die Hochw. Herren R. Cornely, J. Knabenbauer und Fr. von Hummelauer, unterstützt von anderen Mitgliedern ihrer Gesellschaft, haben es unternommen, ausführliche Einleitungen und Commentare in sämtliche Bücher der heiligen Schrift nebst einer hebräisch-griechisch-lateinischen Polyglotte und Concordanzen herauszugeben. Für dieses Riesenvorhaben sind 60 stattliche Bände in Aussicht genommen: 16 für die Einleitungen, 38 für die Commentare, nämlich 24 für das alte und 14 für das neue Testament, und in Quartformat 4 Bände für die Polyglotte und 2 für die Concordanzen. 25 Bände sind bereits erschienen und soeben versendet der berühmte Verleger Lethielleux die lateinische Concordanz. Dieselbe ist nach dem äußerst praktischen System des P. de Raze gearbeitet, welches bekanntlich darin besteht, daß die Wörter nicht einfach nach der Reihenfolge der Schriften der Bibel aufgeführt werden, sondern die flexiblen Worte nach Numerus, Casus, Geschlecht, Personen u. unterschieden und dadurch das Nachschlagen in hohem Grade vereinfacht wird. Unsere

Concordanz, in drei Spalten geschieden, ist in sparsamem, aber scharfem und übersichtlichem Drude ausgeführt. Daß durch Auslassung zahlloser Präpositionen und Conjunctionen und durch leichtverständliche Abkürzungen Raum für sachliche Vollständigkeit gewonnen wurde, ist nur lobenswerth. Vorausgeschickt sind CXI tabulae synopticae (S. 1—69), welche Stammtafeln, Gottesdienstordnungen, Ritualvorschriften, Städteverzeichnisse, statistische und geographische Uebersichten, Tempelbeschreibungen, Kriegszüge, Reisepläne u. s. w. enthalten. Auf diese mit immensem Fleiße gearbeiteten Tabellen verweist die Concordanz bei dem betreffenden Worte und ermöglicht dem Leser mit einem Blick eine Uebersicht über das biblische Material für seine Specialstudie. Auch dieser Prachtband ist ein berebtes Zeugniß für den ernstesten wissenschaftlichen Sinn, welcher in der Gesellschaft Jesu mit ebenso großem Eifer, als gutem Erfolge gepflegt wird. R.

Die sechs Flügel des Seraphs. Ein Büchlein für Vorgesetzte und Untergebene im Ordensstande vom hl. seraphischen Kirchenlehrer Bonaventura aus dem Franziskanerorden. Aus dem Lateinischen übersezt von einem Priester desselben Ordens. Freiburg, Herder 1897. 99 S.

Das Werklein des hl. Bonaventura enthält außerordentlich praktische Winke für das gesammte geistliche Leben. Besonders aber zeigt es denjenigen, welchen die Leitung anderer übertragen ist, welche Tugenden ihr verantwortungsschweres Amt von ihnen fordert. Daher können nicht nur Ordensobern, für die es freilich an erster Stelle bestimmt ist, sondern auch Seelsorger und jene, die mit dem Unterrichte in klösterlichen Genossenschaften betraut sind, großen Nutzen aus der Lectüre des kleinen, aber inhaltreichen Büchleins schöpfen. Auch die Art der Darstellung, die durch die gute Uebersetzung von ihrer schlichten Berebtheit nichts verloren hat, ist deshalb so anziehend, weil der Heilige, der seine Gedanken oft mit den Worten der hl. Schrift ausdrückt, neben großer Klarheit eine gewinnende Milde bekundet. Der Uebersetzer hat dem Werke als Anhang das Decret über die Seelenleitung in religiösen Laiengenossenschaften nebst den vom Ordinariat in Köln beigegebenen Erklärungen hinzugefügt, was den praktischen Werth des Büchleins schon deshalb erhöht, weil dadurch der eine oder andere

Ausdruck in der Darstellung des Heiligen eine nothwendige Beschränkung findet.

C. H. S. J.

Briefe an Bunsen von römischen Cardinälen und Prälaten, deutschen Bischöfen und anderen Katholiken aus den Jahren 1818 bis 1837 mit Erläuterungen herausgegeben von Fr. Heinrich Reusch. Leipzig, Friedrich Janja 1897. 8°. XLII, 268 S. *M.* 9.

Obige Sammlung enthält Briefe an Bunsen von 1) Consalvi und anderen Cardinälen, 2) Msgr. Capaccini, 3) dem Erzbischof Spiegel von Köln und anderen kölnischen Geistlichen, 4) dem Bischof Hommer von Trier, 5) dem Bischof Droste von Münster, 6) von anderen preussischen Bischöfen, 7) dem Geheimerath Schmedding und 8) anderen deutschen Katholiken. Viele derselben erscheinen hier nicht zum ersten Male. Professor Rippold, der Biograph Bunsen's, hat manche derselben, namentlich solche vom Erzbischof Grafen Spiegel, entweder auszüglich verwerthet oder vollständig zum Abdruck gebracht. Dennoch sind wir dem Herausgeber zu lebhaftem Danke dafür verbunden, daß er auch diese Schreiben in seine Sammlung einbezogen hat, weil das Bild, welches er mit seiner Arbeit von Bunsen entwerfen möchte, sonst der Vollständigkeit ermangeln würde. Denn die Briefe des Erzbischofs, der an der Wiedererrichtung des Metropolitansprengels hervorragenden Antheil hatte, dürften zu den bedeutendsten der Sammlung gehören. Als Zweck der Veröffentlichung der Briefe schwebte Reusch vor, zu „zeigen, welches Vertrauen und welche Hochachtung Bunsen bei den Correspondenten genoß“, sodann wünschte er „interessante Beiträge zur Kirchengeschichte der damaligen Zeit“ zu liefern. Zum Verständniß der ganzen Sammlung aber hat der Herausgeber eine 42 Seiten lange Einleitung vorausgeschickt. Die letztere ist mit großer Kenntniß einer heute schwer zugänglichen Literatur verfaßt und wirft auf Personen und Zustände in der rheinischen Kirchenprovinz scharfe Lichter. Dem Herausgeber kam es namentlich darauf an, das Thatsächliche festzustellen. In dieser Beziehung ist er, wie auch sonst in seinen Arbeiten, von großer Genauigkeit. Spuren einer Polemik sind mir kaum begegnet.

Von denjenigen römischen Prälaten, zu denen Bunsen innige Beziehungen unterhielt, ist Msgr. Capaccini besonders zu nennen. Es darf eingeräumt werden, daß seine Vertrautheit mit Bunsen auf den ersten Blick überrascht. Sieht man aber genauer zu, dann

ist nicht zu leugnen, daß von einer auf Gleichheit in den letzten und höchsten Principien, sowie in der ganzen Weltanschauung beruhenden Hochachtung Capaccini's vor Bunsen keine Rede sein kann. Wir beziehen uns auf Capaccini's Brief an Bunsen aus Hannover am 31. August 1837. Alsbereits hatte Bunsen angefangen, seine innerste Natur zu offenbaren, und er muß sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er Capaccini zu Berichten veranlaßt habe über Dinge, deren Gegentheil wahr ist. Der ganze Brief zeigt deutlich, daß Capaccini die Intriguen Bunsen's zu durchschauen anfang und daß er den Anhängern Hermes' gegenüber durchaus die richtige Stellung einnahm und für Durchführung des gegen die hermetischen Lehren ergangenen päpstlichen Breve's eintrat.

Was den Erzbischof Grafen Spiegel anlangt, so ist das Bild, welches diese Briefe von ihm entwerfen, ohne Zweifel durchaus nicht günstig. Herr Prälat Dr. Franz hat bereits auf Grund derselben in den *Histor.-Polit. Blättern* 120, 732 ff. einen Beitrag „zur Charakteristik des Erzbischofs Grafen Spiegel von Köln“ geliefert. In der That war Spiegel ein Kind seiner Zeit. Auf der andern Seite ist aber nicht zu verkennen, daß er ein tiefes Gefühl für die Freiheit der kirchlichen Verwaltung besaß und daß er demselben gegenüber den enormen Willkürlichkeiten und Bedrückungen durch den Cultusminister von Altenstein an zahlreichen Stellen der Briefsammlung Ausdruck leiht. Verantwortlich für das geheime Uebereinkommen in Sachen der Mischehen sind Bunsen und der Domherr Nikolaus München. Von den tiefen Schatten, welche in der Briefsammlung auf diesen canonistischen Beirath des Erzbischofs fallen, wird derselbe sich nie mehr reinigen lassen. Hätten die Bischöfe sich vollkommener Freiheit in der Verwaltung der Sprengel erfreut und hätte nicht das Joch der preussischen Gesandtschaft in Rom auf ihnen gelastet, dann hätten sich all diese Fehlgriffe vermeiden lassen. So aber war die Behandlung der geistlichen Sachen zu Rom in die Hand eines Mannes gelegt, der vom Standpunkte seines religiösen Bekenntnisses aus dieselben nur verachten oder bemitleiden konnte.

Möchten geistige Richtungen unter der katholischen Geistlichkeit Preussens, wie diejenigen, welche uns in diesen Briefen erscheinen, nie mehr in Zukunft sich verwirklichen!

Die Malereien der Sakramentskapellen in der Katakomben des heil. Callistus von Joseph Wilpert. Mit 17 Illustrationen. Freiburg i. B., Herder 1897. XII, 48 S. M. 3.60.

Wenn Msgr Wilpert seine Specialwissenschaft mit einer neuen Publication beschenkt, so darf man jedesmal sicher sein, daß das betreffende Buch einen Fortschritt darstellt, daß es wichtige Gesichtspunkte eröffnet oder offene Fragen entscheidet. Darum die vielseitige Anerkennung, welche der aus der von Msgr de Waal in's Leben gerufenen und so immens geförderten Freistätte archäologischer und historischer Forschung am Vatican hervorgegangene Gelehrte bisher gefunden. Ich erinnere hier nur an seine Ernennung zum Ehrendoctor der Akademie von Münster, zu welcher obige Schrift eine tessera gratitudinis sein will, sowie an die in Aussicht gestellte Mitarbeiterschaft W.'s an der Fortsetzung der Roma Sotterranea de Rossi's. —

Die vorliegende Broschüre behandelt die Malereien jener vielen Rompilgern vertrauten Krypten der Callistkatakomben, denen der Jesuit Marchi, weil sie mit symbolischen, auf Taufe und Eucharistie Bezug nehmenden Gemälden ausgeschmückt war, fälschlich den Namen „Sakramentskapellen“ beigelegt hatte. Die unrichtig befehene Notiz Philosophumena IX, 11, wonach Callist mit der Leitung des Coemeteriums betraut wurde, verleitete de Rossi (Rom. Sott. II, 328) zur Annahme, die fünf Kammern seien von diesem Papste ausgemalt worden. W. wendet sich nun gegen den nachtheiligen Einfluß jener Auslegung — die meines Erachtens an Wahrscheinlichkeit um nichts eingebüßt hat — und zeigt, wie sie die Deutung verschiedener Fresken wesentlich erschwerte. Mit Recht ignorirt er die größtentheils mangelhaft überkommenen Copien nicht ganz, prüft aber soweit möglich die Originale selbst. Dabei gelangt er zu dem Resultate, daß das vielumstrittene Bild der Kammer A₂, in dem man nacheinander einen Lehrer, Philosophen, Prediger oder den Besitzer des Begräbnisses zu sehen vermeinte, Christus darstelle mit der Samariterin (S. 10), daß das bekannte Arcosolfresco „Martyrerverhör vor dem Richter“ in Wirklichkeit die Verurtheilung der beiden Alten und die Befreiung Susanna's durch Daniel (S. 12) repräsentire. Auf Grund einer eingehenden Prüfung der Gewänder verschiedener Figuren kommt W. dann bezüglich der Consecrationsscene neben dem Mahl der Sieben in Kammer A₃ (S. 21) zu dem

Schlusse, daß hier „Christus, wie er das Wunder der Vermehrung an einem Fische und einem Leib Brod wirkt“, gemalt ist. Der Deutung der Schiffscene in Kammer A₂ (S. 22 ff.), welche einen Oranten auf stürmischer Fahrt, von der Hand Gottes berührt, neben einem Ertrinkenden zeigt, wird lediglich der Bezug auf das bessere Jenseits voll gerecht. Nach wenigen Worten über den inneren Zusammenhang der Gemälde, Zeitbestimmung, stilistischen Bemerkungen, sowie dem Ausdruck der Vermuthung, die Kapelle A₄ sei keine „Sacramentarcapelle“, verbreitet sich W. S. 38 ff. noch über die Fresken der sog. Cripta delle pecorelle. Ausführlicher werden alle die beregten Gemälde in der größeren Publication des Verf. zur Behandlung kommen, weshalb wir eine nähere Besprechung derselben bis zu diesem Zeitpunkte verschieben.

E. M. Kaufmann.

XXI.

M i s c e l l e.

Ausschreibung von Prämien für Religionsbücher

zum Gebrauche an Mittelschulen seitens des hochwürdigsten österreich. Episcopates.

In der letzten allgemeinen Versammlung der österreichischen Bischöfe (April 1894) wurde in der ersten Sitzung (2. April) nebst der Frage der Herausgabe eines neuen Katechismus auch jene über die Reform des Religionsunterrichtes an Mittelschulen verhandelt.

Dabei wurde folgender Antrag einstimmig angenommen:

„Der Religionsunterricht an Gymnasien hat zu umfassen: in der I. und II. Classe den Katechismus mit den einschlägigen Erklärungen; im 1. Semester der III. Classe Zusammenfassung der Liturgik als besonderen Lehrgegenstandes; im 2. Semester der III. Classe die Offenbarungsgeschichte des alten, in der IV. Classe die Offenbarungsgeschichte des neuen Bundes; in der V. Classe die allgemeine, in der VI. Classe die specielle Dogmatik; in der VII. Classe die Ethik; in der VIII. Classe die Kirchengeschichte.“

Bei derselben Gelegenheit wurde aber auch betont, daß der Grund der in Betreff des Religionsunterrichtes an Mittelschulen erhobenen Beschwerden weniger im Lehrplane, als in den Lehrbüchern gelegen sei.

In Folge letzteren Gedankens ersuchte es das bischöfliche Comité in seiner Sitzung vom 16. November 1896 als angezeigt, „daß in Fortsetzung

der Katechismuserarbeit Prämien für Abfassung geeigneter Lehrbücher für den Religionsunterricht an Mittelschulen ausgeschrieben werden“.

Die Religionsbücher nun, um die es sich handelt, sind folgende.

- a) für das Unterghymnasium: 1. eine Geschichte der Offenbarung des alten und 2. eine Geschichte der Offenbarung des neuen Bundes;
- b) für das Oberghymnasium: 1. eine allgemeine und specielle Dogmatik; 2. eine Moral; 3. eine Kirchengeschichte.

Die Gesichtspunkte, die bei Abfassung dieser Lehrbücher im Auge zu behalten wären, sind folgende:

1. Entsprechende Kürze, so daß der Lehrstoff in der dafür bestimmten Zeit ohne besondere Beschwerde durchgenommen werden könne.

2. Infolge dessen weise Beschränkung des Lehrstoffes, so daß die Studierenden zwar das für jeden Gebildeten erforderliche Maß von solidem religiösen Wissen, namentlich auch über die Art und Weise, wie ihren Christenpflichten gerecht zu werden, aus der Mittelschule mitnehmen, ohne jedoch mit allen möglichen Subtilitäten, fast nach Art von Theologie-Studirenden, überladen zu werden. Das »multum sed non multa« soll hierbei der Leitstern sein.

Zimmerhin soll aber nebst den Grundwahrheiten auf jene Lehren besondere Rücksicht genommen werden, die heutzutage am meisten aus dem allgemeinen religiösen Bewußtsein geschwunden sind und am heftigsten angefochten werden.

3. Vorwiegend positive, thetische Behandlung des aufgenommenen Stoffes, und zwar, soweit thunlich, auch dort, wo sie sich aus apologetischen Rücksichten mit entgegenstehenden Ansichten befassen muß; denn es ist gefährlich, die jungen Leute mit allen möglichen Difficultäten als solchen bekannt zu machen, wenn es ihnen zu deren Lösung doch an den nöthigen philosophischen und sonstigen Vorkenntnissen fehlt und es zu befürchten steht, daß ihnen dieselben wie ein Stachel beständigen Zweifels im Geiste haften bleiben. In dieser Beziehung ist es weniger gefährlich, wenn ihnen von sonstwoher ein Zweifel angeregt wird, als wenn dies beim Religionsunterricht selbst geschieht und sie nicht den Eindruck bekommen, daß derselbe auch siegreich zurückgewiesen worden sei.

Zimmerhin sollen aber die apologetischen Rücksichten nicht außer Acht gelassen werden, weil die Jugend heutzutage leider alles Mögliche hört und liest oder wenigstens auf der Universität mit den verschiedensten Glaubensirrhümern und Befehlungen der Kirche bekannt gemacht wird und es daher um so nothwendiger ist, sie im vorhinein dagegen zu festigen, da sie an den Hochschulen leider dem Einflusse der Kirche ganz entrückt ist. Gelegenheit zur Rücksichtnahme auf die apologetischen Bedürfnisse bieten insbesondere die Lehrfächer des Oberghymnasiums: die allgemeine und specielle Dogmatik, die Moral und die Kirchengeschichte.

Trotzdem sei bei Behandlung des Lehrstoffes das das Hauptziel, die allgemeinen Grundsätze, auf die schließlich jede ausgiebige Zurückweisung des

Irrthums zurückgreifen muß, möglichst gründlich und allseitig festzulegen und zu beweisen, statt sich in alles mögliche Detail zu verlieren und dadurch mehr zu verwirren, als zu nützen. Wer guten Willens ist, der wird an den ihm beigebrachten Grundwahrheiten stets einen Haltpunkt finden, etwaige Zweifel wenigstens indirect zurückzuweisen; wem es hingegen an gutem Willen gebricht, der wird nach Zurückweisung der einen Difficultät bald wieder eine andere suchen und, anstatt sein Auge dem Sonnenlichte unbezweifelbarer Principien zuzuwenden, dasselbe lieber auf Sonnenflecken heften und sich durch bestehende Scheinthorien und augenblickliche Schwierigkeiten einnehmen lassen.

4. Eine im Verhältniß zum jeweiligen Bildungsgrade der Studirenden zwar möglichst gründliche, dabei aber ob des eben erwähnten Mangels an philosophischen und sonstigen Vorkenntnissen doch auch möglichst populäre Darstellungsweise.

5. Eine eble, einfache und leichtfließende Sprache, mit Vermeidung langer Perioden und blendender, dabei aber oft mehr verbunkelnder als ausflärender Phrasen und Bilder unter steter Festhaltung des Zweckes der Bücher, die nicht bloß gelesen, sondern auch auswendig gelernt werden müssen.

6. Die termini technici und Definitionen seien dieselben, wie im neuen Katechismus, so daß sich die Religionslehrbücher, insoweit sie dieselbe Materie wie jener behandeln, als weitere Entwicklung und ausführlichere Erklärung desselben darstellen, obgleich der gleiche Stoff nun in anderer, mehr systematischer Ordnung und in wissenschaftlicherer Form geboten wird.

Im Einzelnen wird Folgendes bemerkt und zwar:

a) bezüglich der Geschichte der Offenbarung des alten Bundes:

Wie schon der Name: „Geschichte“ der Offenbarung andeutet, handelt es sich hier nicht um die „biblische Geschichte“ der Volksschule, sondern um eine auf höherer Stufe stehende, pragmatische Darstellung des Anfanges und des Fortschreitens der auf Christus vorbereitenden und zu Christus überleitenden Offenbarung. Selbe wird daher nicht bloß und hauptsächlich die Profangeschichte des israelitischen Volkes zu erzählen haben, sondern in der Führung und in den Geschichten des ganzen Volkes, wie einzelner Personen aus demselben, dergleichen in seinem Geseze und in seinen Einrichtungen vor allem den typischen Charakter des alten Bundes verfolgen und hervorheben. Nur in diesem Sinne ist ja derselbe verständlich.

Aus dem gleichen Grunde wird in der Darstellung der Offenbarungslehre, namentlich bei den Propheten, vor allem das hervorzuheben sein, was sich auf die Erwartung der Völker, die Person Jesu Christi, auf sein Leben, Leiden und Sterben bezieht, und überdies alles das, was zum Verständnisse der Evangelien nothwendig ist. Mit einem Worte: zielführend und bestimmend bei der Geschichte der Offenbarung des alten Bundes muß sein, daß Jesus Christus und das Reich Gottes auf Erden, die Kirche, ebenso aus dem alten, wie aus dem neuen Bunde bewiesen werde.

Bezüglich der Darstellungsweise braucht kaum besonders erwähnt zu wer-

den, daß gegenüber der manchmal doch allzu freien Behandlung der hl. Schrift des alten Bundes, zumal der Genesis, Vorsicht und weises Maßhalten geboten ist.

Außerdem wird Kürze nothwendig sein, weil für diesen Gegenstand nur ein Semester bestimmt ist.

Endlich wären gute, sachlich richtige Illustrationen bei manchen Partien sehr am Platze.

b) Bezüglich der Geschichte der Offenbarung des neuen Bundes:

Was oben bezüglich der Geschichte des alten Bundes gesagt wurde, muß auch bezüglich jener des neuen wiederholt werden: sie muß mehr als „biblische Geschichte“ sein.

Auf Grundlage der vier Evangelien und der übrigen Schriften des neuen Bundes soll sie allseitig das Leben und Wirken des göttlichen Heilandes und seiner Apostel vor Augen führen, beßgleichen die Stiftung und Anfänge der Kirche in einer Weise schildern, daß darin die Einrichtung, die Entwicklung und die künftigen Schicksale derselben grundgelegt erscheinen, und daß sich die Kirche thatsächlich als der in der Menschheit fortlebende und fortwirkende Christus darstelle. Insbesondere muß die Gottheit Christi auf das kräftigste hervorgehoben und sonach die Kirche als göttliche Institution, ausgestattet mit göttlichem Ansehen und mit göttlicher Verpflichtungskraft, dargeßtan werden. Immer und immer wieder wird auch die Nothwendigkeit des übernatürlichen Glaubens und des übernatürlichen Lebens durch die Gnade zu betonen und überhaupt auf solche Momente im Leben und in der Lehre Jesu Christi zu verweisen sein, die gerade für unsere Zeit und ihre Bedürfnisse passen. Im Uebrigen sollen die dogmatischen Stellen, wie sie im Katechismus angeführt erscheinen, mit besonderer Sorgfalt behandelt werden.

In solcher Weise ausgeführt, wird die Geschichte der Offenbarung einerseits zu einer Befestigung und weiteren Erklärung des Katechismus, andererseits schon zu einer Vorbereitung auf die Dogmatik und Moral, wie sie im Obergymnasium zu behandeln, kommen.

Noch wird bemerkt, daß die Geschichte des alten, wie des neuen Bundes von einem und demselben Autor verfaßt, jedoch so eingerichtet sein muß, daß sie in zwei getrennten Büchern zur Ausgabe gelangen könne.

c) Bezüglich der allgemeinen und speciellen Dogmatik:

Wenngleich in mehr systematischer Ordnung und in wissenschaftlicher Form, soll sich der Stoff im Großen und Ganzen doch auch hier an die jedem Christen zu wissen gebotenen Stücke halten; denn die Erfahrung lehrt leider, daß die „Gebildeten“ gar häufig nicht einmal mehr diese Stücke, geschweige denn etwas weiter Ausgehendes wissen. Vielleicht wenn man ihnen den reichen und tiefen Inhalt derselben in wissenschaftlicher Form erklärt, werden sie mit mehr Ehrfurcht dagegen erfüllt und werden dann auch mehr, und dieses praktisch nützlicher, behalten. Mindestens soll, wenn die Behandlung auch eine anders geordnete und wissenschaftlichere ist, doch stets von dem ausgegangen, daß immer wieder in's Gedächtniß zurückgerufen werden, was der Katechismus über die

gleiche Materie enthält. Dadurch wird ohne weiters auch für die gleiche Terminologie und sohin wiederum für größere Einheitlichkeit und Vertiefung der religiösen Kenntnisse gesorgt.

Der hier zu behandelnde Stoff ist bereits durch die Namen „allgemeine“ und „specielle“ Dogmatik gegeben. Bezüglich der allgemeinen sei nur noch so viel bemerkt, daß dieselbe eine überzeugende demonstratio christiana und catholica sein soll, und daß daher darin außer den sog. praeambula fidei ein Hauptgewicht auf die Kirche und die katholische Glaubensregel zu legen ist; bezüglich der „speciellen“ sei aber nochmals auf das oben in den allgemeinen Bemerkungen Gesagte verwiesen, daß sie nämlich nicht zuvielerlei enthalte und nicht zu gelehrt sei.

Auch diese beiden Bücher sollen von einem und demselben Autor verfaßt sein.

d) Bezüglich der Moral:

Das oben Gesagte, daß, wo nur immer möglich, vom Katechismus ausgegangen werde, muß auch hier wiederholt werden. Der Katechismus soll in der That wie ein religiöses Gesetzbuch gelten, zu dem man immer wieder zurückkehrt und um das sich schließlich alle Erklärung dreht. Das ist bei Behandlung der Moral noch nothwendiger, weil es leider vorkommt, daß manche vor lauter „Ethik“ und gelehrter „Pflichtenlehre“ ihre einfachsten „Christenpflichten“ nicht mehr kennen.

Die Darstellung verbinde mit der Kürze Klarheit und Bestimmtheit, wie es gerade die Moral als christliche Gesetzeslehre verlangt.

Im Uebrigen wird sich auf die allgemeinen Bemerkungen berufen.

e) Bezüglich der Kirchengeschichte:

Weil auf ein Jahr beschränkt, so umfasse sie nur das Wichtigste, und das in einer Weise, daß die Kirche in dem, was sie gethan und gelitten, als Werk Gottes, als der in ihr fortlebende und fortwirkende Christus erscheine.

Namentlich bezüglich der Häresien der ersten Jahrhunderte fasse sich die Geschichte kürzer, um so mehr Zeit und Raum zur Darstellung der Vorgänge und Ideen (Reformation und französische Revolution) zu bekommen, die in unsere Zeit hineinwirken und deren Kenntniß zum Verständniß der Gegenwart nothwendig ist.

Wenn ja die verschiedenen Schattenseiten, die im Laufe der Jahrhunderte da und dort im Leben der Kirche austauschen, und die Vorwürfe, welche die Profangeschichte — oft so zu sagen im Angesichte des Kirchengeschichtslehrers! — gegen die Kirche und deren Personen erhebt, gewiß nicht umgangen werden sollen, so verdient doch der großartige Einfluß der Kirche auf die Gestaltung der religiösen, sittlichen, socialen und culturellen Verhältnisse der Menschheit vor allem eingehende Darstellung und Würdigung. Nicht eine Anklageschrift, sondern eine Apologie der Kirche soll deren Geschichte sein, die den Leser mit Ehrfurcht und liebender Bewunderung erfülle. Wie großartig steht so manches heiligen und Ordensleben da, von dem man oft nichts erfährt, während man

jeden wirklichen oder eingebildeten Fehler kirchlicher Personen auf das gewissenhafteste verzeichnet findet.

Insbesondere sei es auch die heimische Kirchengeschichte der österreichischen Länder, der mehr Aufmerksamkeit und eine ausführlichere Darstellung zu Theil werde.

Bei der Darstellung von Häresien und Schismen und überhaupt neu auftretender Erscheinungen in der Kirche werde nicht vergessen, auch deren Vorbereitung und die Entstehungsursachen anzugeben. Desgleichen werde bei Anführung von Irrlehren und irrigen Grundsätzen immer die Vorsicht gebraucht, kurz beweisend auch die wahre Lehre anzuführen.

So viel über die Gesichtspunkte bei Verfassung der Religions-Lehrbücher. Was die Prämien dafür anbelangt, so sind es folgende:

1000 Kronen für die Geschichte der Offenbarung des alten und neuen Bundes;
2000 Kronen für die allgemeine und specielle Dogmatik;
je 1000 Kronen für die Moral und die Kirchengeschichte.

Die Elaborate sind in deutscher Sprache abzufassen und dem Präses des bischöflichen Comité's, gegenwärtig Se. Eminenz Cardinal Schönborn, Fürst-Erbbischof von Prag, einzusenden, der sodann das Weitere wegen Prüfung derselben veranlassen wird.

Die Einsendung hat längstens binnen zwei Jahren vom Datum der Ausschreibung an zu erfolgen, und zwar unter einem Motto, das im Verfasslusse den Namen und Wohnort des Verfassers enthält.

Das preisgekrönte Manuscript wird Eigenthum der österreichischen Bischöfe, die übrigen Arbeiten werden den Einsendern wieder zurückgestellt.

Durch die Erwerbung des Manuscriptes erhält der Episcopat wohl das Recht, nicht aber die Pflicht, es drucken zu lassen, desgleichen das Recht, an demselben zweckdienliche Aenderungen und Ergänzungen vorzunehmen, endlich das Recht, es in fremde Sprachen übersetzen zu lassen, ohne deshalb zu irgend einer weiteren Leistung verpflichtet zu sein.

Im Falle der Drucklegung des Manuscriptes erhält der Verfasser bei den ersten zehn Auflagen, deren Umfang der Bestimmung des Episcopates überlassen bleibt, das übliche Verleger-Honorar, wenn die Bischöfe unterdessen nicht die Einführung eines anderen Lehrbuches beschließen.

Wien, den 25. November 1897.

Im Namen der österreichischen Bischöfe:

† **F. Cardinal Schönborn,**
Fürst-Erbbischof von Prag.



Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

XXII.

Zur Beurtheilung Savonarola's.

(† 1498)

(Von Dr. Andr. Brüll.)

Wie Johannes Janssen nach der Ausgabe der ersten Bände der Geschichte des deutschen Volkes veranlaßt wurde, sich mit einigen hervorragenden protestantischen Beurtheilern seines Werkes durch die beiden Schriften: „An meine Kritiker“ eingehend auseinanderzusetzen, so wurde jüngst auch Ludwig Pastor, der Verfasser der Geschichte der Päpste, zu einem ähnlichen Verfahren veranlaßt, und zwar in dem Schriftchen: „Zur Beurtheilung Savonarola's († 1498). Kritische Streifzüge von Ludwig Pastor (Freiburg 1898).“ Es sind aber nicht protestantische Gelehrte, mit welchen Pastor sich auseinanderzusetzen hat, sondern katholische, Priester und Ordensmänner. Auch betreffen diese Auseinandersetzungen nicht grundsätzlich verschiedene Auffassungen, sondern die Beurtheilung einer einzelnen Persönlichkeit. Und diese ist nicht ein Papst, sondern der heftigste Gegner des unwürdigsten aller Päpste. Es ist der seit jeher vielumstrittene und sehr verschieden beurtheilte Dominikanermönch Fra Girolamo Savonarola, der heftigste Gegner des Papstes Alexander VI.

Ludwig Pastor hat im dritten Bande seiner Geschichte der Päpste bekanntlich ein hartes Urtheil über Alexander VI. gefällt. Er hat sich aber dadurch nicht verleiten lassen, dessen heftigsten Gegner Savonarola zu verherrlichen, wie das schon so oft, namentlich auch von Villari, geschehen. Vielmehr hat er über beide gleichmäßig das objective Urtheil der Geschichte darzulegen gesucht. Insbesondere hat er als katholischer Geschichtschreiber beide nach katholischen Grundsätzen beurtheilt, indem er auch in dem sittenlosen Papste die höchste kirchliche Autorität achtete und bei dem sittenstrengen Mönche dessen Auflehnung gegen diese Autorität

verurtheilte. Dennoch hat gerade dieses Urtheil Pastor's über Savonarola manche katholische Kreise arg verstimmt. Während man das harte Urtheil Pastor's über Alexander VI. auch katholischerseits im Allgemeinen als gerecht hinnahm, hat die verhältnißmäßig mildere Beurtheilung Savonarola's diesseits und jenseits der Alpen, namentlich in der engeren Heimath desselben, eine Animosität hervorgerufen, welche man 400 Jahre nach dem Tode des unglücklichen Mannes kaum noch erwarten konnte. Aber gerade das bevorstehende Jubiläum seines Todestages (23. Mai 1898) hat die schlummernden Sympathien für denselben wieder erweckt. In der freilich nicht ganz unbegründeten Besorgniß, daß die Kirchenfeinde im modernen Italien sich dieses Mannes für ihre Zwecke bemächtigen würden, wollte man diesem allerdings wenig berechtigten Unterfangen dadurch zuvorkommen, daß man ihn ganz für den Katholicismus reclamirte. Daher die ungeahnte Animosität gegen die zwar gemäßigte, aber immerhin wegen seines oppositionellen kirchlichen Standpunktes abfällige Beurtheilung Savonarola's durch den katholischen Geschichtschreiber der Päpste.

In Deutschland hat Ernst Commer in dem von ihm herausgegebenen „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“ (1897) gegen Pastor für Savonarola Partei ergriffen. In Italien trat zuerst der Dominikaner P. Feretti, Professor am erzbischöflichen Seminar zu Florenz, zur Rechtfertigung seines Ordensgenossen in die Schranken sowohl in der italienischen Uebersetzung einer Schrift des englischen Dominikanerprovinzials P. Procter über Savonarola, als auch in einer eigenen Schrift für die Sache des Girolamo Savonarola. Insbesondere hat aber der katholische Professor Paul Luotto am königlichen Lyceum zu Gaenza ein eigenes umfangreiches Buch gegen die Beurtheilung Savonarola's durch Pastor in der Papstgeschichte veröffentlicht, und zwar unter dem sensationellen Titel: *Il vero Savonarola ed il Savonarola di Pastor* (Firenze 1897). Mit diesem Gegner befaßt sich daher auch Pastor vornehmlich in der oben genannten Verteidigungsschrift zur Beurtheilung Savonarola's.

Luotto betrachtet die Sache Savonarola's von vornherein unter einem verkehrten und für den Historiker unbrauchbaren Gesichtspunkte, indem er von der Alternative ausgeht, daß entweder der Tod Savonarola's eine Bestätigung seines heiligen Lebens ist oder

aber Savonarola bis zuletzt ein Schurke und ein Rebelle war. *O la morte di Savonarola è conferma di una vita santa, o egli fu un tristo e un ribelle fino all' ultimo*, bemerkt er nach Pastor in der Vorrede. Unter die canonisirten Heiligen wird man freilich Savonarola stets vergeblich zu versetzen suchen. Dafür fehlen ihm die ersten Vorbedingungen, die nöthige Demuth und der kirchliche Gehorsam. Auch war er im Guten fast überall maßlos. Der Vorwurf, den ihm der ungläubige Bayle gemacht, daß er ein maßloser Fanatiker (*fanatique outré*) gewesen, kann ihm auch vom streng gläubigen und katholischen Standpunkte, wenn auch in anderem Sinne, nicht erspart werden. Darum braucht man ihn aber noch nicht für einen Schurken zu halten, wenn auch die politische Intrigue in seinem Leben eine bedeutende Rolle spielt. Die Beziehungen zu dem sittenlosen König Karl VIII. von Frankreich, das beständige Schielen nach der von ihm herbeigeführten provisorischen Regierung in Florenz, seine Gefügigkeit gegen diese Signoria auch in geistlichen Dingen bei der hartnäckigen Opposition gegen den Papst, die zweideutige Rolle bei der von ihm zuerst angeregten Feuerprobe, das alles sind doch Dinge, welche auf die vielgerühmte Lauterkeit und Größe seines Charakters immerhin einige bedenkliche Streiflichter fallen lassen. Und wenn auch sein Tod ein frommer und starkmüthiger war, so bleibt doch auch hier noch zu bedenken, daß seine Hinrichtung schließlich eine unabwendbare geworden war. Dennoch war Savonarola ebenso wenig ein Schurke, wie ein Heiliger. Zwischen diesen beiden Extremen liegen viele Mittelstufen. Welche Stelle hier Savonarola anzuweisen ist, das hat die Geschichte nicht nach einem vorgezeichneten Schema, sondern nach den vorliegenden Thatfachen zu ermitteln. Und da kann allerdings Savonarola der Vorwurf nicht erspart werden, daß er ein Rebelle gewesen, und zwar ein arger und offener Rebelle gegen die höchste kirchliche Autorität, den Papst. Das ist, wie Pastor mit Recht betont, der Kernpunkt der ganzen Frage, mit der wir uns im Folgenden befassen wollen.

Wir wollen hier nicht näher darauf eingehen, ob und wie weit Savonarola bereits vor der Excommunication gegen den ausdrücklichen Befehl des Papstes das Predigen wieder aufgenommen hat, da diese Sache noch nicht ganz aufgeklärt ist. Bezüglich der Predigten des Jahres 1495 bringt Quotto ein bisher unbekanntes

Actenstück, ein Breve vom 9. September 1495 bei, wodurch der Papst die Angelegenheit in die Hände des Generalvicars der lombardischen Congregation der Dominikaner, Sebastian de Madiis, legt. Es bleibt demnach ungewiß, was dieser in der Angelegenheit angeordnet hat. Auch bezüglich der Fastenpredigten des Jahres 1496, welche Savonarola trotz des erneuten Verbotes des Papstes vom 16. October 1495 auf Drängen der Signoria am 17. Februar 1496 begann, ist die Sache nicht ganz klar, da die Angelegenheit nunmehr in den Händen des Savonarola günstig gesinnten Cardinalprotectors Saraffa ruhte. Nach Florentiner Berichten soll dieser ihm mündlich die Erlaubniß zum Predigen gegeben haben. Dennoch zeigt ein Brief Savonarola's vom 2. Februar 1496, daß die Sache beim Papste noch auf Schwierigkeiten stieß. Und gleich die erste Predigt vom 17. Februar läßt durchblicken, daß ein erneutes Einschreiten des Papstes zu erwarten sei. Dazu waren freilich diese und die folgenden Predigten, in welchen er heftiger denn je gegen die Sünden Roms losdonnerte, nur zu geeignet. Im Uebrigen erwähnt auch das spätere Excommunicationsbreve nicht, daß Savonarola gegen den ausdrücklichen Befehl des Papstes gepredigt, sondern nur, daß er sich diesen Befehlen entzogen. Doch sei dem wie immer, Thatsache ist, daß Savonarola sich der Anordnung des Papstes vom 7. November 1496 betreffs Vereinigung des von ihm reformirten Klosters S. Marco mit der vom Papste neuerrichteten toscanisch-römischen Congregation hartnäckig widersetzte, obgleich dies unter Androhung der Excommunication von ihm gefordert wurde. Thatsache ist besonders, daß Savonarola sich schließlich über die am 13. Mai 1497 ausdrücklich über ihn verhängte Excommunication gänzlich hinwegsetzte, indem er am Weihnachtsfeste 1497 die geistlichen Functionen öffentlich wieder aufnahm und am Sonntag Septuagesima den 11. Februar 1498 wieder zu predigen begann. Man mag ja diese Schritte noch in etwa entschuldigen, wie das auch Pastor gethan. Allein dieselben rechtfertigen kann man nimmer. Wäre auch die Excommunication eine ungerechte gewesen, so mußte Savonarola sie immerhin äußerlich achten. Es zogen sich daher, wie der gleichzeitige florentinische Chronist Luca Landucci berichtet, viele seiner Anhänger von ihm zurück, indem sie sagten: „Ob gerecht oder ungerecht, die Excommunication ist zu beachten.“ Und sie sprachen damit nur

einen allgemein anerkannten Grundsatz des canonischen Rechtes aus. Dieser Grundsatz war auch Savonarola nicht unbekannt, der sich überhaupt auf dem ihn so nahe berührenden Gebiete der kirchlichen Strafgewalt wohl bewandert zeigt. Er kommt gleich in der ersten Fastenpredigt vom Jahre 1498 darauf zurück, indem er sagt: „Manche besorgen, daß die Excommunication, wenn sie auch vor Gott nicht gelte, doch für die Kirche Kraft habe.“ Aber er setzte sich über dieses Bedenken hinweg mit dem Vorgeben, daß diese Excommunication nicht nur ungerecht, sondern auch ungiltig sei; daß er dieselbe nicht nur nicht zu beachten brauche, sondern nicht einmal beachten dürfe. Als ungiltig bezeichnete Savonarola die Excommunication ausdrücklich in der verhängnißvollen „Epistel wider die erschlichene Excommunication“ vom 19. Juni 1497, wodurch er die weiteren Verhandlungen zur gütlichen Beilegung seiner Angelegenheit unmöglich machte. „Diese Excommunication,“ sagt er hier am Schlusse, „ist ungiltig sowohl vor Gott, wie vor den Menschen, weil sie auf Gründen und Anklagen beruht, die von unseren Feinden fälschlich erfunden sind. Ich habe mich immer dem Urtheil der Kirche unterworfen und unterwerfe mich auch jetzt noch, und nie werde ich die Pflicht des Gehorsams versäumen. Aber einem Befehl, welcher der christlichen Liebe und dem Befehle des Herrn widerspricht, darf man nicht gehorchen; denn dann vertreten unsere Obern nicht mehr die Stelle Gottes.“ Hier gibt Savonarola auch die Gründe an, auf welche er immer wieder zurückkommt, um die Excommunication als ungiltig zu erweisen. Sie soll zunächst „der christlichen Liebe“ zuwider sein, weil sie durch falsche Anschuldigungen seiner Feinde herbeigeführt sei. Allein wie sehr unlautere Motive in den Proceß Savonarola's hineinspielen, welcher sogar hauptsächlich von politischen Erwägungen beiderseits beherrscht wurde, so könnten doch die Maßnahmen gegen ihn, speciell die über ihn schließlich verhängte Excommunication nur dann als ungiltig bezeichnet werden, wenn sie entweder auf einem Rechtsirrtum beruht hätten, wie Savonarola selbst offenbar behaupten will, oder aber die Competenz des Papstes überschritten hätten. Allein zum Einschreiten gegen Savonarola lagen längst Gründe genug vor. In dem Excommunicationsbrevé vom 13. Mai 1497 wird deßhalb bemerkt, daß er sich hartnäckig und auf nichtige Ausflüchte hin dem Befehle des Papstes, zu seiner

Rechtfertigung in Rom zu erscheinen und seine Predigten auszu-
setzen, entzogen habe. Als Grund für die Excommunication selbst
aber wird nur die unzweifelhafte Thatsache angeführt, daß Savo-
narola sich hartnäckig weigerte, das Kloster S. Marco mit der
toskanisch-römischen Congregation zu vereinigen, obgleich dies ihm
bei Strafe der Excommunication befohlen wurde. Von einem Rechts-
irrtum kann also keine Rede sein. Ebenso wenig kann die Com-
petenz des Papstes zu diesen Maßnahmen bezweifelt werden.
Zwar hatte Savonarola schon früher gegen die Verordnung des
Papstes, die toskanische Congregation wieder mit der lombardischen
Dominikaner-Congregation zu vereinigen, geltend gemacht, daß es
Niemanden verwehrt sei, zu einer strengern Regel überzugehen.
Allein wenn auch nach dem kirchlichen Rechte die Ordensleute ohne
den Willen der Ordensobern zu einer strengern Regel oder zu
einem strengern Orden übertreten können, so kann das doch der
obersten Jurisdiction des Papstes über alle Orden nicht präjudi-
ciren. Um die geforderte Vereinigung des Klosters S. Marco mit
der toskanisch-römischen Congregation in ihrer Rechtmäßigkeit an-
zugreifen, müßte mindestens der gewisse Nachweis erbracht werden,
daß diese Maßregel offenbar dem Wohle der Kirche zuwider ge-
wesen. Das war freilich die Ansicht Savonarola's. Darum be-
zeichnet er die Maßnahmen des Papstes, speciell seine Excommu-
nication immer wieder nicht nur als gegen die christliche Liebe,
sondern auch als gegen „das Evangelium“ oder „das Gesetz des
Herrn“ oder den „guten Wandel“ verstoßend. Es war bei ihm
zur fixen Idee geworden, daß auf seinen zwei Augen oder doch
auf der von ihm in Florenz angebahnten Reform das Heil der
ganzen Kirche beruhe. Sein subjectives Ermessen ist aber in dieser
Sache am wenigsten maßgebend. Man müßte an einer ähnlichen
Syntriste des Geistes leiden, wie dieser excentrische Reformator,
wenn man eine solche Anschauung als berechtigt gelten lassen wollte.
Auch seine besten Freunde konnten damals wie heute es nicht ver-
kennen, daß wenigstens die Art seiner Reform eine gänzlich ver-
fehlte war. Zudem zeigte sich der Papst auch noch nach der Excom-
munication nicht abgeneigt, dieselbe wieder aufzuheben und Savo-
narola auch das Predigen wieder zu gestatten, wenn er sich unter-
werfe, in seinen Predigten sich auf das religiöse Gebiet beschränke
und das beständige Hegen gegen Rom einstelle. Aber er wollte

unter keinen Umständen sich von Florenz entfernen lassen, wo die Verhältnisse weniger den geistlichen Reformator, als den politischen Agitator festhielten.

Selbst wenn Savonarola wirklich besondere göttliche Offenbarungen zu Theil geworden wären, wenn er thatsächlich eine prophetische Mission gehabt hätte, so könnte das seine Opposition gegen den Papst nicht rechtfertigen. Er hätte dann seine angeblichen Offenbarungen dem Urtheil der Kirche vorerst unterwerfen müssen, anstatt sich diesem Verlangen des Papstes hartnäckig zu entziehen. Nimmer dürfen unbeglaubigte Privatoffenbarungen gegen die Gesetze der Kirche geltend gemacht werden, wenn nicht alle Kirchenzucht vernichtet werden soll. Zudem scheint Savonarola nicht einmal selbst von seiner prophetischen Mission ganz fest überzeugt gewesen zu sein. Wenigstens kann er keinen andern Beweis dafür liefern, als seinen unwiderstehlichen Drang, trotz allen Widersprüchen zu predigen. Auch hat Savonarola selbst schließlich das Unsichere seiner bisherigen Position gefühlt, indem er darauf hinsteuerte, durch Mithilfe der Fürsten die Declaration eines Concils herbeizuführen, daß Alexander VI. „als Simonist, Keger und Ungläubiger“ nicht rechtmäßiger Papst sei. Wir können hier auf diese Angelegenheit nicht näher eingehen, sondern müssen darauf verweisen, was Pastor in der Papstgeschichte und in seiner Vertheidigungsschrift hierüber sagt. Treffend bemerkt er in der letzteren S. 16: „Thatsächlich hat die ganze katholische Christenheit Alexander VI. als rechtmäßigen Papst anerkannt, thatsächlich haben sich viele Päpste bis auf Leo XIII. herab auf die Verfügungen ‚ihres Vorgängers‘ Alexander VI. berufen. Die Auffassung, der Vorjapapst sei ein unrechtmäßiges Haupt der Kirche gewesen, verträgt sich aber auch nicht mit der Ansicht Savonarola's; denn dieser hat zweifellos vor seinem Conflict Alexander VI. als rechtmäßig anerkannt.“ Die bisherige Opposition Savonarola's wäre also auch dann subjectiv ungerechtfertigt gewesen, wenn Alexander VI. thatsächlich ein unrechtmäßiger Papst gewesen wäre.

So müssen die neuesten Versuche, den Widerstand Savonarola's gegen den Papst zu rechtfertigen, als vollständig gescheitert erscheinen. Selbst ein so begeisterter Vertheidiger Savonarola's, wie es der Verfasser der bekannten Schrift über das Lutherdenkmal zu Worms ist, kann nicht umhin, in seinen *Vindiciae Savona-*

rolae zu bemerken: „Daß es Savonarola unter den vorhandenen Umständen und Verhältnissen sehr schwer wurde, den Befehlen des Papstes Gehorsam zu leisten, ist klar. Allein nichtsdestoweniger hätte er den Weg des Gehorsams nicht verlassen dürfen, vielmehr dem, weungleich unwürdigen, so doch gesetzlich rechtmäßigen Träger des höchsten kirchlichen Amtes in den an ihn ergangenen Befehlen Gehorsam und Unterwerfung leisten müssen“ (Kirche oder Protestantismus? 4. Aufl. S. 73). Dennoch hat Luotto die Widerseßlichkeit Savonarola's nicht nur zu rechtfertigen, sondern sogar zu glorificiren versucht, indem er schließlich bemerkt: „Es bleibt uns mithin nur übrig, den Eifer zu bewundern, mit welchem sich der florentinische Reformator bei Erfüllung seiner eigentlichen Pflicht aufrecht erhielt, selbst da, wo alle menschlichen Verführungen und Künste ihn davon abzubringen versuchten. Ja, bewundern müssen wir den Eifer und den heroischen Opfergeist, welcher den guten Prediger auf dem Kampfplatze festhielt, auf dem Kampfplatze, auf den ihn die Bosheit und der Trug seiner Gegner gezwungen hatten, obgleich er sich sagen mußte, daß er auf diesem Wege dem sichern Untergang und einem grausamen Tode entgegengehe. Es ist ein so erhabenes Schauspiel, daß wir es kaum mit Worten ausdrücken können. Hier zeigt sich Savonarola wahrhaft als ein Gigant“ (vgl. Pastor S. 77). Hier hat der feurige Italiener aber weit über das Ziel hinausgeschossen, seinem Gegner die Vertheidigung leicht gemacht und auch seinem Klienten einen schlechten Dienst erwiesen. Wegen der Widerseßlichkeit gegen den Papst können in der That nur die Feinde des Papstes und der Kirche Savonarola feiern. Wir Katholiken können ihn deßhalb nur verurtheilen, wenn er auch in anderer Beziehung ganz uns gehört. Damit kommen auch wir zu einer gewissen Rechtfertigung Savonarola's.

Trog seiner exorbitanten Opposition gegen den Papst hat sich Savonarola doch krampfhaft auf dem Boden der katholischen Kirche zu halten gesucht. Und das ist vielleicht das Merkwürdigste, jedenfalls das Bewunderungswürdigste an diesem merkwürdigen Manne. Er unterscheidet sich namentlich dadurch von Luther, mit dem er im Beginn von dessen Trennung von der Kirche, wie auch in der Festigkeit der Sprache manche Aehnlichkeit hat. Luther brach nach seiner Excommunication mit der Kirche, Savonarola suchte auch nach seiner Excommunication den Zusammenhang mit der Kirche

um jeden Preis festzuhalten. Selbst in Bezug auf die Kirchengewalt, mit der er in so gewaltigem Conflict stand, suchte er sorgfältig jeder irrigen theoretischen Anschauung auszuweichen. In dieser Beziehung scheinen auch einige Ausdrücke in dem Urtheile Pastor's über Savonarola in der Papstgeschichte, wenn auch nicht der Correctur, so doch der genaueren Fassung zu bedürfen. Pastor sagt in seinem abschließenden Urtheil über Savonarola S. 410 ff.: „Dem katholischen Dogma als solchem ist Savonarola in der Theorie stets treu geblieben; gleichwohl hat er mit seiner Leugnung der Strafgewalt des heiligen Stuhles und seinen Concilsplänen, die im Falle des Gelingens zum Schisma führen mußten, praktisch unkirchliche Tendenzen vertreten. Zur Entschuldigung gereicht ihm gewiß, daß in Florenz, wie in Rom, ja in ganz Italien vielfach sehr traurige sittliche Zustände herrschten, daß die Verweltlichung des Papstthums in Alexander VI. ihren Höhepunkt erreicht hatte. Allein in seinem glühenden Eifer für eine sittliche Erneuerung ließ sich Savonarola nicht bloß zu den maßlosesten Angriffen gegen hoch und niedrig fortreißen, sondern er vergaß auch vollständig die Lehre der Kirche, daß das sündhafte, lasterhafte Leben des Obern, auch des Papstes, seine Jurisdiction nicht zu erschüttern vermag.“ Einer „Leugnung der Strafgewalt des heiligen Stuhles“ hat sich Savonarola nicht schuldig gemacht, sondern nur einer factischen Verleugnung derselben. Er betont noch in seiner „Epistel wider die erschlichene Excommunication“: „Ich habe mich immer dem Urtheil der Kirche unterworfen und unterwerfe mich auch jetzt noch, und nie werde ich die Pflicht des Gehorsams versäumen.“ Nur die über ihn ergangene Excommunication vermeinte er als ungerecht und ungiltig nicht beachten zu müssen. Pastor hat sich auch schon in seiner Vertheidigungsschrift in dieser Hinsicht genauer ausgedrückt, wenn er S. 68 schreibt: „Theoretisch hat Savonarola freilich stets die päpstliche Autorität als solche anerkannt; aber praktisch hat er sie verneint, indem er seine Excommunication ganz mit Unrecht als eine durchaus unstatthafte und canonisch ungiltige hinstellte und demgemäß zuletzt auch handelte.“

Auch hat Savonarola sich keiner hussitischen Irrthümer in Bezug auf den kirchlichen Gehorsam und die kirchliche Strafgewalt schuldig gemacht. Mit Hus vergleicht Pastor Savonarola in der

Papstgeschichte S. 382, wo er über ihn schreibt: „Wie einst Hus, nahm er keinen Anstand, die subjective Ueberzeugung zum Maßstabe des kirchlichen Gehorsams zu erklären.“ Allein wie sehr auch die ganze Opposition Savonarola's auf subjectivem Ermessen thatsächlich beruhte, so hat er doch nicht gleich Hus die subjective Ueberzeugung principiell zum Maßstabe des kirchlichen Gehorsams erklärt. Gerade die Stelle aus der Predigt Savonarola's vom 17. Februar 1496, welche Pastor a. a. O. zum Belege anführt, besagt das Gegentheil: „Sobald kein Zweifel darüber ist, daß ein Befehl der Obern den Befehlen Gottes und besonders dem Gebote der christlichen Liebe widerspricht, darf sogar niemand gehorchen. Wenn aber die Sache nicht ganz klar ist und auch nur der allgeringste Zweifel bleibt, so muß man gehorchen.“ Theoretisch spricht auch hier Savonarola wieder durchaus die richtigen Grundsätze aus. Thatsächlich wird er freilich auch hier durch seine eigenen Grundsätze verurtheilt, indem er in derselben Predigt weiter sagt: „Ich möchte mich ausruhen und finde keine Stätte. Ich möchte mich stillehalten und nicht sprechen, aber ich kann nicht; denn das Wort Gottes brennt in mir wie Feuer und verzehrt mir das Mark in den Knochen, wenn ich ihm nicht Luft mache. Wohlan denn, o Herr, weil du es willst, daß ich auf dieser stürmischen See umhertreibe, so soll dein Wille geschehen.“ Die vermeintlich gewisse göttliche Mission Savonarola's reducirt sich also schließlich, wie schon oben bemerkt, nach seinen eigenen Worten auf den unwiderstehlichen Drang zu predigen in seinem Innern. Weiter kann man den Subjectivismus thatsächlich kaum treiben. Allein immerhin hat Savonarola nicht gleich Hus den Subjectivismus zum Princip erhoben. Auch hat er sich nicht des husitischen Irrthums schuldig gemacht, daß das sündhafte Leben des Obern dessen Jurisdictionsgewalt irritire, wenn er auch thatsächlich wieder, wie Pastor sagt, vollständig die Lehre der Kirche vergaß, „daß das sündhafte, lasterhafte Leben des Obern, auch des Papstes, seine Jurisdiction nicht zu erschüttern vermag.“ Wie sehr auch das lasterhafte Leben Alexanders VI. in die Selbstvertheidigung Savonarola's hineinspielen mag, so basiert er doch darauf theoretisch seine Opposition gegen den Papst nicht. Nur scheinbar ist dies der Fall, wenn er in der ersten Fastenpredigt vom 11. Februar 1498, der ersten nach der Excommunication, sagt: „Der Fürst, der Geistliche, wenn er gut ist, ist nichts

als ein Werkzeug in der Hand des Herrn, mittelst dessen er die Welt regiert. Wenn sich aber Gott von ihm zurückzieht, so hört er auf, ein Werkzeug zu sein, dann ist er nur noch ein „zerbrochenes Eisen.“ Aber gleich die weitere Begründung dieser Sätze in derselben Predigt zeigt deutlich, daß Savonarola weniger an das persönlich schlechte Leben des Obern denkt, als vielmehr an objectiv schlechte Maßnahmen, welche „dem guten Wandel und der christlichen Liebe“, wie er sich ausdrückt, entgegen sind. Er sagt nämlich sofort weiter: „Aber, werdet ihr sagen, wie überzeuge ich mich denn, ob Gott ihm fehlt oder nicht? Sehet zu, ob seine Gesetze oder Gebote dem widersprechen, was die Grundlage und Wurzel aller Weisheit ist, nämlich dem guten Wandel und der christlichen Liebe. Wenn sie gegen diese beiden verstoßen, so könnt ihr völlig sicher sein, daß er ein „zerbrochenes Eisen“ ist, und dann seid ihr nicht verpflichtet, zu gehorchen.“ Es handelt sich nicht um den schlechten Wandel des Obern, sondern um Gesetze oder Gebote desselben, welche dem guten Wandel, der Sittenreform entgegen sind. Darum sagt auch Savonarola, in Anwendung auf seinen Fall, sofort weiter: „Aber saget mir, was bezwecken denn jene, die mit ihren falschen Berichten die Excommunication veranlaßt haben, anderes, als das gute Leben zu vernichten und dem allgemeinen Besten zu schaden?“ Es sind immer wieder dieselben Gründe, welche Savonarola zu seiner Rechtfertigung vorbringt. Er denkt dabei an den an sich unzweifelhaft richtigen Grundsatz, daß man einem offenbar dem Willen Gottes widersprechenden Befehle eines Obern, auch des Papstes, nicht nur nicht zu gehorchen brauche, sondern nicht einmal gehorchen dürfe, wenn Savonarola auch, wie oben ausgeführt wurde, in der Anwendung dieses Grundsatzes auf seinen Fall gewaltig irrte.

Selbst bei dem verhängnißvollsten Schritte, den Savonarola schließlich that, um die Declaration eines Concils über die Unrechtmäßigkeit Alexanders VI. herbeizuführen, hat er sich noch nicht von dem Boden der Kirche entfernt, wenn er sich auch hier auf der äußersten Grenze bewegte; denn es handelte sich dabei nicht um die unmögliche Absetzung eines rechtmäßigen Papstes durch ein Concil, sondern um die Erklärung, daß Alexander VI. als „Simonist, Ketzer und Ungläubiger“ thatsächlich nicht rechtmäßiger Papst sei oder doch nicht mehr als solcher gelten könne. Wir müssen

darauf verzichten, an dieser Stelle näher darzuthun, wie weit diese Anklagen gegen Alexander VI. gerechtfertigt sind. Pastor hat in seiner Papstgeschichte nachdrücklich auf die simonistischen Umtriebe bei der Wahl Alexanders VI. hingewiesen und ebenfalls S. 686 bemerkt, daß dessen Nachfolger Julius II., um eine Wiederholung der schmachlichen Vorgänge zu verhindern, am 14. Januar 1505 durch eine Bulle eine simonistische Papstwahl von nun an für nichtig erklärte. In seiner Vertheidigungsschrift bemerkt Pastor darüber S. 15 weiter, „daß vor dem Erlaß Julius' II. ein cano- nisches Gesetz, welches eine simonistische Papstwahl für ungiltig erklärte, nicht in Kraft war“. Da man nun, abgesehen vom Wort- laute, einer solchen Bestimmung vernünftiger Weise keine rück- wirkende Kraft beilegen kann, so zieht er mit Recht den Schluß: „Die simonistische Wahl Alexanders VI. im Jahre 1492 war mithin zweifellos giltig.“ Was die übrigen Anklagen Savona- rola's gegen Alexander VI. betrifft, so ist die simonistische Pfründen- verleihung, wie sein Nepotismus bekannt. Es kann das aber nur die Rechtsgiltigkeit der betreffenden Acte in Frage stellen. Endlich die Anklage wegen Ketzerei und Unglauben betreffend, ist es trotz der Unfehlbarkeit des Papstes in officiellen Lehrentscheidungen nicht undenkbar, daß ein Papst persönlich in Irr- oder Unglaube ver- falle. Auch würden die Vertreter der Kirche, die Bischöfe, und nach mittelalterlichem Rechte auch die christlichen Fürsten daraus das Facit zu ziehen haben, wenn ein Papst sich offenbar in dieser Weise außerhalb der Kirche stellte. Das Endurtheil würden freilich in einem solchen Falle die Cardinäle zu sprechen haben, denen auch nach damaligem Rechte allein die Papstwahl zustand. Wie oft man nun auch Alexander VI. schon den Vorwurf persönlichen Un- glaubens gemacht hat, so läßt derselbe sich doch nicht beweisen. In seinem amtlichen Verhalten wenigstens hat Alexander VI. zu solchen Anschuldigungen keinerlei Anlaß gegeben. Diese Machina- tionen Savonarola's gegen ihn waren also vollständig unbegründet. Dennoch möchten wir nach dem Gesagten die Behauptung aufrecht halten, daß Savonarola auch bei seinen Concilsplänen den Boden der Kirche noch nicht verlassen hat. Allerdings würde die weitere Verfolgung dieser Angelegenheit ihn, wie Pastor mit Recht bemerkt, nothwendig zum Schisma geführt haben. Sein jäher Untergang, welcher durch eben diese Machinationen herbeigeführt wurde, hat

die Kirche und ihn selbst vor diesem Unheil bewahrt. So starb er wenigstens im Frieden mit der Kirche.

Dennoch können wir uns seiner weder recht freuen, noch rühmen. Sein Andenken bleibt für uns Katholiken ein durchaus wehmüthiges. Als eine gebrochene Größe steht Savonarola in der Geschichte der Kirche da. Eine kraftvolle Natur, welche aber, Samson ähnlich, seine Kräfte maßlos vergeudete, in der hartnäckigen Opposition gegen die höchste kirchliche Autorität das Geheimniß seiner Kraft verlor und schließlich unter der Macht der Verhältnisse zusammenbrach, die er selbst heraufbeschworen hatte.

XXIII.

Das gute Recht der südgalatischen Hypothese gegen ihre Bestreiter — und einige ihrer Freunde

verteidigt von Prof. Dr. Bal. Weber in Würzburg.

(Fortsetzung statt Schluß.)

Wenn ferner Paulus an die Galater schreibt: „Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier . . ., denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus“¹⁾, so dürfen wir für höchst wahrscheinlich halten, daß die Angeredeten zur griechischen Culturwelt gehörten. An keltische Leser hätte der Apostel gewiß auch von „Griechen und Barbaren“ geschrieben²⁾. Die eigentlichen Galater hatten noch zur Zeit des Hieronymus³⁾ eine Sprache, die mit der damals in der Gegend von Trier gesprochenen Sprache verwandt war, wie die der Punier mit jener der Phönizier.

11) Die besonders warmen und väterlichen Beziehungen, wie sie der Galaterbrief als zwischen dem apostolischen Urheber und seiner Leserschaft bestehend zu erkennen gibt, werden uns am leichtesten und natürlichsten verständlich, wenn wir dabei an die pisidisch-lykaonischen oder südgalatischen Gemeinden denken, die dem Apostel

1) Gal. 3, 28. — 2) Vgl. Röm. 1, 14.

3) Comm. in ep. ad Gal. Prooem. in l. II.

als Erstlinge seines Wirkens auf kleinasiatischem Boden außerhalb Syriens und Ciliciens vor allen theuer waren. Das findet selbst Zöckler¹⁾ plausibel.

12) Beachtenswerth ist auch, worauf Cornely²⁾ aufmerksam macht: Der Galaterbrief setzt längere Missionsthätigkeit des Paulus zur Gründung der Kirchen Galatiens voraus, wie sie die Apostelgeschichte bezüglich Südgaliens (13, 17—14, 22) berichtet, bezüglich Nordgaliens aber (16, 6; 18, 23 [?]) allem Anscheine nach ausschließt; dort hat er auch die ersten „Wundmale“ oder Malzeichen Jesu empfangen, deren er sich im Briefe rühmt, womit er wohl speciell auf die zu Bystra erlittene Steinigung (14, 18 ff.) hinweist; wie weit eben diese mit seiner damaligen „Schwachheit des Fleisches“ zusammenhängt, läßt sich nicht ermitteln. Auch berichtet Lukas über die Geschichte aller übrigen paulinischen Kirchen, an die der Apostel Briefe geschrieben hat, ausführlich, von Philippi (Apg. 16, 12—40), Thessalonich (17, 1—10), Korinth (18, 1—18), Ephesus (19, 1—40); die von Galatien wären die einzigen, die Lukas mit Stillschweigen übergangen hätte, falls Galatien von der keltischen Landschaft zu verstehen wäre.

Um den Gegnern die Mühe zu ersparen, offene Thüren einzustoßen, sei nochmal bemerkt, daß die vorgelegten zwölf Argumente nur Wahrscheinlichkeitsgründe sind, die keinen zwingenden Schluß ergeben, weil entweder die Prämissen oder die Folgerungen nicht einwandfrei sind. Demselben Zwecke diene der folgende Abschnitt.

III. Argumente ohne Beweiskraft.

Zu Gunsten der Südgalatientheorie wurden von Ramsay u. a. auch solche „Beweisgründe“ in's Feld geführt, die abzulehnen sind, weil sie theils auf ganz falschen Behauptungen, theils auf bloßen Vermuthungen fußen. Die Gegner³⁾ haben es verstanden, derlei verfehlte Argumente als Hauptstützen der ganzen Theorie hinzu-

1) Studien und Kritiken 1895. S. 61.

2) *Cursus Scripturae Sacrae*. Comm. in ep. ad Cor. II et ad Gal. (1892) p. 361.

3) Z. B. Zöckler in St. und Kr. 1895, S. 51 ff. und Helfer, Bibl. Studien I, 3 S. 6 ff. und Beiträge zur Erklärung der Apg. S. 74 f.

stellen und mit großem Pathos zu widerlegen — und geben sich der Selbsttäuschung hin, als hätten sie damit die Theorie selbst ad absurdum geführt und abgethan, während sie nur Nebensächliches, Unwesentliches, Mißgriffe einzelner Vertreter der Theorie getroffen und beseitigt haben. Eben darum erscheint es mir räthlich, diese unhaltbaren Beweisgründe ausdrücklich abzuweisen, um die Theorie von ungesunden Auswüchsen zu reinigen und zu scheiden.

1) „Kann, so fragt man sich, ein Paulusbrief ersten Ranges, ein Schriftstück von einer dem Römerbrief und den Korintherbriefen ebenbürtiger theologischer Gehaltfülle und -tiefe, ein Herzenserguß von so hochgradiger persönlicher Erregtheit, wie unser Galaterbrief, an eine Gemeindegruppe gerichtet worden sein, über deren Gründungsgeschichte die Lukasacten überhaupt nichts Directes melden und deren Entstehung, wenn man sie entweder Apg. 16, 6—8 oder Apg. 18, 23 indicirt finden will, als nur so *ἐν παροδῷ* geschehen, als ein unbedeutendes Nebeneigniß in der Reihe der großen Missionserfolge des Apostels gedacht werden muß? Ist es nicht widersinnig, dieses so glänzende Geistesproduct des Apostels an Adressaten gerichtet sein zu lassen, die sein Reisebegleiter und Biograph kaum zu kennen scheint? Paßt nicht alles viel besser zusammen, wenn man als die vom Apostel wegen ihres Mißfalles in Judaismus scharf getadelten, zugleich aber auch an ihre früheren Bärtlichkeitbeweise gegen seine Person erinnerten Gemeinden die in Apg. 13 u. 14 eingehend beschriebenen Erstlinge seines kleinasiatischen Missionswirkens denkt, welche hier allerdings als Pisidier und Lykaonier bezeichnet sind, welchen aber ebenso gut auch der officiell-römische Name Galater ertheilt werden konnte?“ So formulirt Zöckler¹⁾ die Erwägungen, von denen mehr oder weniger schon die früheren Gegner der Nordgalatentheorie ausgegangen seien; besonders nachdrücklich aber habe jüngst Ramsay diesen Punkt hervorgehoben. Allein der auffallende Contrast zwischen der Bedeutsamkeit des Briefes und der Dürftigkeit der Apostelgeschichtsnachrichten über paulinische Missionswirksamkeit in Nordgalatien ist zwar nicht ohne Werth, um für unser Problem das Interesse zu wecken, aber selbstverständlich an sich ohne alle Beweisraft.

1) *N. a. D.* S. 57 f.; vgl. S. 64.

Wenn also z. B. Hausrath¹⁾ es nicht für räthlich findet, ein Document von solcher Wichtigkeit, wie den Galaterbrief, auf eine lediglich unbekannte Größe zu beziehen, so ist ein solches Argument völlig werthlos.

2) Eine Uebereinstimmung zwischen den Andeutungen des Briefes und dem Berichte der Apostelgeschichte über die Aufnahme, die Paulus seitens der Galater fand, läßt sich mehrfach herstellen, kann aber nichts beweisen. Paulus schreibt: „Die Prüfung, die euch durch mein Fleisch zu Theil ward, habt ihr nicht mit Geringschätzung und Abscheu erwidert, sondern wie einen Engel Gottes, ja wie Christum Jesum habt ihr mich aufgenommen . . . Die Augen hättet ihr, wenn möglich, euch ausgerissen, sie mir zu geben“²⁾. Ramsay³⁾ findet durch diese Worte des Apostels auffallend bestätigt, was die Apostelgeschichte von der freudigen Annahme der Heilsbotschaft durch die Heiden in und um Antiochia Pisidien berichtet: „Am folgenden Sabbath versammelte sich fast die ganze Stadt, das Wort Gottes zu hören. Die Heiden hörten, freuten sich und priesen das Wort Gottes und wurden gläubig . . . Das Wort des Herrn aber wurde durch das ganze Land getragen“⁴⁾. Dagegen nach Zahn⁵⁾ u. a. soll sich in den angeführten Worten des Apostels der merkwürdige Vorgang in Ephra (Apg. 14, 11—14) wieder spiegeln: „Während die durch ein Heilungswunder in Enthusiasmus versetzten Ephraonier in Barnabas den Zeus zu sehen glauben, erklären sie den Paulus, dessen Predigt sie gehört hatten, für Hermes, den Boten und Dolmetscher der Götter; und Paulus blickt mit Rührung zurück auf den Tag, da die Galater ihn als ‚einen Boten Gottes‘, ja als den Sohn Gottes selbst aufnahmen. Wohl war jenes ein Ausbruch naiven Volksaberglaubens, welchen die Missionäre entrüstet zurückwiesen; aber bei denen, welche sich belehren und bekehren ließen, verwandelte

1) Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte III. Bd. 2. Abth. 2. Aufl. S. 135.

2) Gal. 4, 14.

3) The Church in the Roman Empire before A. D. 170 p. 66.

4) Apg. 13, 43—50.

5) Zahn, Einl. S. 127; vgl. Weizsäcker, Jahrb. für deutsche Theol. 1876. S. 606 ff., und Jacobsen, Quellen der Apostelgesch. (1885) S. 17 ff.

sich der heidnische Aberglaube, in welchen ihre Begeisterung anfangs verkleidet war, in die dankbare Freude darüber, daß nicht die Götter des Olymp, sondern „der lebendige Gott, der Himmel und Erde gemacht hat“, seinen „Boten“ zu ihnen gesandt und Christus selbst in dem Evangelium des Paulus sie besucht habe. Gibt uns Apg. 17, 16—34 ein geschichtliches Bild von dem Heidenapostel, was noch Niemand glaubwürdig bestritten hat, so ist es vollkommen begreiflich, daß Paulus zwischen der heidnischen Verehrung der unbekannten Gottheit und der begeisterten Liebe zu dem von ihm gepredigten Gott (Apg. 17, 23) und dessen Boten einen Zusammenhang findet . . . Auch Gal. 1, 18 wird man in der auffälligen Verbindung: „wir oder ein Engel vom Himmel“, einen Nachklang desselben Ereignisses zu erkennen haben.“ Möglich, aber nichts beweisend! Uebrigens will Paulus nicht bloß die Christen von Lystra oder von Antiochia, sondern alle Kirchen Galatiens an die begeisterte Aufnahme erinnern, die er bei ihnen gefunden; und zweifellos ist das Wort Gottes überall, wo Gemeindebildung gelang, mit Freude aufgenommen worden. Also ist die Beziehung der Stelle Gal. 4, 14 auf Apg. 13, 43 ff. oder 14, 11 ff. unwahrscheinlich.

3) Ramsay sucht die „Schwachheit des Fleisches“, die Paulus als die Veranlassung und einen begleitenden Umstand seiner Missionsthätigkeit bei den Galatern angibt¹⁾, mit aller Bestimmtheit als ein Malariafieber darzuthun, das den Apostel in der schlimmen Fieberlandschaft Pamphylia befiel und veranlaßte, in das kühlere Bergland, nordwärts nach dem pisiidischen Antiochien zu ziehen und daselbst längere Zeit zu bleiben²⁾. Allein diese Malariafieber-Hypothese stimmt nicht zu der Schilderung in Gal. 4, 13. „Gewiß macht ein Malariafieber unfähig zu anstrengender Thätigkeit jeder Art. Wenn aber jemand von solcher Krankheit sich soweit erholt hat, daß er wie Paulus unter den Galatern mit Erfolg predigen kann, so kann ihn auch die überstandene Krankheit nicht nachträglich zum Gegenstand eines natürlichen oder eines religiös-motivirten Abscheues machen, wie dies durch Gal. 4, 13 f. für die Zeit der ersten Predigt in Galatien bezeugt ist“³⁾. Ist

1) Gal. 4, 13. — 2) The Church etc. p. 62 ff.

3) Zahn, Einl. S. 121.

„die ganze Malaria-Hypothese Ramsay's ein Phantasiegebilde, zu dessen Entstehung persönliche Erfahrungen des Urhebers während seiner Reise durch die betreffenden Gegenden manche Impulse gegeben haben mögen“¹⁾, so wird die Wahrscheinlichkeit der südgalatischen Theorie durch ein Phantasieproduct nicht größer, aber auch nicht kleiner.

4) Für ganz verfehlt halte ich die Art und Weise, wie Ramsay und Zahn die Beschneidung, die nach Apg. 16, 3 Paulus zu Lystra an Timotheus um der Juden willen vollzogen hat, mit der Stelle Gal. 5, 11 („Wenn ich noch Beschneidung predige“) in Zusammenhang bringen. „Es muß eine der letzten Vergangenheit angehörige und im Gesichtskreis der Galater liegende Thatsache sein, welche die Judaisten mit einigem Schein als ein περιτομήν ἐν κηρύσσειν von Seiten des Paulus darstellen konnten. Diese Thatsache ist Apg. 16, 1—3 erzählt“²⁾. Aber wenn der Apostel im Briefe 5, 11 an diesen Beschneidungsact gedacht hätte, mußte er unbedingt darlegen, warum er im Falle des Timotheus so gehandelt hatte. Dieser Punkt spricht nicht für, sondern gegen die südgalatische Theorie in der Form, wie sie von beiden Gelehrten vertreten wird und weist auf eine andere Auffassung hin. Ich werde darum später darauf zurückkommen.

5) Großes Gewicht wird von Zahn u. a. auf die Versicherung des Apostels gelegt: „Denen wir auch nicht einen Augenblick gewichen, daß wir uns unterworfen hätten, auf daß die Wahrheit des Evangeliums verbleibe für Euch (πρὸς ὑμᾶς, was auch heißen kann: bei Euch)“³⁾. Also, schließt man, bestanden damals die galatischen Gemeinden schon. Zur Zeit jener Verhandlungen war aber Paulus noch gar nicht in das eigentliche Galaterland gekommen. Nach der Nordgalatientheorie „hätten also die Gemeinden noch gar nicht existirt“, für welche Paulus in Jerusalem gekämpft haben will“⁴⁾. „Dies allein, sagt Zahn“⁵⁾, „würde mir als Beweis dafür genügen, daß die Gemeinden Galatiens, an die der Brief gerichtet ist, vielmehr in erster Linie die auf der ersten Missionsreise vor dem Apostelconcil gestifteten Gemeinden im süd-

1) Böttler a. a. D. S. 64.

2) Zahn, Einl. S. 129; vgl. Ramsay a. a. D.

3) Gal. 2, 5. — 4) Zahn, Einl. S. 126. — 5) H. a. D.

lichen Theil der Provinz Galatien sind.“ Ich weise dieses Argument zurück, weil es nicht stichhaltig ist. Abgesehen davon, daß die Identität der Verhandlungen, von denen Paulus Gal. 2 schreibt, mit denen des Apostelconcils (Apg. 15) zwar allgemein angenommen, aber nicht erwiesen ist, läßt die individualisirende Anrede (Gal. 2, 5) *πρὸς ὑμᾶς* statt *πρὸς τὰ Ἐθνη* keinen Schluß zu, ob die angerebten Gemeinden zur Zeit jener Verhandlungen schon bestanden oder nicht. Niemand wird behaupten, daß Paulus damals für die Galater allein gekämpft hat; also ist die Anrede zu verstehen: „für (bei) Euch sc. Heidenchristen“. Er hätte beifügen können *τὰ Ἐθνη*, wie an anderen Stellen¹⁾, die Weglassung der Apposition hebt den Contrast mehr hervor zwischen der Standhaftigkeit, mit der Paulus für die Freiheit seiner bestehenden und noch zu gründenden Gemeinden vom jüdischen Gesetz eintrat, und der Leichtfertigkeit, mit der die bisher freien Galater das Joch des Gesetzes anzunehmen geneigt waren. „Der historische Bericht des Apostels (Gal. 2, 4 f., vor allem vgl. R. 10!) bekommt seine Färbung durch das augenblickliche Interesse des Erzählers; ihm stehen jetzt als die zu Jerusalem Bekämpften nur die in Galatien nebenbei eingeschlichenen Falschbrüder, als die dort Beschützten nur die bedrohten Galater vor Augen: eine tactische Feinheit und psychologisch so wohl begreiflich“²⁾! Mit Unrecht behauptet Zahn³⁾: „Die Uebersetzung ‚für euch‘ Gal. 2, 5 ist nicht zu rechtfertigen. Der Ausdruck setzt vielmehr voraus, daß die Wahrheit des Evangeliums damals bereits zu den Lesern gelangt war. Der Gebrauch von *πρὸς* ist nicht auffälliger, als bei *ἐπιμένειν πρὸς τινὰ* Gal. 1, 18; 1 Cor. 16, 7 cf. A. Buttmann Gr. 292. Nur drückt *διαμένειν* in solcher Verbindung besonders kräftig aus, daß das schon vorher bestandene Verhältniß des wahren Evangeliums zu den Galatern ununterbrochen für alle Zeiten fortbestehen sollte.“ Allein der kraftvolle brachpologische Ausdruck *διαμείνη πρὸς ὑμᾶς* kann ebenso gut bedeuten „bei euch sei und für immer verbleibe“, als „zu euch

1) Eph. 2, 11; 8, 1; Röm. 11, 18. Uebrigens ist wenigstens an letzter Stelle durch die Apposition *τὰ Ἐθνη* der heidenchristliche Theil der Angerebten vom jüdenchristlichen Theil der Gemeinde unterschieden.

2) Ziliacher, Einl. S. 50.

3) Einl. S. 188.

komme und bei euch für immer verbleibe“. Welche Bedeutung paßt, muß anderweitig festgestellt sein.

6) Der Streit um die Galaterbriefadresse wäre im Sinne der Südgalatientheorie endgiltig entschieden, wenn Ramsay mit seiner Behauptung Recht hätte, aus dem Berichte der Apg. 16, 6—10 entsünden für die Nordgalatientheorie „geographische Absurditäten“; zwischen Antiochia Pisidia und dem keltischen Galatia fehlten nämlich bequeme Verbindungswege, und es sei unmöglich, aus Nordgalatien „an Mysien vorbei“ nach Troas zu gelangen¹⁾; es sei daher Apg. 16, 6a so zu verstehen: „Sie durchzogen aber — wie 16, 4 f. erzählt ist — die phrygisch-galatische Landschaft, d. h. ein Gebiet, welches man mit Rücksicht auf seine Bevölkerung phrygisch, mit Rücksicht auf die römische Provinzabtheilung galatisch nennen kann²⁾ — Recapitulations-Hypothese³⁾ —; die Apostelgeschichte erzähle dann weiter: „Der Geist verbot ihnen, in Asien zu predigen, und so reisten sie denn, ohne zu predigen, durch einen Theil der Provinz Asien mit der Richtung nach Bithynien“ (16, 6b u. 7a). Also Nordgalatien wäre überhaupt nicht betreten worden. Allein solche Interpretation läßt sich mit dem Wortlaut der Apostelgeschichte nicht in Einklang bringen, wird darum nicht bloß von Böckler und Welfer, sondern auch von Zahn entschieden abgewiesen; ebenso haben Cornely u. a. schon früher ihre südgalatische Theorie ohne Zuhilfenahme der Recapitulations-Hypothese begründet, und es wurde ausdrücklich davor gewarnt⁴⁾, Ramsay's kühne Hilfs-Hypothesen mit der Südgalatientheorie als solcher zusammenzuwerfen. Es wundert mich darum sehr, daß ein Böckler⁵⁾ meint, es genüge, Ramsay's Argumente zu widerlegen, „mit denen die seiner Vorgänger stehen

1) So auch Clemen, Zeitschr. für wissensch. Th. 1894 S. 404: „Apg. 16, 6 ist unter Γαλατινὰ χώρα die Provinz zu verstehen, da nur über sie und Phrygien der Weg direct gegen Mysien hin führt, aber nun und nimmermehr über die alte Landschaft.“

2) The Church etc. S. 77 und im Expos. 1894. S. 291.

3) Ähnlich schon Rhynster und Renan; nur verstehen sie unter Galatien Apg. 16, 6a die Städte Derbe und Lystra.

4) Zeitschrift für kath. Theologie 1895 S. 191.

5) Comm. zu Thess. und Gal. (1894) S. 62.

und fallen“, und daß Velfer¹⁾ wegen der „allen Regeln einer gefunden philologischen Interpretation des Textes (Apg. 16, 6) Hohn sprechenden Hypothese“ des britischen Gelehrten gegen die südgalatische Theorie überhaupt sich so ereifert und selbst bei Besprechung von Zahn's Einleitung keine Distinction macht, sondern nichts zurücknimmt²⁾).

IV. Die scheinbar unerschütterliche Position der Nordgalatientheorie.

Die Apostelgeschichte berichtet (16, 1—8), daß Paulus auf seiner sog. zweiten Missionsreise, nachdem er die früher gestifteten Gemeinden in Syrien, Cilicien und Bysaonien gemeinschaftlich mit Silas besucht, Phrygien und „die galatische Landschaft“ (τὴν Γαλατικὴν χώραν) durchzogen habe und von da nach Mysien und Troas gekommen sei; die Gründung von Gemeinden in Galatien wird an dieser Stelle zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber durch den Gegensatz gegen die Verhinderung einer Missionsthätigkeit im proconsularischen Asien sei sie angedeutet; weil nämlich der heilige Geist dem Apostel und seinen Begleitern, nach der westwärts gelegenen Landschaft Asia zu gehen und daselbst zu predigen, verwehrte, wählten sie den Weg durch Phrygien und die galatische Landschaft. Später (18, 23) berichtet die Apostelgeschichte, daß Paulus auf seiner dritten Missionsreise die Brüder in der „galatischen Landschaft“ gestärkt hat; das setzt voraus, daß sie auf der zweiten Missionsreise für das Christenthum gewonnen wurden. Da an der ersten Stelle (16, 6) offenbar das keltische Galatien gemeint sei, könne — wegen des ganz gleichen Ausdrucks — auch an der zweiten Stelle (18, 23) nur an das eigentliche Galatien gedacht werden. Also sei an der ersten Stelle die Gründung der Kirchen Galatiens, an der andern jener zweite Besuch erzählt, den auch Paulus im Briefe 4, 13 andeutet.

So etwa lautet das Hauptargument für die Nordgalatientheorie. Das sind die „erregenden Schwierigkeiten unüberwindlicher Art, die der Südgalatientheorie vor allem gegenüberstehen

1) Beiträge zur Erklärung der Apg. S. 74.

2) Theol. Quartalschrift 1898. Heft I. — Zahn bekämpft doch Ramsay's Hypothese sehr eingehend Einl. S. 184 ff.

folgen¹⁾). Ist dem wirklich so? Im Allgemeinen ist es doch recht mißlich, daß der von Paulus gebrauchte Ausdruck *Γαλατία* in der Apostelgeschichte niemals vorkommt und die von Lukas zweimal angewandte eigenthümliche Bezeichnung *Γαλατική χώρα* an sich mehrdeutig ist; daß ferner der letztere Ausdruck an der zweiten Stelle (18, 23) — auch nach dem Zugeständniß von Siefert²⁾ und Böckler³⁾ — am natürlichsten von der römischen Provinz verstanden werden will, indem „der weitere Begriff desselben und zwar mit besonderer Beziehung auf Lykaonien und Pisidien recht gut paßt“⁴⁾; daß endlich an der ersten Stelle (16, 6) der Text zweifelhaft ist, indem Blass auf Grund der Lesart des Parisinus 341 »*Galatiae regiones*« den Plural vorzieht und das Substantiv *Galatiae* 16, 8 im Gegensatz zu 18, 23 (*Galaticam*) auch in der Vulgata sich findet, somit die Grundlage des ganzen Argumentes, die völlige Gleichheit des Ausdrucks an den zwei Stellen 16, 6 und 18, 23 wesentlich erschüttert ist⁵⁾.

1) Böckler a. a. O. S. 69.

2) Der Brief an die Galater 1894 S. 8.

3) Studien und Kr. 1895 S. 57: „Die hier — Apg. 18, 23 — vorliegende umgekehrte Ordnung der Ländernamen kann, da der Ausgangspunkt für die Reise der gleiche, wie früher, das nordsyrische Antiochia ist, befremden; sie kann den Gedanken nahelegen, daß *Γαλατική χώρα* doch wohl im römischen administrativen Sinne stehe, also den ganzen central-kleinasiatischen Ländercomplex mit Lykaonien und Pisaurien als südöstlichsten Theil bezeichnen soll.“

4) Siefert a. a. O.

5) Näheres hierüber in meiner Abhandlung: Die Galaterfrage und ihre Beleuchtung durch Blass'sche Lesarten zur Apostelgeschichte (Zeitschrift für kath. Theologie 1898, II. S. 304—330).

(Schluß folgt.)

XXIV.

Die Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern
des Alterthums.

(Von Dr. Simon Weber.)

(Schluß.)

6. Mit der Darlegung vom Ursprung des Bösen nach der monotheistischen Anschauung und dem Nachweis der Unsterblichkeit und Freiheit zur Erklärung der Zulassung desselben durch Gott und seiner formalen Entstehung verband der armenische Denker eine Widerlegung der gegnerischen Ansichten über die Entstehung des Bösen. Suchte das heidnische Denken den Urgrund des Bösen in einer ewigen Weltmaterie, so erwuchs für ihn daraus die Aufgabe, die Geschöpflichkeit der Materie darzulegen. Nach seiner Darlegung vertraten die griechischen Philosophen, Marcion und Mani, aber auch das Heidenthum im Allgemeinen die Ansicht, daß der Weltstoff ewig sei. Umsonst hätte die weltbildende Macht oder der Demiurg die ungeeigneten Theile aus der Materie ausgeschieden¹⁾. Sie drangen wieder ein und erzeugten die Verheerungen des Uebels. Man verfehlte auch nicht, für diese Ansicht das Zeugniß der Offenbarung anzurufen. Denn wie hätte anders die Schlange Adam und Eva zur Sünde verleiten können, wenn nicht irgend etwas an sich Schlechtes auf Erden vorhanden gewesen wäre²⁾. Auch die Enthaltung von der Ehe, das Institut der Jungfräulichkeit³⁾ und das Verbot gewisser Speisen wurden als Anerkennung der Lehre von der Verderbtheit der Materie von den Marcioniten ausgebeutet. Dieser Mißbrauch wird aber durch die Erklärung zurückgewiesen, daß die Schlange außer der Kenntniß des göttlichen Gebotes kein materiell böses Object brauchte, um zur Sünde zu verleiten. Das in sich gute und im Interesse des

1) Ezniz, l. c. I, 7 S. 30 f. — 2) l. c. I, 12 S. 46.

3) l. c. IV, 13 S. 286 ff.

Dienstes, den die Menschen Gott schulden, nöthige Gebot genügte für die Schlange, einen Weg der Verführung zu finden. Die ascetischen Uebungen der Enthaltbarkeit aber entspringen nach dem Glauben der armenischen Kirche nur dem Verlangen, Gott freier und ungetheilter zu dienen¹⁾. Daß sie nicht aus sittlicher Verwerfung der Ehe entspringen, erhellt daraus, daß dieselbe in der Kirche durch Gottes Wort und Gebet geheiligt wird²⁾. Gott gerade dankt sie ihre Einsetzung, Christus ihre Erneuerung³⁾. Der Lehre selbst wird der dreifache Beweis entgegengesetzt, daß aus der ewigen Materie der Ursprung des Bösen nicht erklärt werden kann, daß überhaupt keine ewige Materie möglich ist, sondern vielmehr die Welt ihren Ursprung der Schöpfung aus nichts verdankt.

Entweder, so argumentirt der armenische Kirchenvater, war die Materie in sich schlecht oder wurde es erst bei und durch die Welterschöpfung. Im letzteren Falle wäre dann der schöpferische Gott Urheber des Bösen und er hätte als Princip des Guten unter diesen Umständen die Welt gar nicht erschaffen dürfen⁴⁾. Im ersteren Falle aber wäre nicht nur Gott der Materie unterlegen, sondern es könnte dieselbe selbst nicht anfangsloses Princip sein. Denn das Böse ist nichts Substanzielles, sondern Accidens⁵⁾. Es kann also die ewige Materie ihren Zweck, den Ursprung des Bösen erklärlich zu machen, nicht erfüllen. Ihre Annahme ist aber auch in sich selber widerspruchsvoll und haltlos. Setzt man eine ewige Materie neben der schöpferischen Gottheit voraus, so muß man doch fragen, wie sie sich zu Gott verhielt. War sie in ihm, dann war er der Ort des Bösen; war er in ihr, dann mußte er mit der Ordnung der Materie aus dem Chaos sich selbst in den Zustand der Ordnung erheben und sich verändern; war aber Materie und Gott von einander getrennt⁶⁾, so werden wir zur Annahme dreier Urprincipien gedrängt, Gott, die Materie und das beide Trennende. Ein Widerspruch gegen die absolute Vollkommenheit des obersten Principis alles Seins! Auch nach ihrem inneren Wesen kann die Materie nicht ewig sein⁷⁾. Offenbar ist die Materie

1) Geniz, l. c. IV, 18 S. 287. — 2) l. c. IV, 12 S. 284.

3) l. c. I, 20 S. 81. — 4) l. c. I, 7 f. S. 31 f. — 5) l. c. I, 9 S. 34.

6) l. c. I, 5 S. 22 f. — 7) l. c. I, 8 S. 32.

nicht einfach. Denn sonst hätte die vielgestaltige, zusammengesetzte Welt nicht aus ihr gebildet werden können. Es muß also einen Zeitpunkt geben, in welchem sie zusammengesetzt wurde. So wenig, als das Zusammengesetzte, können die Elemente ihrer Zusammensetzung ewig sein. Es liegt ihm auch kein gemeinsames Substrat zu Grunde, da sie einander entgegengesetzt sind. Die Annahme der Ewigkeit der Elemente führt also unter Annahme des Daseins Gottes zur widersinnigen Annahme von fünf anfangslosen Principien.

Die Welt Dinge und die Materie selbst sind zusammengesetzt, folglich waltet über ihnen das Princip der Zusammensetzung¹⁾; sie sind veränderlich und demgemäß nicht durch sich selbst²⁾. Sie haben also ihr Sein von einem Andern empfangen. Die Welt und der Weltstoff sind geschaffen. Sie sind das eigene Werk Gottes. Denn da Gott die Welt zur Offenbarung seiner Herrlichkeit schuf, konnte er sich zur Schöpfung keines Demiurgen als Mittels bedienen.

Nach diesen Ergebnissen ließ sich der Ursprung der Welt nur durch eine Schöpfung aus Nichts erklären. Ist eine Schöpfung ohne vorliegende Materie, eine Schöpfung aus Nichts möglich? Auf diese Frage muß die Vollkommenheit des schöpferischen Urprinzips, welche zu ihren Werken keiner fremden Hilfe bedarf, die Antwort geben. Auch die Erhabenheit Gottes über die Menschen zeigt, daß Gottes Thätigkeit zur Begründung der Welt in etwas Höherem, als dem bloßen Bilden aus vorliegendem Stoffe bestehen muß, daß es ihm geziemt, aus Nichts zu schaffen. Denn schon der Mensch vermag das im gewissen Sinne, „wie ja die Baumeister nicht aus Städten Städte, nicht aus Tempeln Tempel bauen. Wenn das beim Menschen so ist, wie viel mehr müssen wir glauben, daß Gott nicht nur der Schöpfer der Figuren, Formen und Gestalten ist, sondern aus Nichts Wesen zu schaffen vermag“³⁾. Wenn aber die vom ewigen Gott geschaffene Welt zeitlich ist, spricht dann Eznik nicht gegen sich selbst, wenn er ein andermal sagt: „Unthätige Götter, zu was sollten sie sein?“⁴⁾. Auf diese Entgegnung erhalten wir zur Antwort: „Gott ist ewiger Schöpfer.“ Von Ewigkeit trug er den Plan, die Welt zu schaffen in sich. Das Werk ist zeitlich, aber das Wirken ist ewig⁵⁾.

1) Eznik, l. c. I, 7 S. 80. — 2) l. c. III, 17 S. 289.

3) l. c. I, 6 S. 26. — 4) l. c. III, 12 S. 227.

5) l. c. III, 16 S. 234.

7. Die religiösen Richtungen, mit denen die armenische Christenheit des Alterthums zu kämpfen hatte, waren auch selbst nicht bei der Herleitung des Bösen aus einem weltimmanenten Principe, der ewigen Materie, stehen geblieben, sondern hatten sich das Dasein des Bösen trotz dem Walten des guten Gottes und der Unvereinbarkeit jeglichen bösen Wertes mit seiner Heiligkeit auch durch die Annahme eines oder mehrerer transcendenten Principien des Bösen zu erklären gesucht. Erstere Annahme tritt uns im theologischen Dualismus der persischen Religion und des marcionitischen Lehrsystems entgegen. Der letzteren begegnen wir im dualistisch gefärbten Polytheismus, dem Glauben an überweltliche böse Geister, wie er sich im armenischen Heidenthum gefunden zu haben scheint. Nachdem der Apologet die Annahme von der Ewigkeit der Materie zurückgewiesen hatte, war es ihm leicht, diese Gegner zu schlagen. Erwies sich doch der Gehalt dieser religiösen Vorstellung durchaus als Verirrung¹⁾ und Trug des Erbfeindes der Menschheit²⁾. Trotz des Schmuckes schöner Worte und des Aufputzes mit philosophischen Redensarten ist die polytheistische Theologie bei Homer und Hesiod mit ihren anthropomorphen Göttergeburten ohne Zahl ein leeres Gerede³⁾, ein delirisches Fabeln. Bei den Persern, Griechen und den anderen innerhalb des armenischen Horizontes lebenden Völkern bildet der Ahnen- und Heroencult die reale Basis ihres Götzendienstes⁴⁾. Derselbe ist schon dadurch als Verirrung charakterisirt, daß er nicht die ursprüngliche Religion ist, sondern auf den Monotheismus folgte und erst zu Sarug's Zeit in die Welt eintrat⁵⁾. Als Trug des dämonischen Feindes erweist sich das polytheistische Heidenthum durch den unsittlichen Inhalt seiner Mythen, durch welchen der Götzendienst zum Teufelsdienst wird⁶⁾. Denn das hat als natürliches Kriterium richtiger Gottesanschauung zu gelten, daß in ihr Gott geehrt wird und der Mensch nicht Schaden leidet⁷⁾. Auch der dualistische Mythos der Perser enthält so reichliche Verstöße gegen Logik und

1) Geniz, II, 8 S. 122; I, 29 S. 110 f. — 2) I. c. II, 12 S. 150.

3) I. c. III, 17 S. 240. — 4) I. c. II, 8 S. 122; III, 5 S. 206.

5) I. c. III, 5 S. 206; III, 15 S. 229.

6) I. c. I, 25 S. 105 u. a. D.; II, 8 S. 122.

7) I. c. III, 17 S. 239.

natürliche Moral, daß er die Kritik eines christlichen Geistes aus inneren Gründen nicht zu ertragen vermochte¹⁾. Soweit sich aber der theologische Dualismus und dualistische Polytheismus auf die Thatfache des Bösen stützt, widersprechen ihm eben alle jene Gründe, welche dem Charakter des Bösen als einem accidentellen und zufälligen, nicht naturhaften Sein entsprangen, ferner auch der Umstand²⁾, daß schließlich auch das Böse dem Guten dient und die für böse erklärten Geschöpfe nur durch die vom guten Princip stammende Natur Leben und Dasein empfangen. So fielen die mythologischen und die auf die Erfahrung aufgebauten Stützen für den Glauben an ein transcendentes Princip des Bösen in der Welt. Schließlich erliegt das System einem dialectischen Angriffe, und von der Stelle, welche die Götzen einnahmen, strahlt in reinem Lichte die Wahrheit von der Einheit Gottes. Die beiden Principien, das des Guten und das des Bösen, stehen nothwendig miteinander in Feindschaft. Welches ist, so muß man fragen, nun das stärkere³⁾? Schreiben die Dualisten dem Guten die größere Kraft zu, so widersprechen ihnen die thatsächlichen Verhältnisse in der geschöpflichen Welt. Denn in diesem Falle hätte das böse Princip im Widerstreite der beiden unterliegen müssen und es dürfte sich nichts Böses in der Welt finden. Wäre umgekehrt das böse Princip das mächtigere, so müßten die Werke des guten Gottes von ihm vernichtet werden. Die Ausflucht, daß am Ende das gute Princip obliegen werde, wie die Magier wollten⁴⁾, ist grundlos, nachdem es im Beginn doch der Uebermacht des Bösen weichen mußte. Die Annahme mehrerer transcendenten Principien ist philosophisch unhaltbar. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie Eznik das Dasein mehrerer ursprünglicher, von einander unabhängiger Principien in Abrede stellt.

8. Ebenso wenig ist eine Emanation mehrerer Götter aus einer Urgottheit denkbar. Diese wären überhaupt keine Götter.

1) Eznik's Darlegung des Zervanitismus ist von Neumann in *Hermes* B XXXIII S. 201 in's Deutsche übertragen worden. Vgl. auch Langlois, *Collections des historiens anciens et modernes de l'Arménie*. S. 375 ff. Die armenische Kritik des Zervanitismus s. bei Eznik, l. c. II, 3 f. S. 117 f., auch III, 11 S. 222 und Elische, *Ges. Werke* S. 24 ff.

2) Eznik, l. c. I, 15 S. 65. — 3) l. c. I, 17 S. 70 f.

4) l. c. II, 1 S. 115.

Sie empfangen ihr Sein von einem andern und ermangelten somit der göttlichen Vollkommenheit. Sie wären noch weniger gleichmächtig, wie die Urgotttheit, somit mehr Untergebene und Knechte derselben, als eigentliche Götter¹⁾. Worauf soll übrigens die Annahme mehrerer Götter sich gründen, gibt es etwa viele Welten, viele Himmel, viele Sonnen, mehrere Erden²⁾? Im Gegentheil weist die geschöpfliche Welt auf ein einheitliches Princip ihres Daseins hin. „Die eine Welt,“ sagt die Bekenntnisschrift der Synode von Artaſchat, „hat nicht zwei Lenker, ein Geschöpf hat nicht zwei Götter. Wenn zwei nach der Herrschaft trachten und Könige werden wollen, so leidet das Land und das Königthum nimmt Schaden. Die Welt ist stofflich und ihre Stoffe sind verschieden und einander entgegengesetzt. Nur einer kann der Schöpfer dieser gegensätzlichen Elemente sein, der sie auch durch seinen Befehl zur Harmonie vereinigt“³⁾. Eznik⁴⁾ ist besonders bemüht, aus der Einheit des Zweckes, der sich in den verschiedenen Reichen der Natur geltend macht und gute und böse, nützliche und schädliche Dinge zu einem Reiche verbindet, die Einheit des Schöpfers und Herrn zu erweisen. Der Schluß von der Contingenz des weltlichen Seins auf ein nothwendiges Sein, das durch sich alle Vollkommenheit enthält, welche Eznik seiner Apologie voranstellte, wird also durch die Beschaffenheit der Welt und Weltwesen im Einzelnen nicht entkräftet, sondern bestätigt.

9. Mit Genugthuung machte Eznik die Beobachtung, wie auch griechische Philosophen zur Erkenntniß vorgebrungen waren, daß ein einheitliches Princip als Urgrund alles Seins angenommen werden müsse⁵⁾. Aber sie gelangten nur bis an das Thor, nicht in den Tempel der Wahrheit hinein. Aus dem Urprincip lassen sie eine Götterwelt emaniren, ja sie hielten das Urprincip für innerweltlich, welches als die Seele des All zu denken ist und setzen ihm wieder die Materie zur Seite. Wie die Sonnenstrahlen im Kreise aus der Sonne hervorgehen, so gehe aus der Weltseele

1) Eznik, l. c. IV, 10 S. 272. — 2) l. c. III, 12 S. 226.

3) Euseb, Ges. Werke S. 26.

4) Eznik, l. c. I, 2 S. 11; I, 3 S. 17; I, 15 S. 65; II, 11 S. 146; II, 14 S. 157.

5) l. c. III, 3 S. 202.

durch das Leben alles in der Materie Existente hervor¹⁾. Diesen pantheistischen Monismus findet der Armenier bei den Pythagoräern und Peripatetikern²⁾, Platonikern³⁾ und Stoikern⁴⁾. Die Epikuräer werden als kosmologische Monisten dargestellt. „Sie halten die Welt für das absolute Wesen“, gelten aber ernsterem Denken nicht mehr als wahre Philosophen⁵⁾. Die Entgegnung gegen diese Richtungen in der Geschichte des menschlichen Denkens geschieht durch Anwendung der gegen die Ewigkeit der Materie und das Dasein mehrerer ewigen Urprincipien ausgesprochenen Sätze und durch Aufzeigung des inneren Widerspruches in ihrem Gottesbegriffe. Der Pantheismus widerstrebt schon dem natürlichen Bewußtsein des Menschen. „Das ist der Ruhm Gottes, daß er über den Geschöpfen steht, geehrt als ihr Schöpfer, und daß die Geschöpfe durch ihre Bewegungen und Veränderungen den Schöpfer verkünden“⁶⁾. „Wenn die Sterne vergöttlicht werden, Himmel, Sonne und Mond, die ohne Sprache und Vernunft sind, nun, was wäre dann Gott noch besser als die Geschöpfe?“

Wäre die Welt Gott und Gott die Welt, so müßten die Eigenschaften des einen Wesens auch dem andern eignen. Nun ist aber die Welt vergänglich und Gott ewig. Folglich kann die Welt nicht die gleich wesentliche Manifestation Gottes sein⁷⁾. Es ist auch nicht denkbar, daß die Welt Dinge durch Emanation aus Gott hervorgegangen seien. Das eine Urwesen muß einfach sein. Eine Emanation könnte aber nicht ohne die in sich unmögliche Theilung des göttlichen Wesens stattfinden⁸⁾. Auch die Verschiedenheit der Welt Dinge würde unerklärbar sein. Und doch finden wir unbelebte und belebte Wesen⁹⁾ und unter letzteren wieder den Unterschied des pflanzlichen und thierischen Lebens, und hoch über alle erhaben das menschliche Leben. Die Verschiedenheit, welche diese Wesensgruppen trennt, ist nicht nur eine graduelle, sondern eine Verschiedenheit der Art. Das menschliche Lebensprincip ist einfach, das der anderen Wesen nicht. Der Mensch ist frei, die anderen

1) Geniz, l. c. S. 208. — 2) l. c. III, 4 S. 204; III, 11 S. 222.

3) l. c. III, 4 S. 204; III, 12 S. 224 ff.

4) l. c. S. 205; III, 13 S. 227. — 5) l. c. 205; III, 14 S. 228.

6) l. c. III, 6 S. 208. — 7) l. c. III, 12 S. 224.

8) l. c. S. 226. — 9) l. c. III, 6 S. 210.

Wesen leisten ihren Dienst mit Nothwendigkeit. Diese Kluft, welche die einzelnen Wesen trennt, wird durch die Bewegung, der alles unterliegt, nicht überbrückt¹⁾. Nicht jede Bewegung ist auch Leben.

Kommt aber nicht wenigstens im Menschengeniste als ihrer Emanation die göttliche Weltseele zum Durchbruch? Nein, gerade in dieser Annahme zeigt sich die Absurdität des pantheistischen Monismus in ihrer Widerwärtigkeit. Es müßte nicht nur das göttliche Wesen in Theile zerlegt gedacht werden²⁾, sondern es würde damit auch der Widerspruch des Guten und Bösen in das göttliche Wesen hineingetragen, da die Menschen in gute und schlechte sich scheiden. Derselbe Gott erschiene hier ehrwürdig, dort verächtlich, hier widerwärtig, dort gewinnend, in dem einen Menschen würde er belohnt, in dem andern bestraft. Wenn Philosophen die menschliche Seele für trichotom und mit dem einfachen Gott für identisch erklären, so widersprechen sie sich offenbar³⁾. Auch wird die Seele von Horn und Begierde erregt, Gott aber ist erhaben über beide.

10. Der letzte Gegner, gegen den Gznif sich wendet, ist Marcion⁴⁾. Mit ihm trat der theologische Dualismus mit Schriften der Offenbarung bewaffnet auf die Arena. Das Auftreten Jesu, dem er nur einen menschlichen Scheinleib zuerkennt, zur Erlösung der vom gerechten Gott verworfenen Welt erklärt er durch den Gegensatz eines guten Gottes, dessen Sohn Christus ist, zum gerechten Gott, der in eheartiger Verbindung mit der Hyle Welt und Menschen schuf. Jesu Aufgabe war keine andere, als die, die Menschen aus dem Kerker der Hyle zu erlösen, in welche der gerechte Gott sie wegen ihres Götzendienstes geworfen hatte, zu dem sie von der neidischen und eifersüchtigen Hyle verleitet worden waren, als der gerechte Gott den mit der Hyle geschaffenen Menschen ganz an sich zu fesseln suchte. Das Zeitalter des alten Testaments ist die Herrschaft des gerechten Gottes. Im Zeitalter des neuen ist sein Scepter durch den guten Gott zerbrochen worden⁵⁾.

1) Gznif, l. c. III, 7 S. 218. — 2) l. c. III, 6 S. 210.

3) Gznif (über Plato), l. c. III, 4 S. 204.

4) Zugleich nimmt Gznif gegen verwandte Lehrräthe des Mani Stellung.

5) Gznif, l. c. IV, 1. Die Darlegung des marcionitischen Systems durch Gznif wurde von Neumann in's Deutsche übersetzt in Jgns, Zeitschrift für histor. Theologie B IV, S. 71.

Schon die Heidenwelt hatte an dem späten Erscheinen des Erlösers Anstoß genommen und dasselbe mit der Güte Gottes nicht zu vereinbaren gewußt. Mußten doch auf diese Weise so viele Völker zu Grunde gehen. Sehen wir, wie der Apologet diesen Bedenken entgegentritt und damit der marcionitischen Lehre vom gegensätzlichen Verhältniß Christi zum Gott des alten Testaments den tiefsten Grund entzieht. Er griff zur schärfsten Waffe, wenn er darlegte, daß eben die Aufschiebung des Erscheinens Christi dem Heil der Menschen nicht entgegenstand, sondern demselben geradezu diene. Das aber war sein Ziel. Er machte die Nothwendigkeit einer Vorbereitung der Menschheit auf die Erscheinung Christi geltend¹⁾. Ueberdies gingen diejenigen, welche nicht zum Heile gelangten, aus eigener Schuld verloren. Denn „die Kirche Gottes bestand von Anfang der Welt an“²⁾. Auch als das Heidenthum eintrat, ging die Kenntniß Gottes den biblischen Angaben zufolge nicht ganz verloren. Selbst unter den Heidenvölkern ließ er sich nach derselben Quelle nicht unbezeugt. Das späte Auftreten des Erlösers kann demgemäß nicht gegen das Walten des guten Gottes im Zeitraume des alten Testaments als Zeuge aufgerufen werden.

Auf diese einleitende Darlegung am Ende des dritten Buches folgt im vierten Buche die Einzelwiderlegung der Sätze des Häretikers. Mit siegreicher Dialectik zerstört er vor allem den Gottesbegriff dieses gnostischen Dualisten, indem er die inneren Widersprüche desselben klarlegt. Abgesehen von der Widersinnigkeit seines Gottesbegriffes³⁾, spricht überdies gegen Marcion eine Reihe von Thatfachen, welche den Gott des alten Testaments durchaus als den guten Gott erscheinen lassen, von dem Christus seine Sendung erhalten hatte. Der Gott des alten Testaments ist nicht minder als der des neuen der Gott der Güte und Barmherzigkeit. Das beweist die Vergleichen⁴⁾ der Stellen Deuter. 4, 1; 22, 4. 6 mit Luk. 6, 20 ff.; Matth. 5, 3 ff.; Ekkli 27, 18; Levit. 19, 18 mit Matth. 22, 27 u. a.; Exod. 20, 7 ff. und Luk. 18, 18 ff. Es sind wohl auch Vorschriften im neuen Testamente enthalten, welche über das Maß des im alten Testamente Gebotenen hinausgreifen. Aber auch hier treten keine Widersprüche zu Tage, sondern es

1) Egniz, I. c. III, 16 S. 280 ff. — 2) I. c. III, 15 S. 229.

3) I. c. IV, 2 f. S. 261 ff. — 4) I. c. IV, 12 S. 277.

macht sich nur der Gegensatz des Vollkommenen zum Unvollkommenen geltend, wie z. B. beim Verbot des Schwörens und dem Gebote der ehelichen Treue.

Noch mehr fällt die Thatsache in's Gewicht, daß das Auftreten des Erlösers im Menschenfleisch schon im alten Testamente durch zahlreiche Theophanien¹⁾ vorbereitet wurde. „In keiner andern Gestalt, als der des Menschen, wollte Gott sich offenbaren, und das geschah nicht ohne Grund. Er wollte damit in erhöhtem Maße seine Liebe zu den Menschen zeigen, er wollte aber damit den Menschen auch schon zum Voraus zu verstehen geben, daß wenn einmal sein Sohn in der Welt erscheine, sie sein Wirken nicht für die Thaten eines fremden Gottes halten dürften, indem sie wissen, daß ihr Gott in dieser Gestalt sich offenbare“²⁾. Wenn zudem der Erlöser selbst erklärte, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen, und den vom Ausfluß Geheilten befiehlt, das Opfer zu verrichten, wie Moses im Gesetz geschrieben hat, so ist damit jeder principielle Widerspruch zwischen dem Gott des alten und dem des neuen Testaments ausgeschlossen³⁾. Vergeblich ist die Berufung auf die Dreizahl der Himmel im Anschluß an Paulus. Der Ausdruck des Apostels in 2 Cor. 12, 2 ist nicht wörtlich, sondern als Bezeichnung eines besonders hohen Grades der himmlischen Schau zu verstehen⁴⁾. Und gebraucht die hl. Schrift das Wort Himmel in der Mehrzahl, so ist das aus der Eigenthümlichkeit der hebräischen Ursprache zu erklären, welche das Wort Himmel als plurale tantum führt⁵⁾. Darauf läßt sich kein Dualismus aufbauen. Nicht das alte Testament steht im Gegensatz zum neuen, vielmehr sind es gerade die Marcioniten, welche durch die ihrem System entspringende Leugnung der Auferstehung, der Verwerfung des Genußes von Fleisch und der Ehe mit dem neuen Testament sich in Widerspruch setzen, wie trotz 1 Cor. 15, 50 und Phil. 1, 23 in marcionitischer Auslegung eben 1 Cor. 15, 53; Röm. 14, 10; Luk. 24, 6; Matth. 19, 6; 1 Timoth. 4, 3 beweisen. Auch ist Christus nicht in einem

1) Es wird auf Gen. 3, 8; 18, 19; Exod. 3, 2 ff. 19 ff.; Josue, 5, 13; Richter 13, 3; Ezechiel 1; 2 Makkab. 15, 14 inhaltlich verwiesen.

2) Egnit. l. c. I, 28 S. 94. — 3) l. c. IV, 12 S. 277.

4) l. c. IV, 7 S. 261. — 5) l. c. S. 260.

Scheinleib auf Erden erschienen, sondern er ist wahrhaft Gott und wurde wahrhaft Mensch. Geschichtlich zeigen das die evangelischen Berichte. Und er, der die Welt aus nichts erschuf, vermochte auch ohne menschlichen Vater von der unversuchten Jungfrau den Menschenleib zu empfangen¹⁾.

11. War mit dem Auftreten des Erlösers die Herrschaftsperiode des gerechten Gottes der alten Zeit abgelaufen, so konnten die Schriften des alten Testaments in der Epoche der Erlösung keine Geltung mehr finden. So hat auch Marcion das ganze alte Testament, zu dem er nach Eznik's Angabe auch die deuterocanonischen Bücher zählte, verworfen. Auch aus dem neuen Testamente, welches ja die marcionitische Auffassung der Offenbarung durchaus nicht begünstigte, schied er eine Anzahl Schriften aus²⁾ und führte dagegen eine geheime Tradition, die sich angeblich an Paulus angeschlossen, als Glaubensquelle ein. Das gab dem Bischof von Bagrewand Veranlassung, nach Kriterien der Offenbarung bez. der Glaubensquellen zu fragen, um so den kranken Baum der marcionitischen Lehre auch in seinen lockeren Wurzeln zu treffen. Durch die häretische Verwerfung des Canons und die Aufstellung einer Geheimlehre hat auf diese Weise der Apologet von Bagrewand Gelegenheit bekommen, theologische Erörterungen anzustellen, welche mit zahlreichen anderen Punkten seiner Darlegung das Interesse des Dogmenhistorikers wecken. Welche Aufschlüsse bietet er uns? Innere und äußere Kriterien dienen ihm, die Grundlage des marcionitischen Systems zu zerstören. Dieselben Kriterien erscheinen damit naturgemäß als Prüfsteine der Offenbarung. Die Offenbarungswahrheit darf a) einmal sicheren Vernunftwahrheiten nicht widersprechen. Unter Anwendung dieses Grundsatzes kritisiert der Kolbeuser die Gotteslehre des Sinopesen durch Beleuchtung ihrer inneren Widersprüche. b) Ferner muß, was als Offenbarungswahrheit gelten soll, von Widersprüchen einzelner Sätze gegen einander frei sein. Dieses Princip kam zur Geltung, als Eznik die Uebereinstimmung des alten und neuen Testaments für die Gotteslehre nachwies. c) Des Weiteren muß der Inhalt der Offenbarung gotteswürdig sein. Deshalb können die heidnischen Götterfabeln, aber auch die marcionitischen Mythen,

1) Euseb., *Gef. Werke* S. 80. — 2) Eznik, l. c. IV, 3 S. 253.

die Gott zum Betrüger stempeln, keinen Glauben beanspruchen¹⁾. Die äußeren Kriterien sind theils solche, welche die Verkünder der geoffenbarten Wahrheit, theils die Ueberlieferung betreffen. Die erste Stelle nimmt hier die persönliche Wahrhaftigkeit²⁾ ein. Mit ihr hängt innigst, weungleich an Umfang verschieden, die Glaubwürdigkeit³⁾ zusammen. Demgemäß fällt bei Werthung der biblischen Urkunden des neuen Testaments der apostolische Ursprung entscheidend in die Waagschale. Die apostolischen Schriften sind Geschenke des hl. Geistes. Das alte Testament ist durch den Namen des großen Propheten Moses, der unmittelbar mit Gott verkehrte, hoch erhoben über die Fabeln heidnischer Mythologie⁴⁾. Ueberhaupt galten die alttestamentlichen Bücher als geschichtlich verbürgte Aufzeichnungen der traditionellen Autoren⁵⁾. Auch die sittliche Tüchtigkeit darf einem originalen Verkünder der Offenbarung nicht abgehen. Deshalb lesen wir: „Paulus vernahm Worte, die ein Mensch nicht aussprechen darf. So dürften denn diese Worte auch für Marcion unaussprechlich sein, da er ein Mensch ist. Ja, er steht niedriger als ein Mensch, er, der die Wahrheit des hl. Geistes verließ und dafür müßige Fabeln sammelte“⁶⁾. Sicher verkannte Eznik die apologetische Kraft der Prophezeiungen nicht, da er deutlich auf alttestamentliche Vorbilder der Menschwerdung hinwies, wenn er auch gegen Marcion, den Verleugner des A. T., sich auf sie nicht berufen konnte. Nach zwei Seiten findet dagegen das Wunder seine Verwendungs als Kriterium der Offenbarung. Die Wunder im Leben der Kirche sind Zeugnisse für die Wahrheit der biblischen und Kennzeichen des in der Kirche waltenden Geistes Gottes. „Die Reste dieser Zeichen der Apostel kommen noch heute an Bischöfen und wahren Einsiedlern vor. Und diese Thatsache ist nicht nur den Christen, sondern auch den Heiden und perfischen Magiern bekannt“⁷⁾.

1) Eznik, l. c. IV, 8 S. 265.

2) l. c. IV, 7 S. 264; IV, 8 S. 258.

3) l. c. IV, 3 S. 253. Bazar Ph. Gesch. der Armenier S. 52.

4) Euseb., Ges. Werke S. 27.

5) Theol. Quartalschrift 1896. S. 479.

6) Eznik, l. c. IV, 8 S. 253.

7) l. c. III, 22 S. 90 f.; f. Kirsch, Patrologie III, S. 238.

Je näher ein Zeitalter der Abfassung der biblischen Bücher stand, desto weniger können wir erwarten, daß über ihre Herkunft einläßliche Untersuchungen angestellt wurden. Die Kraft des Zeugnisses der jungen Ueberlieferung war zu groß, als daß der Widerspruch, wo nicht besonders begründete Bedenken vorlagen, gegen sie aufkommen konnte. Unter diesem Eindruck steht noch die armenische Apologie des 5. Jahrhunderts.

Die Kirche ist auch die Bürgin für die zuverlässige Ueberlieferung der Offenbarungsurkunde. Ihr Ansehen beruht auf der kirchlichen Tradition. Deshalb nennen Korum¹⁾ und Lazar von Pharp²⁾ die hl. Schriften schlechtweg „die Testamente der Kirche“. Der Apologet von Kolb huldigt der gleichen Anschauung. Eben die Herpfstüfung des biblischen Canons durch Marcion's frevelhafte Hand macht es gerechter Weise nöthig, ihn aus der Kirche auszuschließen. Das Ansehen dieser Ueberlieferung war um so größer, als die Kirche eine apostolische Anstalt war und ihre Begründung als „Glaubensbund“ nicht durch Menschen, sondern durch Gott gefunden hatte, so daß sie mit dem Panzer der Unzerstörbarkeit bewaffnet ist. „Unser Vater ist das heilige Evangelium und unsere Mutter die apostolische, katholische Kirche“, rufen die armenischen Bekenner zuversichtlich in Elische's Geschichtswerk. Trennung von der Kirche ist Trennung von Gott³⁾.

Alein die Tradition erstreckt sich nicht bloß auf die zuverlässige Fortpflanzung der schriftlich hinterlegten Glaubenswahrheit, sondern ist auch selbst Glaubensquelle mit und neben der Schrift. Hätte die armenische Kirche einem einseitigen und ausschließlichen Schriftprincip gehuldigt, so hätte wohl der Apologet es nicht versäumt, der marcionitischen Geheimtradition gegenüber auf die Unzulässigkeit jeglicher Tradition in Sachen des Glaubensinhaltes hinzuweisen. Das aber geschieht nicht, vielmehr blickt an mehreren Stellen der Glaube an die Tradition bestimmt durch. In der Bekenntnisschrift von Artaschat heißt es: „Von den Vätern haben wir die von Gott verordnete Uebung überkommen, für das Leben des Königs Gebete zu verrichten“⁴⁾. Gegen die marcionitischen Speisegeetze beruft sich der Schüler Mesrops auf „die Sagenen

1) Erzählung vom Leben und Tod des hl. Mesrop S. 21.

2) Gesch. der Armenier. Venedig 1891. S. 48.

3) Elische, Ges. Werke S. 81 u. 51. 70. — 4) l. c. S. 28.

der Väter“¹⁾; — was sie von ihren Vätern vernommen haben, gilt als Nichtschnur des Lebens²⁾ — und gegen dieselbe Mißdeutung der Gehelofigkeit im Christenthum auf „das Institut der Jungfräulichkeit in der Kirche“. Diese Stellen müssen um so mehr als Zeugnisse für die Geltung der Tradition, als Norm des Glaubens und der Sitte angesehen werden, als der haitanische Glaubensanwalt ihr Recht mit Anführung zahlreicher Merkmale vertheidigt. Der Traditionsglaube ist kein blinder, sondern wird durch treffliche Erkenntnißgründe der autoritativen Qualität der Ueberlieferung erleuchtet. Sie muß a) mit der geschriebenen Offenbarung in Harmonie stehen. Marcion's Geheimtradition aber widerspricht den Worten seines angeblichen apostolischen Gewährsmannes Paulus, der den Inhalt seiner himmlischen Vision unaussprechlich nennt. b) Sie muß, das gab der pontische Häretiker durch seine Berufung auf Paulus selbst zu, apostolisch sein. c) Sie muß in Beziehung auf den Umfang der Kirche (schon in der apostolischen Zeit) universal sein. Warum sollte Petrus, warum die Donnersöhne, warum Barnabas diese Wahrheiten, die Marcion aus paulinischer Tradition zu besitzen behauptet, nicht gekannt haben?³⁾ Es war doch eine Gnade und derselbe Geist in ihnen allen. d) Der Universalität schließt sich naturgemäß die Einheit und Oeffentlichkeit an. Demgemäß erscheinen die Bischöfe als Träger der Tradition: „Unsere Väter, die Bischöfe, haben die Bestimmung erlassen,“ schreibt deshalb der Apologet von kirchlichen Satzungen. Damit war die Tradition auch als „kirchliche“ bezeichnet.

Die Kirche ist die Trägerin der von Christus verliehenen Gnaden. „Woher sollte dem Marcion die priesterliche Gewalt zukommen,“ fragt Eznif, „da er doch von seinem Vater von der Kirche ausgeschlossen wurde und nicht zur Wiedervereinigung gelangte“⁴⁾? Die Gnadenmacht der Kirche zeigt sich sichtbar in den Teufelsaustreibungen. „Die Macht, Teufel auszutreiben, nimmt die Kirche nicht aus sich selber. Dies erhellt daraus, daß die Apostel und die Siebenzig nicht eher Teufel austreiben konnten, als bis der Herr den ersteren den heiligen Geist eingehaucht und den letzteren die Gewalt verliehen hatte“⁵⁾. Ist aber die Kirche in den Augen Eznif's

1) Eznif, l. c. IV, 18 S. 287. — 2) Euseb, Gef. Werke S. 107.

3) Eznif, l. c. IV, 7 S. 268. — 4) l. c. IV, 16 S. 297.

5) l. c. II, 12 S. 149; f. Kirschl, Patrologie III, S. 288.

die Trägerin der Gnaden Christi für die Menschen, so liegt schon an und für sich der Schluß nahe, daß sie für die autoritative Lehrerin des Glaubens galt. Außer den schon berührten Stellen scheint der Schluß durch das hierarchische Bewußtsein der armenischen Kirche noch weiter gerechtfertigt zu werden.

Nachdem der Bischof von Bagrewand die christliche Glaubensüberlieferung so eng mit der kirchlichen Organisation im Episcopat verknüpfte, ist die Frage am Platze, ob die armenische Kirche auch den Schlüsselstein der Hierarchie, den päpstlichen Primat, anerkannte. Diese Frage muß bejaht werden. Eznik weist eben deshalb eine an Paulus angeblich anknüpfende Geheimtradition zurück, weil es nicht anzunehmen ist, daß die anderen Apostel, besonders Petrus, nichts von ihr gewußt und überliefert hätten. War doch Petrus, wie in diesem Zusammenhange hervorgehoben wird, das Haupt der Apostel¹⁾. Es ist patristisch sehr beachtenswerth, daß der armenische Apologet eben die Geltung einer Lehre als Offenbarung von der Uebereinstimmung mit der Lehre des hl. Petrus als des Hauptes der Apostel abhängig macht, und man erinnert sich alsbald an das irenäische *ad hanc enim (Romanam) ecclesiam necesse est omnem convenire ecclesiam*. Denn mit dem Glauben an den Primat Petri verband sich in der armenischen Kirche der Glaube an den Primat des römischen Bischofs. „Gleichwie Petrus sich selbst auf Christus erbaute durch das Zeugniß seines Todes, so ist auch die Kirche auf den Glauben Petri erbaut worden, nicht allein zu Rom, sondern auch hier durch alle Städte und Dörfer, von den großen bis zu den kleinen. Derselbe Glaube, dasselbe Fundament, dieselbe Festigung; denn es ist ein Herr und eine Taufe“²⁾, wird das armenische Volk in den Homilien des Elisäe belehrt. Und sollte die Legende, welche den Armeniern den christlichen Glauben unter Gregor dem Erleuchter eben aus Rom vom „Oberbischof“ zukommen läßt, nicht auch als Reflex des Glaubens an den Primat gelten dürfen!³⁾ Das Bewußtsein, daß

1) Eznik, l. c. IV, 7 S. 263.

2) Elisäe, Ges. Werke S. 348; s. Better in Nirschl, Patrol. III, S. 261.

3) Vgl. die Geschichte des warbanischen Krieges 8. Kap. in Elisäe, Ges. Werke S. 55: „Vom hl. Oberbischof Roms den Glauben an Christus empfangend, hat Terdat (sc. durch Gregor den Erleuchter) die Finsterniß des nordischen Landes (sc. Armeniens) erleuchtet“ u.

durch den Herrn in Rom der feste Grundstein der Kirche gelegt ist, bot den christlichen Söhnen Hajaſtan's die apologetische Zuversicht für die Unvergänglichkeit der Kirche. Muthig hielten die zum Großkönig beschiedenen armenischen geistlichen und weltlichen Führer der Nation den Drohungen desselben die Berufung auf Matth. 16, 18 entgegen: „Ihre (der Kirche) Fundamente sind gebaut auf einen festen Felsen, den die Pforten der Unterwelt nicht erschüttern können“¹⁾. Leider hielt die armenische Nation den Glauben an den päpstlichen Primat nicht fest, sondern verfiel in den an das Concil von Chalcedon anknüpfenden Wirren dem Schisma. Doch wäre es verfehlt, daraus folgern zu wollen, daß der Gedanke an den päpstlichen Primat nicht tief im Bewußtsein des Volkes sich festgesetzt hätte. Auf dem dunkeln Hintergrunde des schismatischen Zeitalters taucht vielmehr immer wieder das helle Licht des Bewußtseins auf, daß die armenische Kirche nur ein Glied der großen Weltkirche Christi sei, der in Petrus und seinen Nachfolgern die Stellvertreter in der sichtbaren Leitung der Kirche an seiner Statt berufen. Unter den älteren armenischen Geschichtsschreibern stellt Moses von Choren bei Aufzählung der Theilnehmer an dem Concil von Nicäa²⁾ die Abgesandten des Bischofs von Rom an die erste Stelle, dergleichen führt er unter den Theilnehmern am Concil zu Ephesus³⁾ den römischen Bischof zuerst auf und bekundet damit das Bewußtsein vom Vorrang des Bischofs von Rom.

Kräftiger aber reden die immer wieder in der Geschichte der armenischen Kirche sich geltend machenden Unionsbestrebungen vom Bewußtsein des römischen Primates. Die Einigung der alten Zeit erschien immer wieder als Ziel der Sehnsucht in der langen Zeit der Leiden; und es ist dieser Wunsch nichts anderes, denn ein Nachhall des Glaubens der Väter in jener ehrenreichen Zeit, wo die armenische Apologie, Schulter an Schulter mit der Gesamtkirche, das Recht des Christenthums gegen das Heidenthum verfocht und die Vertheidigung des Monotheismus und der Offenbarung zuletzt mit der Berufung auf die Kirche und den Primat beschloß.

1) Elische, Ges. Werke S. 86.

2) Moses v. Ch., Gesch. der Armenier II, 89 (wohl verfaßt nach dem 6. und vor dem 10. Jahrhundert).

3) l. c. III, 60.



XXV.

**Ein Blatt der Erinnerung an Nikolaus Cardinal Wiseman
Erzbischof von Westminster (1802—1865).**

(Von Prälat Dr. A. Wellesheim.)

(Schluß.)

Dritter Artikel.

So hoch die Wogen der politischen Aufregung in den Monaten October und November 1850 sich auch thürmen mochten, so sicher, wenn auch langsam, beruhigten sich die Geister unter dem Einbruche der „Verufung an das englische Volk“. Angesehene Staatsmänner, wie Disraeli und namentlich Gladstone, haben damals nicht wenig dazu beigetragen, daß die Sache der Gerechtigkeit den Sieg davon getragen, wenn auch ihre Begründungen nicht in allweg stichhaltig erscheinen mochten¹⁾. Passende Auszüge aus ihren öffentlichen Schreiben spiegeln in Verbindung mit den Rundgebungen der vornehmlichsten Organe der Presse, unter welchen der „Spectator“ eine besondere Erwähnung verdient, die Ansichten des bessern Theiles der englischen Nation wieder. In welchem Maße der Cardinal selbst inmitten der für sein Leben mit Gefahr verbundenen Aufregung die Ruhe der Seele bewahrte, das erhellt aus seinen prächtigen Ansprachen in der St. Georg's Cathedrale in Southwark (Süd-London), welche er am 8. Decbr. 1850 eröffnete. Hier entwickelte er die in der „Verufung an das englische Volk“ vorgetragenen Gründe in volkstümlicher Weise und beleuchtete den unbegründeten Anstoß, welchen man an der Maßregel des Papstes genommen durch Beispiele aus der englischen Geschichte. Zuletzt aber schwang er sich als ächter Kanzelredner auf einen höhern Standpunkt empor, indem er darlegte, in der die Katholiken betreffenden Frage, welche so viel Staub aufgewirbelt, handle es sich weniger um den Gegensatz zwischen ihnen und den Anglikanern,

1) Ward II, 7.

als vielmehr um den Kampf zwischen Freiheit und Unterdrückung der Religion überhaupt. Die Freiheit in der Uebung der Religion — die ungerechte, tyrannische Mächte des Tages —, welche sie unterdrücken möchten, das sind die Gegensätze, welche uns vor Augen treten. Denn „jene, die im christlichen Bekenntniß von uns getrennt sind, betrachten wir als unsere theuern, wenngleich in Irrthum befangenen Brüder“¹⁾.

In der nämlichen Richtung bewegten sich die Ausführungen Gladstone's im Unterhause in den Debatten über die verüchtigte Titelsbill. Wie wir aus den Hirtenbriefen des Cardinals Cullen von Dublin und dem Rechtsgutachten des nachmaligen irischen Lordkanzlers, Lord O'Hagan, wissen, legte der irische Episcopat der Bill eine weit größere Bedeutung bei, als die Engländer, und auch der Verfasser der Wiseman-Biographie. Für die Iren schien der Gesekentwurf das Eigenthum am gesammten Kirchenvermögen in Gefahr zu bringen, weil die Bischöfe mit ganz bestimmten Titeln als dessen Vertreter galten²⁾. Dagegen erblickte Gladstone darin eine mit der ganzen Vergangenheit der eben am Ruder stehenden liberalen Partei in Widerspruch befindliche Maßregel, welche die Katholiken unnöthiger Weise verlege und doch zugleich der gehofften Wirkungen ermangele³⁾. Denn nach der Aussage des Kronanwaltes verfolge die Bill nicht als Zweck das Verbot der Abhaltung von Synoden oder die Einführung des canonischen Rechts. Die nämliche Auffassung theilte Professor v. Döllinger in München in seinem Briefe an Wiseman vom 8. Februar 1851. „Mit einem an Beunruhigung grenzenden Interesse,“ bemerkt er, „verfolgen wir in Deutschland die Entwicklung Ihrer kirchlichen Fragen. Da die festländischen Leser in ihrer Mehrzahl die Kraft einer Bewegung nach der Erregung der Oberfläche bemessen, so müssen sie der Ansicht huldigen, England sei der am meisten protestantische Staat in Europa. Ich glaube indeß, die Erregung könnte durch die Führer der Katholiken zu Gunsten des Katholicismus gewendet werden, und ich finde, daß die Conversionen andauern . . . Soeben haben

1) Ward II, 22.

2) A. Bellenheim, Geschichte der lath. Kirche in Irland 3 (Mainz 1891), 519—524.

3) Ward II, 27.

wir den Wortlaut der neuen Bill gegen die katholischen Bischöfe gesehen. Sie kommt mir sehr harmlos vor trotz den hochtrabenden Worten, in welche sie gefaßt ist, sie erscheint wie ein Brocken, den man dem Cerberus der öffentlichen Meinung dahinvirft. Wenn ich die Bedeutung der Sätze nicht mißverstehe, dann dürfte die Stellung und die Autorität der Bischöfe nach dem Gesetze die nämliche sein, wie vor Erlass desselben“¹⁾.

Ward hat seiner Darstellung eine sehr beachtenswerthe Prüfung der im November 1850 gegen Wiseman entstandenen Bewegung aus der Feder des Lord Houghton, eines der innigsten Freunde des Cardinals, eingefügt. Der Lord verkennt die Gründe nicht, welche Wiseman in dem Glauben bestärken mochten, die Errichtung der Hierarchie werde, ohne Aufsehen zu erregen, in England Aufnahme finden. Dahin rechnet er insbesondere jene Parlamentsverhandlungen, welche diplomatische Agenten des Papstes, wenn sie Laien seien, in England zuließen. Bei den Verhandlungen über die letzte Klausel sei im Oberhause von liberaler Seite ausdrücklich betont worden, die Gegenwart eines Cardinals in England könne mit Recht nicht beanstandet werden. Die Oxford-Bewegung habe Wiseman ebenfalls mit einem gewissen Optimismus erfüllt und ihm den scharfen Gegensatz verhüllt, in welchem das protestantische Volk sich dazu gestellt. Einen Fehler der katholischen Kirchenpolitik glaubt Lord Houghton in der Gleichzeitigkeit der Schöpfung der Hierarchie und der Ankunft des neuen Cardinals in England zu erblicken. Jede dieser beiden Thatsachen für sich, in auseinanderliegenden Zeitabschnitten vollzogen, wäre unbeachtet geblieben²⁾. Ist diese Auffassung der Sache richtig, dann wäre damit der im ersten Artikel erwähnte Plan des hl. Stuhles, nach welchem Wiseman England verlassen und dauernd in Rom Aufenthalt nehmen sollte, vollkommen gerechtfertigt.

Ein aufmerksamer Beobachter der Thatsachen, der ehemalige Generalvicar Wiseman's, M^{gr}. Whitty, pflegte zur Erklärung der Agitation gegen Wiseman 1850 auch den Uebertritt Newman's zum Katholicismus im Jahre 1845 herbeizuziehen. In der großen Masse der anglikanischen Bevölkerung lebten zwei ganz entgegengesetzte Anschauungen über das Papstthum. Der liberalen

1) Ward II, 80. — 2) Ward II, 82.

Partei war jene freisinnige und zugleich mit Verachtung erfüllte Behandlung der Katholiken eigen, welche in der Edinburgh Review ihr Organ besaß und im apostolischen Stuhl eine veraltete Macht erblickte. Daneben lebte in der anglikanischen Volksseele jene legendenhafte Ansicht über den „Papisten“, welcher als ein Gemisch von Niedertracht, Schlangheit und politischer Heuchelei galt. Newman's Uebertritt versetzte der liberalen Auffassung einen wichtigen Schlag, verhalf aber dem überlieferten „Papisten“ zu erneuertem Ansehen. Ein päpstisches Complot schien im Anzug — das wäre nach Whitty die Idee gewesen, welche der gewaltigen Aufregung 1850 zu Grunde gelegen¹⁾).

Wenn gleich nicht streng genommen in eine Darstellung der Schicksale des Cardinals Wiseman gehörend, dürften die 1867 in den Parlamentscommissionen gepflogenen Verhandlungen zur Abschaffung des Titelgesetzes doch zur Vervollständigung seines Bildes gehören. Ward hat derselben nicht gedacht. Es sei daher gestattet, auf das damals abgegebene Zeugniß des Erzbischofs Manning hinzuweisen, welcher sich dadurch ein neues großes Verdienst um die katholische Kirche erworben hat²⁾).

„Nach dem Sturm 1851—1854.“ Eine von den segensvollen Wirkungen des Angriffes gegen den Papst und den Cardinal gab sich kund in den Vorträgen, die Newman 1851 in Birmingham über die „gegenwärtige Lage der Katholiken“ hielt. Auch heute noch besitzt das Buch seinen Werth als Denkmal der englischen Sprache, wie als Erweis der Macht der Ironie, über welche der ebenso ernste, wie sonst maßvolle Oratorianer verfügte. Einem fremdländischen Leser kann aber heute der Inhalt der Schrift wenig zusagen, so wahrhaft kindisch sind die dem „dunkelsten England“ eigenthümlichen Vorurtheile über die katholische Kirche, zu deren Widerlegung Newman das Arsenal seiner Dialectik verwendet.

Biel ernster wurde für Newman die Behandlung des abgefallenen italienischen Dominikaners Achilli, welcher, von anglikanischem Gelde unterstützt, als Wanderprediger in Irland umherziehend, die empörendsten Beleidigungen gegen den Katholicismus

1) Ward II, 33.

2) Report from the Select Committee on Ecclesiastical Titles and Roman Catholic Relief Acts. London 1867. Manning's Aussage S. 54—69.

sich erlaubte. Auf Grund umfassenden Beweismaterials trat Wiseman in der Dublin Review gegen das unwürdige Treiben auf, zum Glück, ohne die Artikel mit seinem Namen zu unterzeichnen. Nachdem aber Newman den Apostaten in seiner fünften Vorlesung angegriffen, wurde er von der protestantischen Propaganda als Schlachtopfer ausersehen. Die Folgen sind bekannt. In erster Instanz in die enormen Proceßkosten und eine hohe Geldsumme verurtheilt, wurde Newman in zweiter Instanz mit einer nur nominellen Geldbuße belegt. Das Schlimmste aber waren die unaufhörlichen Angriffe, zu denen die Presse aus Anlaß der langwierigen Gerichtsverhandlungen sich erkühnte. Und wem ist denn zum Theil die Schuld aufzubürden, daß ein Mann, wie der Erzmönch Achilli, ein ob siegendes Urtheil gegen den großen Oxford-Führer erringen konnte? Die überraschende Antwort empfangen wir aus Newman's Brief an W. G. Ward, den Vater des Biographen, vom 26. November 1851. Wiseman muß dafür haftbar gemacht werden. Er besaß das volle Anlagematerial, welches seinen genannten Artikeln zu Grunde lag, vermochte es aber unter seinen Papieren nicht zu finden. Allen Bitten Newman's um Zustellung der Beweismomente setzte er beharrliches Stillschweigen entgegen. Erst nachträglich, nach Schluß des Beweisverfahrens, gelang es dem Cardinal, die betreffenden Papiere zu entdecken. Es war zu spät, erst in der Instanz der Berufung ließen sich dieselben in wirksamer Weise geltend machen. In der That: Wer gegen Andere Anklagen erhebt, soll sein Beweismaterial nicht allein gewissenhaft benützen, sondern auch sorgfältig aufbewahren. Inmitten seiner fast erdrückenden Amtspflichten hatte der Cardinal die Acten aus den Augen verloren. Zu seiner Ehre muß beigefügt werden, daß er Newman während der durch den Proceß verursachten geistigen Aufregung wie ein Vater Trost spendet, sodann aber durch einen warm empfundenen Aufruf um Beiträge zur Deckung der Proceßkosten einsprang¹⁾.

Newman's Verhältniß zu Cardinal Manning ist durch Purcell bis in seine tiefsten Tiefen mit einer Rücksichtslosigkeit aufgegedt worden, welche der Biograph sich hätte ersparen können, auch ohne damit die volle Wahrheit zu beeinträchtigen. Deshalb läßt sich die

1) Ward II, 89—41.

Frage nach der Stellung Newman's zu Wiseman nicht umgehen. „Das gefühlvolle und schöne Wesen beider Männer,“ schreibt Ward, „ließ ein inniges Verhältniß nicht zu Stande kommen, ungeachtet aller aufrichtigen Bewunderung für einander. Newman hat diesem Gefühl zeitlebens Ausdruck verliehen. Leider sah Wiseman sich mehrfach behindert, dem nach Birmingham übergesiedelten Dratorianer jenes Maß von Unterstützung zu schenken, welches die Verwirklichung seiner Absichten gewährleistet hätte. Wiseman's Vorstellungen in Rom gelang es, für Newman die Würde eines Titularbischofs in seiner Stellung als Rector der katholischen Universität in Dublin zu erwirken. Und doch hat Newman diese Auszeichnung nie erhalten“¹⁾). Ebenso wenig hat der Cardinal Wiseman Newman unterstützt bei der Ausführung des ihm vom zweiten englischen Provinzialconcil erteilten Auftrages der Beforgung einer neuen englischen Uebersetzung der hl. Schrift. „Seine Anregungen,“ schrieb Russell aus Maynooth, „waren gut gemeint, aber vorübergehender Natur. Er war natürlich beeinflusst von solchen, die ihm nahe standen und sein Ohr besaßen“²⁾).

Nach dem Sturme von 1850 hat der Cardinal sich vom gesellschaftlichen Leben, in welchem er durch seine umfassenden Kenntnisse, seine bezaubernde Gabe der Unterhaltung und seinen feinen Tact stets eine glänzende Rolle spielte, allmählig zurückgezogen. Aber stets war er ein in der vornehmen Welt gern beehrter Gast. So wollte der amerikanische Botschafter in London, Mr. Buchanan, vor seiner Abberufung Wiseman um jeden Preis kennen lernen. Ein beiderseitiger Freund, Sir Emerson Tennent, veranstaltete ein Gastmahl, nach welchem Wiseman eine längere Unterredung mit dem großen Staatsmanne hatte. Der Eindruck seiner Fähigkeiten blieb bei Wiseman in dem Maße haften, daß er bei Gelegenheit der Wahl eines Präsidenten der Union durch einen Brief an den Erzbischof Hughes von New-York Veranlassung wurde, daß die katholische Bevölkerung für Buchanan stimmte und so dessen Erhebung auf den Sitz des Präsidenten herbeiführte³⁾). Allmähliges Ausscheiden aus dem höhern Gesellschaftsleben bedeutete für den Cardinal aber keineswegs Pflege träger Ruhe. Jetzt sehen wir ihn als Lecturer durch England ziehen.

1) Ward II, 74. — 2) Ward II, 48. — 3) Ward II, 47.

Auf der Insel Jersey, in Bath, in Leeds, in London, zuletzt in der Royal Institution hat er Vorträge gehalten über Gegenstände aus dem Gebiete der Kunst, der Literatur, der Tagesfragen. Mit welchem Ernst er diese Ansprachen vorbereitete, mit welcher sittlichen Strenge er alle niedrigen oder auch nur scherzhaften Elemente aus diesen Versammlungen fernhielt, mit welcher Folgerichtigkeit er das eine hohe Ziel, das um ihn versammelte Publikum zu belehren und auf diese Weise die katholische Kirche in den Augen der Nation wieder zu Ehren zu bringen, im Auge behielt — das ersehen wir aus den Winken, welche er am 10. Januar 1853 dem Secretär des katholischen Instituts in Leeds vor seiner Reise dahin zukommen ließ¹⁾.

Hierorts möchten wir nicht auf Wiedergabe des Eindruckes Verzicht leisten, welchen Wiseman in seinen außerkirchlichen Vorträgen bei den Zuhörern hinterließ. Einer derselben hat Ward folgende Schilderung mitgetheilt, die wegen des Vergleiches mit Manning doppeltes Interesse besitzt. „Cardinal Wiseman's öffentliche Vorträge besaßen zwei hervorstechende Eigenschaften. Er war tief durchdrungen von seinem Gegenstande, er stand in inniger Sympathie mit seinen Zuhörern und besaß die Kunst, ihre Zuneigung zu erobern. Seine Stimme und seine Haltung waren sympathisch, seine Erscheinung von großer Wirkung, aber verschieden von dem nicht weniger eindrucksvollen Auftreten seines Nachfolgers Manning. Der letztere erschien wie ein ascetischer Apostel. Wiseman stellte den hohen Prälaten oder Fürsten der Kirche dar, und sein Vortrag, obwohl weniger geistelt als derjenige Manning's, bekundete ein schärferes Bemühen, den Geist und Geschmack der Zuhörer zu beeinflussen und sie zu überzeugen. Eine gewisse bonhomie begleitete die Würde seines Auftretens, welche bei Manning fehlte. Insbesondere glänzten seine Ansprachen durch den Reichthum dichterischer Bilder“²⁾.

Neben dieser auf das englische Volk im Großen und Ganzen berechneten Thätigkeit ließen Wiseman's Bemühungen zur Neuschöpfung der englischen Kirche. Das berühmte Breve vom 29. September 1850 hatte nur Grundlinien gezeichnet. Jetzt war es an der Zeit, Detailfragen des kirchlichen Rechts zu lösen.

1) Ward II, 51. — 2) Ward II, 54.

Für Canonisten sei die sonst wohl unbekannte Thatsache hier eingestrichen, daß der englische Weltclerus 1840 eine Bittschrift an den hl. Stuhl richtete, in welcher aus Veranlassung der Erhöhung der Zahl der apostolischen Vicare von vier auf acht über die Verzögerung in der Wiederherstellung der Hierarchie Beschwerde geführt, um Betheiligung bei der Bestellung der bislang ausschließlich vom Papste ernannten Oberhirten nachgesucht und endlich für die Zukunft um Berufung von Mitgliedern der Weltgeistlichen, mit Ausschluß der Orden, auf die bischöflichen Stühle gebeten wurde. Mit dieser etwas demokratisch und nationalistisch gefärbten Stimmung hatte Wiseman auf dem ersten englischen Provinzialconcil in Ocott 1852 zu rechnen. In Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Es genügt die allgemeine Bemerkung, daß Wiseman's Politik lautete: Verstärkung der Gewalt des Papstes und der Bischöfe. Die damals erlassenen Decrete über die Berufung der Bischöfe, die Stellung der Domcapitel und Pfarrer und die Verwaltung der Collegien sind in diesem Geiste von Wiseman abgefaßt¹⁾.

Wie bei den Provinzialbischöfen, so stand Wiseman bei einem Theil der Geistlichkeit im Geruche eines Autokraten. Die Opponenten aus der Erzdiocese Westminster waren jedenfalls Männer, die, wie Tierney und Rod, zu viel Kirchengeschichte studirt, aber zu wenig Lehren daraus geschöpft hatten, und namentlich keinen Ueberflus an canonistischen Kenntnissen besaßen, überhaupt der Weite des Blickes ermangelten. Die geistlichen Orden besaßen ebenso wenig ihre Gunst, wie die Oxford-Männer, deren Opfersinn Leo XIII. in seinem herrlichen Schreiben an Cardinal Vaughan 1896 ein so glänzendes Zeugniß ausgestellt²⁾. Nach beiden Richtungen hat Wiseman, unter dem Einflusse des hl. Stuhles handelnd, sich unnachgiebig erwiesen. Zur Verstärkung des geistlichen Lebens, wie zur Pflege der Wissenschaft hat er eine große Zahl geistlicher Orden berufen und auch dann an der Bedeutung der religiösen Genossenschaften mit der untrüglichen Macht seines katholischen Instinctes festgehalten, als vorübergehend eine Trübung seines

1) Ward II, 55.

2) Vgl. meine Abhandlung über die Bulle Apostolicae Curae im Archiv für kath. Kirchenrecht 77 (1897), 457—498.

guten Verhältnisses zu ihnen stattgefunden¹⁾. Unbekümmert um die alte Geistlichkeit, suchte er ferner die Convertiten in einflußreiche Stellen zu bringen. Den Eifer dieser Männer zu verdächtigen, welche die Ideale Wiseman's verwirklichen halfen und Schulter an Schulter zu ihm standen, während es Angriffe auf ihn regnete, mochte ein Leichtes sein, aber schwer war es, ihren Eifer nachzuahmen oder gar zu übertreffen. Zur Widerlegung dieser Angriffe und Erledigung vieler Diöcesanfragen nahm Cardinal Wiseman 1853 einen mehrmonatlichen Aufenthalt in Rom, wo er sich körperlich und geistig außerordentlich kräftigte und wo außerdem seine berühmte „Fabiola“ begonnen wurde. Pius IX. hat damals die Kirchenpolitik Wiseman's vollkommen gebilligt²⁾.

Nach England 1854 zurückgekehrt und mitten in der Ausföhrung der Fabiola begriffen, wurde Cardinal Wiseman aus der idealen Welt der Katafomben und des Urchristenthums in die rauheste Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts geschleudert. Wer zur bischöflichen Würde emporsteigt, mag zuweilen an das Wort des Psalmisten sich erinnern: „Sünder haben auf meinem Rücken geschmiedet“³⁾. Die Bedeutung dieser Worte hat der Priester Woyle den Cardinal verkostet lassen, nachdem Wiseman denselben wegen Kettenz gegen durchaus berechtigte Reformen im Pfarrbezirk Islington (Nord-London) seiner Stelle enthoben, zugleich aber ausreichend für seinen Lebensunterhalt gesorgt hatte. Jetzt griff Woyle im Ami de la religion die ganze Verwaltung Wiseman's in einer Weise an, welche den Cardinal zu einer sehr bedeutenden Widerlegung im Univers bewog. Ein einziges Wort war es, das ihn vor die englischen Gerichte brachte. Die Entlassung Woyle's aus einem Orden hatte er mit renvoyé bezeichnet, während der französische Uebersetzer den Ausdruck mit expulsé wiedergab, was dann im Londoner Tablet als expelled erschien. Durch Woyle wegen Verleumdung vor Gericht gefordert, wurde Wiseman in erster Instanz freigesprochen, in der Berufung dagegen mit zwanzigtausend Mark (1000 £) bestraft, während Woyle vor der dritten Berufung Einsitzen nahm und sich mit einem Vergleich zufrieden gab. Die

1) Ward II, 115—123 steht Wiseman's berühmter Brief an P. Faber über die Orden.

2) Ward II, 54—81. — 3) Ps. 128, 8.

unerhörten Angriffe der Presse auf den Cardinal während der Verhandlungen gingen ihm außerordentlich nahe. In seinen letzten Wirkungen schlug der Proceß aber zu seinen Gunsten um. Wie ein Mann scharten sich die Katholiken um ihn und die gallikanisch gesinnte Partei, welche Boyle auf ihren Schultern getragen, zerstörte alle Sympathien, die noch für die Gegner der Hierarchie hie und da vorhanden waren¹⁾.

Inmitten dieser fortgesetzten bitteren Angriffe hat Wiseman sich die Schwungkraft des Geistes derart erhalten, daß er seine „Fabiola oder die Kirche der Katacomben“ gegen Ende 1854 fertig stellen konnte. Das Werk ist zu bekannt, als daß wir uns mit der gelungenen Analyse desselben durch Ward hier noch zu befassen brauchen. In höherem Grade interessieren uns hier ungedruckte Aeußerungen von Zeitgenossen über diese Arbeit. Gleich nach beendeter Lectüre schrieb Newman aus Dublin 28. Januar 1855 an den Cardinal, „um zu danken für die Belehrung und das Interesse, welche meine Lectüre begleitet haben. Unmöglich kann ich mir vorstellen, daß irgend ein Leser nicht mehr oder weniger in die hier behandelten Zeiten sich versetzt und zu jenen hier auftretenden Personen sich nicht hingezogen fühlen sollte, welche ihnen ihren Stempel aufgeprägt haben“²⁾. Was Wiseman zu besonderer Freude gereichte, war der Umstand, daß die Schrift in den hohen römischen Kreisen eine besonders günstige Aufnahme gefunden. „Es würde Ihnen zum Vergnügen gereichen,“ schrieb er seinem Freunde, dem Domherrn Walker, „wollte ich Ihnen auch nur zur Hälfte die Nachrichten mittheilen, welche vom Festlande über Fabiola mir zukommen. Die Lectüre derselben seitens des Königs von Preußen erinnert an die Erzählung der Bibel über Assuerus“³⁾. Während einer schlaflosen Nacht ließ er sich die Schrift bringen und las sie in einem Zuge durch. Das hat er dem Erzbischof von Köln erzählt . . . Ein deutscher Benedictinerabt sandte mir zum Zeichen der Anerkennung einen goldenen Ring. Am auffallendsten aber klingt, was aus Rom zu mir bringt. Gleich nach Auftauchen des Gerüchtes, ich hätte einen Roman verfaßt, entstand eine tiefgehende Erregung unter meinen Brüdern im Cardinalat. Jetzt empfangen ich, angefangen vom Papst, lediglich Dank und Aner-

1) Ward II, 93. — 2) Ward II, 99. — 3) Eßher 6, 1.

kennung. Große Plakate kündigen die Schrift in Rom an. Das ist in meinen Augen ein vollkommener Umsturz, ein großer Triumph des ‚Zeitgeistes‘ oder des ‚Fortschrittes‘ über Formen und Etiquetten“¹⁾. In weiteren Briefen an Wiseman schildern zwei der angesehensten Buchhändler im katholischen Deutschland, Benjamin Herder in Freiburg und Joseph Bachem in Köln, die seltene Bedeutung und den erstaunlich günstigen Vertrieb der *Fabiola*²⁾.

Auf dem Stift Neuburg bei Heidelberg, jenem Sitz katholischer Wissenschaft und Frömmigkeit, jenem ächten Musenhof deutscher und christlicher Kunst, regte Frau Rath Schlosser im October 1855 den Gedanken einer Dankadresse für *Fabiola* an. Sie wurde entworfen von Apollonia Rio, der Gemahlin des Geschichtsschreibers der christlichen Kunst, und unterzeichnet von einer Reihe katholischer Celebritäten, welche dort zum Besuche weilten: Bischof von Rotteler, Friedrich Overbeck, Professor Hergenröther, Professor Denzinger und Rio³⁾. Eine willkommene Ergänzung zu Ward bietet ein Brief von Frau Rath Schlosser an Steinle. Stift Neuburg, 27. November 1855: „Vor einigen Tagen habe ich eine äußerst liebenswürdige Antwort des Cardinals Wiseman auf unsere Adresse erhalten; ich behalte mir vor, sie Ihnen zu zeigen. Ich glaube wirklich, daß die Adresse die gewünschte Wirkung hervorgebracht hat und wir hoffen dürfen, von seiner Meisterhand auch die drei anderen Werke zu erhalten, deren er in der Vorrede zur ‚*Fabiola*‘ erwähnt“⁴⁾. Das nämliche Jahr 1855 war für Wiseman der Abschluß des ersten Lustrum in seiner Wirksamkeit als Metropolit. Deshalb nahm er bald nach der Rückkehr aus Rom, wo er im Dezember 1854 der Definition der unbefleckten Empfängniß beigewohnt, in einer Predigt zu Wolverhampton am 1. Mai 1855 Veranlassung zu einem hochinteressanten zurückschauenden Blick auf die Entwicklung des Katholicismus vom Anfange des laufenden Jahrhunderts bis zu jenem Tage⁵⁾.

Ward läßt uns im Kapitel 22 „Diöcesan-Angelegenheiten und österreichisches Concordat“ einen Blick in Wiseman's Stellung zu

1) Ward II, 101. — 2) Ward II, 102. — 3) Ward II, 105.

4) Alphonse von Steinle, Eduard von Steinle's Briefwechsel mit seinen Freunden. Freiburg 1897. I, 464.

5) Ward II, 110.

den geistlichen Orden thun. Sein berühmter Brief an seinen innigen Freund, P. Faber, den Obern des Sondoner Dratoriums vom hl. Philipp Neri, ist von Purcell in dessen Manning-Biographie vollständig mitgetheilt, von Ward wörtlich abgedruckt¹⁾ und im Ratholik von mir seiner Zeit gewürdigt worden²⁾. Der Brief gipfelt in der Klage, daß die geistlichen Orden Wiseman's Bitte um ausgiebige Betheiligung am Missionswerke abgelehnt und er sich gezwungen sehe, eine neue, ihm stets für Missionszwecke zur Verfügung stehende Genossenschaft in's Leben zu rufen. Manning war es, welchen er mit der Ausführung dieses Planes betraute und damit den Grund zu dessen nachmaliger Größe legte. Unter allen Ordensgenossenschaften haben die Dratorianer den Wünschen des Cardinals am bereitwilligsten und ausgiebigsten entsprochen, indem sie in Rom sogar ihre Statuten abändern ließen. Zwischen ihnen und Wiseman bestand ein besonders inniges Verhältniß, dem Wiseman in seiner herrlichen Lobrede auf St. Philippus Neri, welche er Faber und Newman gemeinsam widmete, einen tief empfundenen Ausdruck verliehen hat. Zwei Sätze werden entwickelt: Der Hauptunterschied zwischen den Werken eines Heiligen und denen eines gewöhnlichen Christen liegt nicht in der Natur, sondern in der intensiven Kraft ihrer Werke. Zweitens: Das Tageswerk der Dratorianer in London ist dem des Heiligen der Chiesa nuova in Rom zum Verwechseln ähnlich³⁾.

Während des Cardinals Bewunderung für Kaiser Napoleon, von welchem ein Dankschreiben für ein Lebeum bei der Geburt des kaiserlichen Prinzen mitgetheilt wird⁴⁾, uns heute sonderbar anmuthet, folgen wir mit lebendigem Interesse Ward's Ausführungen über Wiseman's Rundgebungen über das österreichische Concordat. Veranlaßt waren diese vier Vorträge, welche er an den vier Sonntagen des Advent 1855 in seiner Domkirche in London gehalten, zunächst durch die entstellenden Angriffe der englischen Presse auf das Concordat. Verständnißvoll hebt Ward auch einige persönliche Beziehungen Wiseman's zu Oesterreich hervor. In Rom war er Zeuge der allmählig sich vollziehenden Annäherung Oesterreichs an den hl. Stuhl nach der dunkeln Periode

1) Ward II, 115—128. — 2) Ratholik 1896 I, 488.

3) Ward II, 128. — 4) Ward II, 189.

des Josephinismus gewesen. Die zeitweilige politische Entfremdung Oesterreichs von Pius IX. vermochte ihn, wie bereits mitgetheilt, zur Abfassung jener Denkschrift, in welcher er 1847 Englands Hilfe für den bedrohten Papst anrief. Fürst Metternich, vor der Revolution nach London geflohen, hatte nicht wenige Unterredungen mit Wiseman über die Lage der Kirche im alten Kaiserstaate. Der sympathische Empfang bei Kaiser Franz Joseph in Wien im November 1850 und der Abschluß des Concordats durch seinen Freund, Nuntius Viale-Brelà, mußten sein Interesse an diesem für Kirche und Staat so bedeutenden Vertrage noch unendlich erhöhen. Kaiser Franz Joseph, wie Pius IX. haben diese Vorlesungen mit Lobsprüchen überhäuft¹⁾.

Zu lebhaftem Danke sind wir Ward verbunden für das anmutigende Interieur-Bild in jenem Kapitel, welches die Ueberschrift trägt: „Einige persönliche Charakterzüge des Cardinals Wiseman.“ Es stellt sich uns dar als das Ergebnis mühevoller Nachforschungen in den weitesten Kreisen, welche je mit dem Cardinal in Verbindung getreten, und legt Zeugniß ab für das starke Interesse, welches man an dieser scharf markirten Persönlichkeit heute, wo mehr denn dreißig Jahre nach ihrem Heimgange vorübergerauscht, unter ganz veränderten Verhältnissen noch dankbar nimmt. Der Grundzug in Wiseman's Wesen lag in der unzerstörbaren Einheit seiner Weltanschauung. Ein Mann wie aus einem Guß, ein katholischer Gelehrter im hervorragenden Sinne des Wortes, hat er bei all seinen Handlungen den letzten Zweck, dem alle Creatur zu dienen hat, nie aus den Augen verloren: Ehre Gottes, Verherrlichung des Gottmenschen und seiner Kirche. Sein inniger Freund und langjähriger Generalvicar Whitty hat sich mit großem Verständniß hierüber verbreitet. „Wiseman's Einfluß,“ bemerkt er, „lag nicht so sehr in seinen Talenten und Kenntnissen, wie bedeutend diese auch immer waren, sondern vielmehr in der Thatsache, daß er in seiner Geschmacksrichtung, seiner Politik, seinem Wirken, seinen Schriften ein getreuer Vertreter der katholischen Kirche war, nicht nach der ethischen Seite, wie die Heiligen, sondern in derjenigen Art, wie ein nationaler Dichter das ganze Wesen eines Volkes in seinen poetischen Leistungen darstellt“²⁾.

1) Ward II, 147. — 2) Ward II, 151.

In erster Linie kommt in Betracht der Einfluß, den er auf seine Glaubensgenossen entfaltete. Jenem kleinen Häuflein von englischen Katholiken, welches er 1835 vorfand, hauchte er Selbstbewußtsein ein und pflanzte längst vergessene Ideale vor ihm auf: das Ordensleben, die Ceremonien der Kirche, acht kirchliche Andachten und christliche Kunst. Was die Beziehungen der Kirche zur Welt betrifft, so liegt ihr ob, die großen sittlichen Ideale des Evangeliums zu verkündigen, die nur in ihr gefunden werden, weil nur in ihr die ächten Grundsätze der Moral sich erhalten haben. Andererseits sollen nach ihm die Katholiken von der nichtkatholischen Welt lernen und deren Errungenschaften in Wissenschaft, Kunst und Cultur in den Dienst Christi stellen¹⁾. In welcher günstiger Beleuchtung Wiseman bei namhaftesten Vertretern der englischen Literatur erscheint, beweist Ward durch die Wahl passender Stellen aus den Werken von Männern, wie Lecky, dem Geschichtschreiber, und Browning, dem Verfasser »Bishop Blougram's Apology«.

In seinem öffentlichen Auftreten die verkörperte Cardinalitia dignitas, bei der Vollziehung der heiligen Functionen ein vollendeter Rubricist, erschien der Cardinal seiner engern Umgebung in der Einfalt und Unbefangenheit eines unschuldigen Kindes. Von kindlicher Unschuld erfüllt, war es ihm Bedürfnis, im Kreise von Kindern sich zu bewegen und ihnen eine Freude zu bereiten. Seinen Bestrebungen, die Erholungsstunden der Kinder zu heiligen oder in eine höhere natürliche Sphäre zu erheben, verdanken wir nicht wenige geistliche Schauspiele, deren Anziehungskraft heute ungeschwächt fortlebt. Ward erzählt ein Beispiel von der fast unglaublichen Macht, mit welcher der Cardinal einmal ein verderbtes und Verderben aushauchendes Kinderherz zu einer das ganze Leben hindurch anhaltenden Besserung in wenigen Minuten zurückrief. Aus diesem Naturell erklärt sich auch seine Ob Sorge um die Kinder der Armen. Und wenn auch das katholische Elementarschulsystem unter ihm weit hinter Manning's Leistungen auf diesem Gebiete zurückstand, so hat doch Wiseman das Fundament gelegt, auf welchem sein Nachfolger weiterbaute.

Ein hervorragender Charakterzug des Cardinals lag darin, daß er kein Geschäftsmann (business-man) war. Das Näher-

1) Ward II, 188.

werk der äußern Routine war ihm zuwider. Ein Mann der Ideale und kühner, weitreichender Pläne, besaß er in hohem Grade die Kraft, anregend zu wirken, während die Gabe der Ausführung und der Behandlung des Details ihm nicht selten fehlte. Regeln für neue geistliche Genossenschaften entwerfen, den Plan für die Wiederherstellung der bischöflichen Hierarchie zeichnen, den Wogen der Volksbewegung wie ein zweiter Moses gebieten, waren Aufgaben, deren Lösung ihm in der aufgeregtesten Zeit seines Lebens gelang. Wo sein Herz sich schwellte und seine Einbildungskraft angefeuert wurde, war der Cardinal unvergleichlich. „Aber die genaue Abgrenzung der Rechte der Bischöfe, was lästige Untersuchungen und langwierige Verhandlungen mit Amtsbrüdern, die manchmal tieferer Einsicht ermangelten, zur Voraussetzung hatte, die Umschreibung der Befugnisse der Rectoren der Collegien und der Domcapitel ließen den Cardinal in seiner Schwäche erscheinen. Widerwärtige Reibungen, Arbeiten ohne sofortige Ergebnisse in der Verwirklichung eines Ideals, persönliche Streitigkeiten — quälten ihn zu Tode“¹⁾. Befand Wiseman sich mitten in großen literarischen Arbeiten zu Predigten, außerkirchlichen Vorträgen, Artikeln für die Dublin Review, dann empfing er seinen Generalvicar Whitty mit dem humorvollen Worte: »Dr. Whitty to-day no business!« Aber, folgt Whitty zur Steuer der Wahrheit bei, „sobald der Cardinal lebhaft erregt war, dann faßte er auch äußere Geschäfte mit ausnehmend großer Schärfe auf und war sein Urtheil ausgezeichnet. Als Jurist besaß er ausgebreitete Kenntnisse“²⁾.

Das Verhältniß des Cardinals zu seinen Priestern war das eines Vaters zu seinen Kindern. Die gallikanische und einseitig nationale Richtung in der Londoner Geistlichkeit hat er glücklich niedergehalten, die Verbindung mit dem hl. Stuhl gefördert. Sympathie und Unterstützung erfuhren alle, die Unternehmungsgest, Eifer, Talent bekundeten, den Saumseligen stand er fern. Besonders innig gestaltete sich sein Verhältniß zu seinem „gestrengen Ceremoniar“, dem heutigen Weihbischof Patterson von London. Eine Reihe von lateinischen, italienischen und französischen Gedichten, in denen er Vorkommnisse des äußeren Lebens, der Natur oder Begebenheiten in seiner Amtsführung, oder für ihn oder befreundete

1) Ward II, 160. — 2) Ward II, 161.

Reise bedeutende Thatfachen der Vergangenheit in gebundener Rede behandelte, bezeugen, wie das komische und das ernste Element glücklich in ihm sich paarten¹⁾.

In der Mitte der fünfziger Jahre hat sich im Schooße des englischen Katholicismus eine Thatfache vollzogen, welche Ward mit ähnlichen Erscheinungen in Deutschland und Frankreich in ursächlichen Zusammenhang bringt und die auch in dem ursprünglichen Programm des Cardinals Wiseman eine Aenderung herbeiführte. In der von dem Convertiten Simpson geleiteten Zeitschrift „Rambler“ wurden Grundsätze vertheidigt, für welche nachmals die fortgeschrittene Münchener Schule unter Döllinger im Gebiete der Kirchengeschichte, unter Frohschammer in dem der Philosophie eingetreten ist. Hand in Hand damit ging eine hochmüthige Verachtung der alten englischen Katholiken, die als helle Barbaren, zu denen die moderne Wissenschaft noch nicht vorgebracht, dargestellt wurden. Die katholische Erhebung in den dreißiger und vierziger Jahren, so führt Ward aus, erschien als eine Verbindung von gemäßigtem Liberalismus und Ultramontanismus. Innige Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl wünschte man mit der Verwerthung der acht wissenschaftlichen Untersuchungen auf allen Gebieten menschlichen Geisteslebens zu paaren. Diesem Programm huldigten De la Mennais, Montalembert und sein Freundeskreis, ferner die katholische Schule in München und, unter dem Einflusse der letzteren stehend, auch Wiseman. „In reichem Maße hat Wiseman diesen Geist eingesogen bei seinen Freunden in München und Paris. Sein Bemühen gipfelte darin, den geistigen Aufschwung und die Treue gegen den hl. Stuhl, die er bei seinen deutschen Freunden vorfand, wie auch die Frömmigkeit der französischen Nachbarn nach England zu verpflanzen. Bis zum Ende seines Lebens hat er an dieser erhebenden Hoffnung festgehalten, welche wesentlich dahin ging, die Kirche werde zu neuem Leben erweckt durch Verührung mit der modernen Cultur und durch jene Frömmigkeit, welche den mannigfachen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts die rechte Weihe verleihen werde“²⁾.

Im Laufe der Zeit aber trennten sich die genannten beiden Geistesströmungen, welche lange einen Bund gefeiert hatten. De la

1) Ward II, 166. — 2) Ward II, 209.

Mennais verfiel in der Philosophie unter die Herrschaft des *Sens commun*. In Frankreich schlug das Univers Bege ein, welche nicht bloß von Dupanloup und seinen Freunden beanstandet wurden, sondern auch das Mißfallen so mildgesinnter Männer, wie des nachmaligen Erzbischofs Mgr. Guibert¹⁾, erregten, der wie kaum ein anderer Bischof ebenso unter Pius IX., wie unter Leo XIII. das Vertrauen des hl. Stuhles besaß. Die Schroffheit, mit welcher sich die Trennung der genannten Geistesrichtungen in München vollzog, ist uns allen bekannt und wird treffend von Ward mit den Worten geschildert: „Die deutschen Denker, bei denen zuerst der Zauber der Kirchengeschichte und die Werthschätzung des Genius der Kirche die leitenden Motive bildeten, wie wir in Möhler's Symbolik sehen, wurden im Laufe der Zeit Specialforscher. Weil sie aufhörten, die Ergebnisse bloßer Specialforschung durch allgemeine Schlüsse, für welche die Wahrheit des Katholicismus eine Vermuthung enthält, auszugleichen, schritten sie von der christlichen Wahrheit weiter fort zum freien Denken. Jene heilsame Einschränkung der Mißgriffe der Specialisten, welche auf rein natürlichen Gebieten durch die Erfahrung der Welt gegeben, kommt in der Theologie vielleicht von einer genauen Kenntniß der Kirche in ihren sämtlichen Beziehungen und Phasen in der Vergangenheit. Der Mangel dieser Einschränkung führt zu enormer Ueberschätzung der Bedeutung von Einzelentdeckungen in Geschichte und Philosophie“²⁾).

Hier setzten jüngere Gelehrte in England ein, unter welchen Sir John Acton³⁾ und Simpson besonders hervorragen. Nachdem bei Dollinger der Liberalismus sich von seiner Anhänglichkeit an Rom losgesagt, stellten die genannten Männer mit ihren Freunden als Programm auf: Freiheit der Wissenschaft, und zwar im Interesse der Wahrheit, komme aus unseren Untersuchungen, was wolle. Auch Cardinal Wiseman befürwortete die Freiheit der Wissenschaft, auch er wurde Mitarbeiter am Rambler. Indes bald

1) Ueber Cardinal-Erzbischof Guibert von Paris vgl. mein Lebensbild desselben im Katholik 1896. II, 481—491.

2) Ward II, 211.

3) Lord Acton ist heute Professor der Geschichte an der Universität Cambridge.

mußte er Zeuge werden, daß der Rambler unter Freiheit der Wissenschaft von unberechtigtem Zwange nichts anderes verstand, als Freiheit von dem orientirenden Leuchtturm der christlichen Offenbarung und Verachtung der Lehrautorität der Bischöfe. Wiseman's Werk schien dem Untergange geweiht. Man lese einmal die von Hohn und Mitleid gemischte Sprache, deren Simpson sich mit Bezug auf die alten, geborenen Katholiken und ihre vorgebliche Unbedeutendheit bediente. Die Anklage auf geistige Inferiorität ist schon damals von Männern erhoben worden, die des Vertrauens der Bischöfe verlustig gegangen waren. Mit der vollen Macht seines Ansehens und dem Gewichte seiner Wissenschaft ist Wiseman damals in der Dublin Review Bestrebungen solcher Art entgegengetreten. Simpson legte die Redaction nieder, welche Newman für einige Monate übernahm. Der Rambler ist dann eingegangen¹⁾.

Eine andere Angelegenheit, welche damals die englischen Katholiken vielfach beschäftigte, war eine neue Bewegung auf dem Gebiete der kirchlichen Andachten, welche durch den als ascetischer Schriftsteller berühmten Convertiten und Oratorianer Faber eingeleitet wurde. In höchst anziehender Darstellung schildert Ward die Ursprünge dieser Geistesrichtung, welche in Italien und Frankreich lagen und im letzteren Lande mit dem Einfluß des in der Philosophie bei der Lehre vom Ursprung der Ideen, in der Theologie bei Behandlung der Quellen der Offenbarung und der Motive der Glaubwürdigkeit des Christenthums zur Erörterung gelangenden Systems des Traditionalismus in engster Beziehung stehen. Die Verbindung, welche sich zwischen dem von abstoßender Wundersucht erfüllten Abbé Gaume und dem in der Politik den schroffsten Ansichten huldigenden Publicisten Louis Veuillot in den fünfziger Jahren vollzog, drohte Wiseman's Werk, gemäß welchem alle Culturgebiete der Kirche dienen sollten, in Frage zu stellen²⁾. Treffend bemerkt Ward: „Was die Weltmenschen Liebe zur Wahrheit nannten, bezeichnete diese Classe von Denkern als Mangel an Glauben“³⁾. Auch Faber und seine Freunde wurden „von der Devotions-Bewegung der neuen ultramontanen Schule“ berührt, gingen aber nicht darin unter. Für sie wurde dieselbe nur ein Mittel, „die schlummernde Frömmigkeit der Engländer zu wecken. In dieser

1) Ward II, 280. — 2) Ward II, 215. — 3) Ward II, 214.

Beziehung wurden ihre Bemühungen im Laufe der Zeit von außerordentlichem Erfolge gekrönt¹⁾.

Einen Ausdruck empfing diese Devotions-Bewegung in England in den von Faber und Newman besorgten Darstellungen der Leben der Heiligen, welche nach zwei Seiten starke Gegner fanden. Die alten englischen Katholiken, in deren Devotionen Ward die zurückhaltende Frömmigkeit, welche das Colleg von Ushaw bis zur Stunde vertritt, und die mehr ultramontane, aber noch immer von englischer Vorsicht und Nüchternheit begleitete Frömmigkeit der Bischöfe Milner und Mathorne unterscheidet, nahmen die neuen Devotionschriften mit wenig verhaltener Abneigung auf. Mathorne warnte zu Vorsicht und Mäßigung²⁾. Newman fand darin eine Mißbilligung des Episcopats und befahl Faber, von der Fortsetzung der Heiligenleben Abstand zu nehmen. Wiseman dagegen billigte das Unternehmen und stellte durch seine Vermittlung den Frieden der habenden Brüder wieder her, indem er die öffentliche Zurücknahme eines Artikels erreichte, welcher über das neue Unternehmen in bitterer und beleidigender Weise den Stab gebrochen hatte³⁾.

Nur mit einer Art von Widerstreben berühre ich die beiden Kapitel „Entfremdungen“ und „der Streit in Rom“. Es handelt sich um einen Abschnitt im Leben des Cardinals, welcher uns zeigt, daß auch große Männer stets Menschen bleiben und, wie Pius VII. dem Capitularvicar der Diocese Münster, Clemens August von Droste-Bischoff, 1813 bemerkte, manchmal „der gemeinsamen Schwäche verfallen, von welcher wir alle umgeben sind“⁴⁾. Nichtsdestoweniger muß kurz darauf eingegangen werden, weil diese beiden Kapitel sammt ihren Anhängen im Nachtrag die Leichtfertigkeit, Lieblosigkeit und das höhnenende Unrecht in's vollste Licht stellen, welches E. S. Purcell am hochseligen Cardinal Manning zu verüben sich erlaubt hat. Die innere Macht der Gründe, welche Manning zur Seite stehen, wird verstärkt durch die souveräne

1) Ward II, 217. — 2) Ward, II, 222—224.

3) Ward II, 222.

4) S. J. Rappen, Clemens August, Erzbischof von Köln. Münster i. W. 1897. S. 71: Intelleximus, te communi, qua circumdati sumus, ut Pauli verbis tecum loquamur, infirmitati succubuisse.

Würde, mit welcher Ward das traurige Gebahren des Biographen Manning's in ärztliche Behandlung nimmt.

Zwei Ideale erfüllten Wiseman's Seele in den fünfziger Jahren. Zur Erleichterung in der Verwaltung seines Sprengels, zur Ermöglichung literarischer Arbeiten und umfassender Repräsentation seiner hohen Stellung im Interesse des gesammten englischen Katholicismus wünschte Wiseman einen Coadjutor. Die schon berührte Absage der Orden zur Theilnahme am Pfarr-Missionswerk ließ ihn die Stiftung einer Congregation wünschen, deren Mitglieder, wenngleich nach eigener Regel lebend, dennoch zugleich stets zur Verfügung des Cardinals ständen zur Abhaltung von Missionen und Conferenzen. Der Jugendfreund Wiseman's, Msgr. Errington, Bischof von Plymouth, wurde zum Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge vom Cardinal förmlich mit Gewalt herangezogen, Manning empfing den Befehl zur Stiftung der Oblaten vom hl. Karl Borromäus — zwei Männer von umfassender Bildung, selbstlosem Eifer, unbeugsamer Willenskraft, aber mit auseinandergehender Charakterrichtung. Kaum hatte Errington sein Amt in London angetreten, als er nicht in Unterordnung unter den Cardinal, sondern nach eigenen Recepten arbeitete. Der Conflict war da. Andererseits fand die von Manning gestiftete Congregation nicht den von Wiseman erhofften Anklang, namentlich beanstandeten das Domcapitel und die Seelsorger die Uebernahme der Leitung des St. Edmund-Collegs durch die neue Genossenschaft. Auch diese Sache gelangte nach Rom, wo in der Propaganda auf Grund der von Wiseman in Rom selbst abgefaßten Denkschrift und der Eingaben seiner Gegner verhandelt wurde. Unter den letzteren stand in erster Linie der eigene Coadjutor, der so weit aus seiner Rolle fiel, daß er das Domcapitel gegen Wiseman mit seinen kirchenrechtlichen Kenntnissen unterstützte.

Msgr. Errington's Stärke lag in seiner Vertrautheit mit dem canonischen Recht. Nicht als ob er den Geist des kirchlichen Rechtsbuches erfaßt hätte, der lag unglücklicher Weise um Sonnenfernen von ihm ab. Aber am Buchstaben der Geseze klebte er mit einer Hartnäckigkeit, die an Wahnsinn grenzte. Zur Erhärtung dieses Urtheils sei darauf hingewiesen, daß die Londoner Geistlichkeit eines Tages ihm Vorstellungen darüber machte, daß die Befolgung einer von ihm ergangenen Verordnung das Hinscheiden

vieler Kranken in Spitälern ohne den Trost der heiligen Religion zur Folge haben müßte. „Wenn sie,“ so lautete die Antwort, „die Sacramente nach dem canonischen Rechte verlieren, dann ist das canonische Recht, nicht aber bin ich zu tabeln“¹⁾. Der keltische Mutterwitz hat sich damals der haarsträubenden Einseitigkeit dieses Canonisten bemächtigt. „Monsignor Errington,“ bemerkte ihm eines Tages Mutter Mary Hallahan, die gottbegnadete Stifterin der englischen Dominikanerinnen, „Sie wurden aus einem Felsen gehauen, eine Mutter, daß bin ich überzeugt, haben Sie nie gehabt“²⁾. Ein Vergehen oder Verbrechen im Sinne des kirchlichen Rechts ließ sich ihm nicht nachweisen. Aber sein von äußerster Rücksichtslosigkeit getragenes Benehmen gegen seinen rechtmäßigen Obern, Cardinal Wiseman, machte sein Verbleiben in London unmöglich. Die wiederholten, aber regelmäßig vergeblichen Bitten Pius IX. an Errington um freiwillige Niederlegung der Coadjutorie hatten zur Folge, daß der Papst den starrsinnigen Prälaten aus seinem Amte entließ.

Als Vertreter des Cardinals in Rom war in dieser bitteren Angelegenheit thätig Mgr. Patterson, heute Weihbischof des Cardinal-Erzbischofs Vaughan. Die Darstellung seiner eigenen Thätigkeit, wie derjenigen Manning's in Rom hat Ward dem Lesere einverleibt³⁾. Daraus erhellt, daß Manning lediglich die Stellung seiner Congregation vertheidigte, während er der Frage der Coadjutorie, in gewissenhafter Befolgung der Aufträge des Cardinals Wiseman⁴⁾, sich keinen Augenblick zugewendet hat. Das elf Druckseiten umfassende Schreiben Wiseman's an Cardinal Barnabò, datirt Rom 22. Februar 1860, ist ein fortgesetztes Loblied auf Manning's Thätigkeit in England, und stellt seine Ankunft in Rom in Aussicht, wo er seine Congregation vertheidigen werde⁵⁾. Und von welcher herrlichen Gesinnungen Manning gegen Errington durchdrungen, das enthüllt uns sein Brief an den Cardinal aus der nämlichen Zeit⁶⁾. Es sind nur sechs Punkte, welche Ward aus Purcell's Darstellung des Errington-Falles hervorhebt, um deren „Genauigkeit“ in Betreff Manning's dem Urtheil der Leser zu

1) Ward II, 259. — 2) Ward II, 259.

3) Ward II, 280—288. — 4) Ward II, 354.

5) Ward II, 354—365. — 6) Ward II, 351—353.

übergeben. Im katholischen England ist das Urtheil gefällt worden. Schlicht und einfach lautet es: Dem hochseligen Cardinal Manning hat Purcell schweres Unrecht zugefügt.

Für die übrigen Kapitel, welche Wiseman's Reise durch Irland 1858, seine Stellung zur Frage der Erhaltung des Kirchenstaates, in welcher er mit der ganzen Macht seines Ansehens zu Pius IX. stand, seine körperlichen Leiden und seinen Ausgang behandeln, wünschen wir, den Leser auf das Buch selbst zu verweisen. In einem geistvollen Epilog verbreitet sich Ward über „die exklusive Kirche und den Zeitgeist“. Die Exklusivität der Kirche ist es, welche sie zur Hüterin der übernatürlichen Wahrheit erhebt und das Eindringen des Zeitgeistes abwehrt. Hoffen wir, daß das geistvolle Buch Ward's bald einen kenntnißreichen und gewandten Uebersetzer finden wird.

XXVI.

Dionysius der Areopagita.

Eine Ehrenrettung von Dr. Jos. Ritzsch, Domdechant in Würzburg.

(Fortsetzung.)

II.

Gehen wir zu einem andern Grunde über, der Veranlassung gegeben hat, Dionysius der Fälschung zu beschuldigen. Man behauptet nämlich, er gebe sich für einen Schüler des Westapostels aus und wolle als ein solcher angesehen werden; denn er citire diesen Apostel viel öfter, als irgend einen andern heiligen Schriftsteller und bezeichne denselben in mehreren Stellen wiederholt als seinen Lehrer.

Diese Anklage dürfte in dem, was wir über die apostolischen Namen bemerkt haben, bereits abgewiesen sein; gleichwohl wollen wir ihr, da sie eine Hauptinstanz der Gegner bildet, noch eine eigene Untersuchung widmen.

Bemerken wir vorerst, daß der erste Satz einen Trugschluß in sich schließt; denn es mag Dionysius noch so oft den Völker-

apostel citiren, so folgt daraus keineswegs, daß er damit insinuiren wollte, er habe denselben gehört und sei sein unmittelbarer Schüler gewesen. Die oftmalige Berufung auf Paulus erklärt sich ganz einfach aus der Wichtigkeit der Schriften desselben für eine tiefere, speculative Erfassung der christlichen Dogmen, insbesondere für die mystische Theologie. Unser Dionysius ist aber, wie bekannt, durch und durch Mystiker, der seine ganze mystische Theologie auf Paulus und seine Schriften gründet. Diese dienen ihm zum Fundamente und bieten ihm den Inhalt dazu.

Auf Paulus und seine Lehre von den neun Chören der himmlischen Geister¹⁾ basiert Dionysius die Einteilung seiner gesamten mystischen Theologie, der gemäß die himmlische Hierarchie neun Chöre der seligen Geister in drei Ordnungen oder Hierarchien umfaßt, von denen die oberste Hierarchie die Seraphim, Cherubim und Thronen, die mittlere die Herrschaften, Kräfte und Gewalten und die unterste die Mächte, Erzengel und Engel in sich begreift.

Von dieser himmlischen Hierarchie ist dann die kirchliche Hierarchie das Abbild und umfaßt daher ebenfalls neun Stufen in drei Ordnungen.

Die erste Ordnung bilden die Myslerien, d. i. die Taufe, Eucharistie und Ordination; die zweite machen aus die geweihten Verwalter und Ausspender dieser Myslerien: der Hierarch (Bischof), der Hiereus (Priester) und die Liturgen (der Diacon und die übrigen geweihten Kirchenbediener). Die dritte Ordnung setzt sich aus denjenigen zusammen, welche durch die eben genannten hierarchischen Organe in das göttliche Gnadenleben eingeweiht werden, nämlich: die Katechumenen, die sich auf dem Wege der Reinigung befinden, das christliche Volk oder die Gläubigen, die auf dem Wege der Erleuchtung Wandelnden, und die Therapeuten, die Mönche und Einsiedler, die nach der vollkommenen Einigung mit Gott Strebenden.

Was nun die Stellen anbelangt, in denen Dionysius den Apostel als seinen unmittelbaren Lehrmeister bezeichnen soll, so ließ man sich zu dieser Meinung durch die Ausdrücke „unser heiliger Lehrer“, „unser berühmter Führer“ und ähnliche irre führen. In Wirklichkeit ist mit diesen Bezeichnungen keineswegs immer der

1) 1 Theff. 4, 15; Ephes. 1, 20 ff.; Col. 1, 16.

Weltapostel gemeint, sondern in der Regel des Dionysius eigentlicher Lehrmeister Hierotheus, der von unserem Mystiker mit denselben Epitheten „der heilige“, „göttliche“, „göttlichste“, „berühmte Lehrer“ geehrt wird.

Diese Ueberschwenglichkeit in den epitheta ornantia ist ja eine bekannte Eigenthümlichkeit der Redeweise unseres Mystikers. Kennt er ja selbst seinen Schüler Timotheus den „allerheiligsten Sohn“¹⁾.

Fassen wir nun die einzelnen Stellen, um die es sich hier handelt, näher in's Auge, so werden wir finden, daß in allen nicht der Weltapostel, sondern sein Lehrer Hierotheus, der ihn in die Geheimnißlehren der Theologie eingeweiht hat, gemeint ist.

In einer dieser Stellen sagt Dionysius: „Das Geheimniß der Incarnation des Herrn sei von ihm anderswo hinlänglich erläutert worden; und auch von seinem ‚berühmten Führer‘ sei dies in ganz übernatürlicher Weise geschehen in seinen ‚theologischen Grundlehren‘²⁾, die er theils von den heiligen Theologen empfing, theils auch wurde ihm diese Erkenntniß zu Theil durch eine wissenschaftliche Erfassung der heiligen Aussprüche (der heil. Schrift) in Folge einer langen Übung und eifrigen Beschäftigung mit denselben, theils auch schöpfte er sie aus einer Art göttlicher Inspiration“³⁾. Zum Beweise hiefür führt unser Mystiker eine längere Rede aus den „theologischen Grundlehren“ des Hierotheus an und zeigt damit handgreiflich, daß er unter seinem berühmten Lehrer und Führer nicht den Apostel, sondern den Hierotheus verstanden wissen wolle.

Ebenso wenig kann in einer andern Stelle der Völkerlehrer gemeint sein, in der es heißt: „Als Jesus von seinen Jüngern Worte eines übermäßigen Eifers gehört hatte, haben sie ihm nicht gefallen; denn es lehrte ja unser göttlichster Lehrmeister in Sanftmuth diejenigen, welche sich der Lehre Gottes widersetzen; denn belehren muß man die Unwissenden, nicht bestrafen, wie wir auch die Blinden nicht mit Schlägen tractiren, sondern vielmehr an der Hand führen“⁴⁾.

1) S. oben S. 276.

2) Κατὰ τὰς θεολογικὰς αὐτοῦ στοιχίωσις.

3) De eccl. hier. VI. 2. 10.

4) Ep. VIII. 5.

Mit diesem Ausdrücke „unser göttlichster Lehrmeister“ ist offenbar nicht auf den Weltapostel, sondern auf Christus selbst hingewiesen, und auf die bekannte Rüge, die er den „Donnersöhnen“, Jakobus und Johannes, erteilte, als sie Feuer vom Himmel über Samaria herabrufen wollten¹⁾, wie auch das unmittelbar Vorausgehende dies anzeigt, indem dort gesagt wird, daß wir einen Hohenprieester haben, der mit unseren Schwächen Mitleid haben kann, „der selbst die Versöhnung für unsere Sünden geworden ist“²⁾. Es ist also Christus selbst der „göttlichste Lehrer“, der hier in seinem Worte und Beispiele zum Vorbilde dem zu strengen Demophilus zum Muster vorgestellt wird.

Eine weitere Stelle, die ebenfalls fälschlich auf Paulus gedeutet worden, ist folgende: „Wie unser berühmter Führer sagt: Es ist die erste Bewegung des Geistes zu Gott hin die Liebe zu Gott“³⁾. Offenbar spricht aber hier Dionysius von demselben Lehrer, von dem er anderswo sagt: „Da wir dieses Geheimniß (das Geheimniß der Communion) erwähnt haben, wohl an, so dürfen wir dasselbe gewiß nicht übergehen und vor demselben eine andere Function der Hierarchischen preisen; denn nach unserem berühmten Führer ist es die Weihe der Weihen, und derjenige, der es vor den anderen in kirchlicher Weise aus den göttlichen Schriften, d. i. den göttlichen Aussprüchen, und aus der kirchlichen Wissenschaft darstellen will, der muß von dem urgöttlichen Geiste zu ihrer heiligen Anschauung (Theorie) geführt werden“⁴⁾.

Es liegt also auf der Hand, daß hier unter dem „berühmten Führer“ der Weltapostel nicht gemeint sein könne. Denn Paulus hat die Eucharistie nirgends „die Weihe der Weihen“ genannt. Das wird Hierotheus in seinen „theologischen Grundlehren“ gethan haben, die zu erläutern, weil sie in zu gedrängter Kürze sehr schwer zu verstehen waren, Dionysius seine Schriften verfaßte.

Auch in den anderen Stellen, in denen Dionysius von „seinen Führern“ spricht, sind dies nicht Paulus und die anderen Apostel, sondern seine Lehrer in der Theologie. Er sagt: „Den gleichen Rang, wie diese Weihe (die der Communion), behauptet ein anderer Weiheact, den unsere Führer die Weihe des Deles

1) Luk. 9, 54. 55. — 2) Hebr. 4, 15; 1 Joh. 2, 2.

3) *De div. nom.* II. 1. — 4) *De eccl. hier.* III. 1.

nennen“¹⁾. Den höchsten Rang unter den Eingeweihten (den Christgläubigen) nehmen die Mönche ein. „Daher würdigten sie unsere göttlichen Führer eines heiligen Namens, indem sie die einen (die in den Klöstern, die Enobiten) Therapeuten, die anderen (die Einsiedler) Mönche nannten“²⁾. Dionysius sagt „unsere Führer“, indem er sich und den Timotheus meint; unmöglich kann aber unter diesen Führern der Weltapostel gemeint sein; denn nirgends hat dieser oder ein anderer Apostel die Mönche Therapeuten genannt, wie er auch nirgends von einer „Weihe des Deles“ gesprochen hat. Wenn also Dionysius in einigen Stellen den Weltapostel seinen Lehrer und Führer und Einweihet nennt, so kann er dies nur von seinen Schülern verstanden haben.

In der That scheint das Studium der Paulinischen Briefe die Bekehrung unseres Mystikers zum Christenthum oder doch die tiefere Erfassung desselben veranlaßt zu haben. Denn er bemerkt: Nach dem göttlichen Paulus sei Hierotheus insbesondere durch seine „theologischen Grundlehren“ sein Lehrmeister und Einweihet in die christlichen Geheimnisse geworden³⁾. Die Theologie seines Lehrers Hierotheus war also die Theologie des Weltapostels; und so wurde dieser für den Hierotheus und den Dionysius selbst „ein Führer zur göttlichen Spende“, „eine gemeinsame Sonne“.

Den Ausdruck „Führer zur göttlichen Spende“ gebraucht Dionysius noch an einer andern Stelle, in welcher er, das Geheimniß der Trinität erläuternd, sich wirklich auf Paulus beruft. Indem er nämlich den Satz erklärt, daß, obwohl in Gott drei Personen sind, doch die Eine Gottheit ungetheilt bleibt, und obwohl sich das Licht des göttlichen Wesens Vielen mittheilt, dieses doch in sich die Einheit bewahrt, fügt er bei: „Dieses hat der übernatürlich einsichtsvolle, wahrhaft göttliche Mann, jene uns (Dionysius und Timotheus) und unserem Lehrer Hierotheus gemeinsame Sonne erkannt, der sagt: Was an Gott thöricht erscheint, ist weiser als die Menschen“⁴⁾. Und an einer andern Stelle: „Dies hat in übernatürlicher Weise erkannt unser gemeinsamer Führer, d. i. unser und unseres Lehrers gemeinsamer Führer, der uns zur

1) L. c. IV. 1. — 2) L. c. VI. 8; cf. I. 4.

3) *De div. nom.* III. 2.

4) L. c. VIII. 1; 1 Cor. 1, 25.

göttlichen Lichtspende geführt hat, der in den göttlichen Dingen viel Erfahrene, das Licht der Welt, der in seinen heiligen Briefen, von Gott inspirirt, sagt: „Denn obgleich es solche gibt, die Götter genannt werden, sei es im Himmel, sei es auf Erden (insofern es viele Götter und viele Herren gibt): so haben wir doch nur Einen Gott Vater, von dem alles ist, und wir für ihn, und Einen Herrn Jesus Christus, durch den alles ist, und wir durch ihn“¹⁾.

Weil Paulus durch seine Briefe „das Licht der Welt“ geworden ist, so war er auch für Dionysius und seinen Schüler Timotheus, sowie für seinen Lehrer Hierotheus „eine gemeinsame Sonne“.

Alle diese Stellen beweisen also nicht, daß Dionysius sich als einen unmittelbaren Schüler des Apostels hat bezeichnen wollen. Andere Stellen, aus denen dies hervorginge, finden sich aber in seinen Schriften nicht. Wenn nun Dionysius selbst mit keinem Worte sagt oder nur andeutet, daß er ein Schüler des Paulus im eigentlichen Sinne gewesen, so darf dies auch nicht behauptet werden, ohne daß man ihm Unrecht thut. Es darf dies um so weniger behauptet werden, als er an sehr vielen Stellen deutlich genug sich dahin ausspricht, daß er lange Zeit nach den Aposteln gelebt und viel später Lebende zu seinen Lehrmeistern in der mystischen Theologie gehabt habe.

Entscheidend ist in dieser Frage die Stelle, in welcher er versichert, seine gottgestaltigen Lehrer hätten dasjenige, was er über die Taufe der Kinder angeführt habe, aus alter Tradition empfangen²⁾. Also selbst Hierotheus und die anderen Lehrer des Dionysius waren keine Apostelschüler im eigentlichen Sinne, sondern haben die christliche Lehre „aus alter Tradition empfangen“. Auch sonst spricht Dionysius wiederholt von der christlichen Ueberlieferung; so wenn er sagt: „Jede Hierarchie ist nach unserer ehrwürdigen Ueberlieferung das ganze Wesen der bestehenden heiligen Dinge“³⁾, Die Gläubigen haben „die Weiße der Ueberlieferung“⁴⁾.

1) L. c. II. 11; 1 Cor. 8, 5. 6.

2) Πρὸς τὰς ἀρχαίας μνηστῆρας παραδόσεως. *De eccl. hier.* VII. n. 3. § 11.

3) L. c. I. 3. — 4) L. c. VII. 3.

b. i. die Taufe, empfangen. „Das Wesen unserer (kirchlichen) Hierarchie sind also die von Gott überlieferten Aussprüche¹⁾. Wir sagen aber, daß dies jene verehrungswürdigen Aussprüche²⁾ sind, welche uns von unseren gottbegeisterten Einweihern in den heiligen Schriften und in den theologischen Büchern geschenkt worden sind. Im vorzüglichsten Grade gehört dazu dasjenige, worin unsere Führer von denselben heiligen Männern durch eine stofffreie und schon der himmlischen Hierarchie verwandte Weihe von Geist zu Geist vermittelt des zwar körperlichen, aber doch stofffreien Wortes ohne Schrift eingeweiht worden sind“³⁾.

Alle diese Stellen sprechen also für sich selbst und zeigen mit Evidenz, daß sich Dionysius nicht für einen unmittelbaren Schüler des Weltapostels ausgeben wollte.

III.

Die Anklage, Dionysius wolle als ein Schüler des Paulus angesehen werden, stützt sich noch auf zwei andere Gründe. Der eine derselben ist die Meinung, Dionysius wolle zu Heliopolis in Aegypten die Sonnenfinsterniß beobachtet haben, die bei dem Tode des Herrn eingetreten ist.

Was diesen Punkt anbelangt, so ist die Sache klarer gestellt worden durch die Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes des Textes. Rolte stellt nämlich fest, daß statt ἐκλείψεως, „der Sonnenfinsterniß“, ἐκλάμψεως, „des Lichtglanzes“, zu lesen sei. Denn so habe die älteste, dem 9. Jahrhundert angehörige, in Paris befindliche Handschrift in deutlichen Majuskeln⁴⁾. Des Dionysius Worte lauten sonach: „Was sagst du von dem in dem heilbringenden Kreuze erschienenen Lichtglanze“? Dionysius redet also hier von einem am Himmel erschienenen hellstrahlenden Kreuze.

Jedoch will man diese Correctur des Textes nicht gelten lassen, da alle anderen Handschriften ἐκλείψεως haben. Letzteres kann zugegeben werden; es verhält sich mit diesem ἐκλείψεως ebenso, wie

1) Τὰ θεοπαράδοτα λόγια. — 2) Ἱεροτελεσαί. — 3) L. c. I. 4.

4) Züb. theol. Quartalſchr. 1868. S. 450.

mit der Beseart σώματος, von der weiter unten die Rede sein wird. Ohne Zweifel ist aber hier die Beseart der Pariser Handschrift, weil sie die älteste ist, auch die richtige. Doch nehmen wir die Variante ἐκλείψεως an und untersuchen wir unter diesem Gesichtspunkte den Sinn der dionysischen Schilderung.

In seinem siebenten Briefe an Polykarp will Dionysius der Zeugnung des heidnischen Philosophen Apollonphanes gegenüber darthun, daß sich Gott im Weltall, insbesondere auch durch wunderbare Vorgänge in der sichtbaren Welt, als Schöpfer des Alls offenbart habe. Er erinnert daher an die Wunder, die Gott durch Moses bei dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten gewirkt hat, und an andere außerordentliche Zeichen, die, wie er beifügt, allgemein bekannt, „auch in Documenten der Perser verehrt sind“. „Doch mag er (Apollonphanes) denselben aus Unwissenheit oder Unerfahrenheit (in dergleichen Dingen) den Glauben versagen. Aber sprich zu ihm: „Was sagst du von der im heilbringenden Kreuze erfolgten Sonnenfinsterniß¹⁾? Befanden doch wir beide uns damals in Heliopolis und standen bei einander und beobachteten, wie der Mond seltsamer Weise auf die Sonne fiel — denn es war nicht die Neumondzeit — und dann wieder von der neunten Stunde an bis zum Abend in den Durchmesser der Sonne auf übernatürliche Weise eintrat.“ Ferner soll Polykarp den Philosophen an den wunderbaren Vorgang erinnern, wie sie nämlich beobachteten, daß der Eintritt desselben Mondes von Morgen her begann, dann aber wieder zurückging, „so daß Eintritt und Rückgang in Bezug auf den Durchmesser nicht von derselben, sondern von der entgegengesetzten Seite stattfand“. Dann fügt Dionysius bei: „So große Dinge, welche die Natur übersteigen, haben sich damals zugetragen, die allein Christo, dem Urheber des Weltalls, der Großes und Außerordentliches thut ohne Zahl, möglich sind“²⁾).

Wie wir sehen, ist in dieser Schilderung von der Sonnenfinsterniß, die bei dem Tode des Herrn eintrat, nicht mit einer

1) Τι λέγας περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γενομένης ἐκλείψεως. Ep. VII 2.

2) S. auch H. Geizer, *Wochenchrift für klass. Philologie*. 1892. S. 98—100; 124—126.

Silbe die Rede. Das ist aber gewiß: hätte der Areopagita diese im Auge gehabt, so würde er auf dieselbe als auf einen augenscheinlichen Beweis für die Gottheit des Gekreuzigten hingewiesen haben. Dies thut er aber nicht. Warum? Weil sie zu einer ganz andern Zeit, zu Lebzeiten unseres mystischen Schriftstellers in der Mitte des 4. Jahrhunderts, stattgefunden hat. Auch paßt die Beschreibung nicht auf die Finsterniß bei dem Tode des Herrn. Denn nichts zu sagen davon, daß diese um die neunte Stunde aufhörte, während die von Dionysius und Apollonphanes beobachtete von dieser Stunde an allmählig aus einer totalen in eine partiale überging, erschien bei dieser ein hellleuchtendes Kreuz am Himmel, was bei jener nicht der Fall war.

Der außergewöhnliche Vorgang mochte auf den heidnischen Philosophen immerhin einen tiefen Eindruck gemacht haben, weshalb ihn Dionysius an denselben erinnern läßt.

Vergleichen lichtstrahlende Kreuze am Himmel kamen in früheren Jahrhunderten öfter vor, sind aber auch unseren Tagen nicht fremd. Unbekannt ist die Kreuzerscheinung, die dem Kaiser Constantin mit der Inschrift: „Durch dieses siege!“ auf seinem Buge gegen Maxentius geworden war. Ebenso bekannt ist die Erscheinung eines großen hellschimmernden Lichtkreuzes über dem Calvarienberge zur Zeit des Episcopates des hl. Cyrillus von Jerusalem, die so großes Aufsehen machte, daß er sich veranlaßt sah, darüber dem Kaiser Constantius Bericht zu erstatten. Der Brief, in dem er dies thut, ist noch vorhanden und so interessant, daß es angezeigt sein dürfte, die Beschreibung des erschienenen Lichtkreuzes hier folgen zu lassen. Sie lautet:

„Zur Zeit Deines gottgeliebtesten Vaters Constantin seligen Andenkens ward das heilbringende Holz des Kreuzes zu Jerusalem aufgefunden, indem die göttliche Gnade demselben, der in rechter Weise nach Gottesfurcht strebte, die Auffindung der verborgenen heiligen Orte gewährte. Zu Deiner Zeit, allerfrömmster Kaiser, der Du die Gottesfurcht Deiner Vorfahren durch eine noch größere Religiosität übertriffst, geschehen nicht nur von der Erde her, sondern auch von den Himmeln aus Wunderzeichen; es wurde nämlich auch unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi, des eingeborenen Sohnes Gottes, Siegestrophäe über den Tod, das heilige Kreuz, in Licht strahlend und glänzend, geschaut.

„Denn in diesen heiligen Tagen der heiligen Pfingsten (das ist die Zeit von Ostern bis Pfingsten), am 7. Mai um die dritte Stunde, erschien ein ungeheures, aus Licht gebildetes Kreuz am Himmel, das vom heiligen Golgatha bis zum heiligen Delberg sich erstreckte und nicht von Einem oder Zweien, sondern von der ganzen Einwohnerschaft der Stadt auf das deutlichste wahrgenommen wurde. Auch verschwand es nicht, wie man vielleicht meinen möchte, sehr schnell, gleich einem Phänomene, sondern es wurde mehrere Stunden über der Erde wirklich mit den Augen gesäunt, indem es mit seinem blitzähnlichen Leuchten die Strahlen der Sonne übertraf. Denn es wäre von diesen übertroffen worden, wenn es für die Beschauer nicht glänzendere Lichtstrahlen gehabt hätte, als die Sonne, derart, daß die ganze Einwohnerschaft der Stadt, von Furcht und Freude über dieses göttliche Schauspiel (*θεοπρία*) erfüllt, sogleich in Haufen in die heilige Kirche eilte, Jünglinge und Greise, Männer und Frauen von jedem Alter selbst bis zu den in den Gemächern weilenden Mädchen, Einheimische und Fremde, Christen sowohl und Heiden, die von auswärts gekommen, daselbst sich aufhielten, die alle einmütig und wie aus einem Munde Jesum Christum unsern Herrn, den eingeborenen Sohn Gottes, den Wundertbater, lobpriesen, da sie durch die That und Erfahrung erkannten, daß die hochheilige Lehre der Christen nicht in überredenden Worten von Weisheit bestehe, sondern im Erweise von Geist und Kraft, daß sie nicht bloß von Menschen verkündigt, sondern von Gott vom Himmel herab bezeugt werde“¹⁾.

1) *Opera s. Cyrilli*, Ed. *Reischl.* 2. Tom. p. 435—441. Dieser Brief wird zwar in seiner Aechtheit von Einigen bezweifelt, weil darin das Wort *θεοσώτωρ* vom Sohne Gottes gebraucht ist, das Cyrill in seinen Katechesen zu gebrauchen, wie es scheint, absichtlich vermieden hat. Aber das gibt keinen Grund zu einer Beanstandung; denn als Bischof erwies sich Cyrill als einen so kräftigen Verteidiger desselben, daß er von den Arianern dreimal von seinem Sitze vertrieben wurde. Warum er das Wort in den Katechesen vermieden hat, wissen wir nicht. Vielleicht wünschte es sein Bischof Maximus von Jerusalem nicht; vielleicht unterließ er es in Rücksicht auf den Metropolititen Acacius, den Bischof von Cäsarea, der ein Haupt der strengen Arianer war; vielleicht geschah es aus pädagogischen Rücksichten, daß er dies Wort, obgleich er in diesen seinen Katechesen offen und freimüthig die Gottheit des Logos vortrug und nachwies, unausgesprochen ließ, um den theo-

Dieses Wunderzeichen, für das die Einwohner Jerusalems Gott unaufhörlich danken und preisen, sollte der Kaiser durch den Brief Cyrills sofort erfahren, damit er in seinem Vertrauen auf den Gottmenschen noch mehr befestigt werde und um so zuversichtlicher das Siegeszeichen des Kreuzes allen vorantrage.

Der Kaiser erhielt aber über das Wunderereigniß nicht allein durch den Brief des Bischofs von Jerusalem Kenntniß, sondern auch, wie der Kirchenhistoriker Sozomenus bemerkt, von vielen anderen darüber Bericht; denn das Wunderereigniß machte in allen Provinzen des Reiches ungeheures Aufsehen und bewog viele Heiden und Juden zum Uebertritt in das Christenthum¹⁾.

Vielleicht war dieses glänzende Himmelszeichen ein Vorzeichen des wunderbaren Triumphes, den der Gekreuzigte auf der Höhe von Sion durch die gewaltsame Vereitelung des Tempelbaues, den Kaiser Julian versuchte, um die Prophezeiung des Herrn zu Schanden zu machen, wenige Jahre nach demselben feiern sollte. Bei diesem Versuche der Wiederherstellung des in Trümmern liegenden großen jüdischen Heiligthums und dessen Vereitelung erschien abermals, wie der Zeitgenosse Gregor von Nazianz berichtet, außer den anderen Wunderdingen, den Feuerfugeln, die aus den Grundfesten des Tempels hervorbrachen, den Kreuzzeichen, die auf den Kleidern der bei dem Baue beschäftigten Arbeitsleute sich zeigten, ein hellstrahlendes Kreuz am Himmel²⁾.

Unter den neueren Erscheinungen von Lichtkreuzen ist eine der merkwürdigsten diejenige, die sich in Frankreich im Jahre 1826 ereignete.

In diesem Lande hatte bekanntlich die Revolution alle Kreuze vernichtet. Zur Zeit der Restauration fing man wieder an, sie am Schlusse von Missionen als sog. Missionskreuze aufzurichten. Aber der Geist des Unglaubens suchte dies mit Gewalt zu verhindern;

logischen Streit, der gerade damals heftig entbrannt war und die christlichen Gemüther entzweite, nicht in die Mitte seiner Zuhörer, der Katechumenen, zu tragen.

1) *Sozomenus*, Hist. eccl. IV. 5.

2) Eine andere Erscheinung des Kreuzes am Himmel in der Regierungszeit des Kaisers Constantin berichtet der Kirchenhistoriker Sokrates (Hist. eccl. II, c. 26).

und so kam es bei solchen Feierlichkeiten wiederholt zu tumultuarischen Szenen. Die Aufrihtung des Missionskreuzes war z. B. in Rouen unmöglich bei der Wuth der Feinde des Kreuzes. Die Gottlosen hatten somit den Sieg davongetragen. Aber sieh', nun erschien dieses Zeichen des Kreuzes, den Feinden unerreichbar, am Himmel. Es geschah im Dezember 1826, eine halbe Stunde nach Sonnenuntergang, daß zu Migne, einem in der Nähe von Poitiers gelegenen Orte, am Schlusse der Mission des Jubiläums das Kreuz in Gegenwart von etwa dreitausend Personen außerhalb der Kirche errichtet wurde. Da erschien plötzlich, gerade während der Missionär in der Schlußrede von dem Triumphe des Kreuzes predigte, am Himmel ein hellleuchtendes Kreuz von wunderbarer Größe und vollkommener Regelmäßigkeit in Silberfarbe mit einem leichten Uebergange in das Rothrothe. Dieses Kreuz senkte sich in senkrechter Richtung von der Spitze der Kirche gegen die Häupter der Anwesenden in einer Länge von 140 Fuß, indeß die Sterne am Himmel in erhöhtem Glanze zu leuchten schienen. In einem Breve vom Jahre 1827 an den Bischof de Bouille von Poitiers sagt auf den Bericht des Bischofs Papst Leo XII.: „Jenes Ereigniß ist der Art, daß es, wie uns scheint, natürlichen Ursachen nicht zugeschrieben werden kann; deßwegen wünschen wir Dir Glück, ehrwürdiger Bruder, in dessen Diöcese der Herr seine Barmherzigkeit in einem so hellen Lichte geoffenbart hat.“ Und in einem zweiten Breve vom 17. August desselben Jahres erklärt Papst Leo, es sei dies ein wahres Wunder gewesen, jedoch habe er damit nur seine Privatansicht ausgesprochen¹⁾.

Der Areopagita berichtet also, indem er das Erscheinen eines hellstrahlenden Kreuzes am Himmel beschreibt, eine Thatsache, die nicht allein steht, wie es sich auch mit der Art der Verfinsternung der Sonne, die er beobachtet haben will, verhalten mag. Ob dabei etwa an das von dem Bischof Cyrill beschriebene, vom Jahre 351, oder an das bei dem Tempelbaue im Jahre 363 beobachtete zu denken sei, kann mit Sicherheit nicht entschieden werden. Die Zeit trifft zu; denn beide fallen in die Lebensstage des Dionysius. Das von Cyrill beschriebene stimmt auch in Bezug auf die Dauer

1) P. B. Sams, Kirchengeschichte, Fortsetzung des deutschen Auszuges aus Henrion. 12. Bd. S. 66 ff.

der Erscheinung mit dem in Heliopolis geschauten einigermaßen überein.

IV.

Einen anderen, den letzten Anklagepunkt gegen unsern Mystiker bildet endlich seine Schilderung einer großen Festversammlung, wie man meinte, bei Maria, der Mutter des Herrn, in Jerusalem.

Dionysius kommt auf diese Versammlung nur nebenher zu sprechen, indem er in seiner Schrift „von den göttlichen Namen“ daran erinnert, daß bei dieser Versammlung begeisterte Reden gehalten worden sind, wobei sich sein Lehrer Hierotheus als ein ganz wunderbarer, wahrhaft göttlicher Redner hervorgethan habe.

Die fragliche Stelle lautet in wortgetreuer Uebersetzung: „Selbst neben unseren gottbegeisterten Hierarchen, als, wie Du (Timotheus) weißt, sowohl wir, als auch er (ihr Lehrer Hierotheus) und noch viele unserer heiligen Brüder zur Schau des lebendigmachenden und gottaufnehmenden Leibes zusammengekommen waren — es war aber auch der Gottesbruder Jakobus dabei und Petrus, die hervorragende und älteste Spitze der Theologen —, da wurde nach vollendeter Schau beschlossen, daß die gesammten Hierarchen, jeder nach seiner Fähigkeit, die unbegrenzt mächtige Güte der urgöttlichen Schwachheit preisen sollten — selbst neben unseren gottbegeisterten Hierarchen also übertraf er (Hierotheus) doch, nach den Theologen, alle anderen heiligen Lehrer“¹⁾.

Der Sinn dieser Rede ist ziemlich dunkel. Es erscheint daher an sich schon bedenklich, auf eine unklare Rede eine bestimmte Behauptung zu stützen. Doch betrachten wir die Sache näher, so setzt sich die Anklage aus zwei Stellen zusammen. Die eine ergibt sich aus den Worten: „Es war aber auch der Gottesbruder Jakobus dabei und Petrus, die hervorragende und älteste Spitze der Theologen“²⁾. Die Beschuldigung wird nun so formulirt: hier rede Dionysius offenbar von dem Apostel Jakobus, dem Bruder des Herrn, und von Petrus, dem Haupte der Apostel, was auch der Ausdruck „der Theologen“ anzeige; denn

1) *De div. nom.* III. 2.

2) Παρὲν δὲ καὶ ὁ ἀδελφός Θεός Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρῶτος βυτάτης τῶν Θεολόγων ἀκρότης. L. c.

unter „Theologen“ verstehe der Areopagita die heiligen, die biblischen Schriftsteller.

Wir erblicken in dieser feierlichen Versammlung keine Zusammenkunft bei Maria, der hl. Jungfrau, sondern einen großen Wallfahrtszug, der von Alexandrien in Aegypten aus zum Grabe des Herrn in Jerusalem nach der Vereitelung des Tempelbaues und des bald darauf erfolgten Unterganges des abtrünnigen Kaisers Julian stattfand, einen großartigen Wallfahrtszug, wahrscheinlich im Jahre 363 oder 364, an dessen Spitze mehrere Bischöfe, Theologen und andere christliche Lehrer standen, wobei angesichts des heiligen Grabes Lobreden auf den menschgewordenen Erlöser, auf seine unendliche Erniedrigung und Macht gehalten wurden.

Zunächst fragt es sich: Wer waren Jakobus, der Gottesbruder, und Petrus, die älteste Spitze der Theologen, die bei diesem Zuge anwesend gewesen sind? Und dazu kommt die Frage: Versteht Dionysius unter den „Theologen“ wirklich hier die biblischen Schriftsteller?

Was die erste Frage betrifft, so müssen die beiden Genannten, Jakobus und Petrus, eine hervorragende Stellung eingenommen haben, da sie allein mit Namen genannt sind, die für Petrus noch näher bezeichnet wird und für Jakobus mit dem Beinamen „Gottesbruder“ angedeutet ist. Unter diesen Beinamen mußte also Jakobus dem Timotheus bekannt gewesen sein. Er gehörte also wahrscheinlich dem vertrauten Freundeskreise beider an. Wir halten deshalb dafür, daß dieser Beiname „Abelphotheus“ ein symbolischer war in Nachahmung des Apostels Jakobus, „des Bruders des Herrn“. Und abgesehen hievon wird die Schwierigkeit durch den ursprünglichen Text selbst gehoben, indem der älteste Wiener Majuskelcodex deutlich *ἀδελφός* „der Bruder“ statt des späteren *ἀδελφός Θεός* „der Gottesbruder“ liest¹⁾. Unter Petrus dürfte aber kaum ein anderer gemeint sein, als jener Petrus, welcher der Nachfolger des Athanasius auf dem Patriarchenstuhl zu Alexandrien wurde (373—380), der zur Zeit, als dieser Wallfahrtszug stattfand, der hervorragendste und älteste „Theologe“ in ganz Alexandrien war.

1) Kirchen-Zeg. a. a. D. S. 1790.

Unter „Theologen“ versteht nämlich Dionysius an dieser Stelle dasselbe, was wir darunter verstehen, nämlich „Gottesgelehrte“ oder „Lehrer der Theologie“.

Allerdings nennt Dionysius auch die biblischen Schriftsteller „Theologen“, weil sie, wie er bemerkt, nicht bloß „von und über Gott geredet“ haben, sondern auch „von Gott angerebet“ (inspirirt) worden waren¹⁾. So werden Malachias, Johannes der Evangelist, Moses, Salomon, Isaias, Oseas, David „mystische Theologen“ und einfach „Theologen“ genannt²⁾. Zacharias und Ezechiel heißen ebenfalls ausdrücklich Theologen³⁾, ebenso Paulus, der Apostel⁴⁾. In diesem Sinne, kann man mit Recht sagen, sind die Theologen gleichbedeutend mit den Männern, die wir die Hagiographen nennen, von denen Petrus sagt, daß „sie geredet haben, angehaucht vom heiligen Geiste“⁵⁾.

Doch heißen bei Dionysius nicht alle Hagiographen Theologen, sondern nur diejenigen, welche von Gott und seinen Werken geschrieben haben; denn die hl. Schrift, sagt er, hat einen sehr mannigfachen Inhalt. „Sie enthält“ — außer den historischen Schriften des alten Bundes — „weise Vorschriften für das Verhalten, Gefänge und gottbegeisterte Lieder göttlicher Liebe oder die Verkündigung der Zukunft durch die Seher. Sie berichtet die männlichen Großthaten Jesu, das geoffenbarte und Gott nachahmende Leben und die heiligen Lehren seiner Schüler und die verborgene und mystische Apokalypse seines geliebten göttlichen Schülers. Endlich enthält sie die überweltliche Theologie für diejenigen, welche nach der Vergöttlichung streben, und begründet dieselbe durch die heiligen und göttlichen Weihen“⁶⁾.

Nur solche heilige Schriftsteller also, welche in ihren Schriften speciell von Gott und den Geheimnissen der göttlichen Offenbarung und des gottähnlichen Lebens gehandelt haben, nennt Dionysius „Theologen“. Denn die Wirksamkeit Gottes ist der Inbegriff der Theologie⁷⁾. „Die Theologie oder die Tradition der Theologie ist aber eine zweifache. Die eine ist eine geheime und mystische, die

1) L. c. VIII. 6.

2) *De eccl. hier.* II. 5; V. 1; VII. 3. 4; VIII. 2; X. 2.

3) L. c. VIII. 2. — 4) *De div. nom.* VIII. 6.

5) 2 Petr. 1, 21. — 6) *De eccl. hier.* III. 4. — 7) L. c. III. 5.

andere eine offene und manifestirte; jene ist wieder eine symbolische und auf die Mysterien bezügliche, diese eine philosophische und demonstrative; es steht aber die geheime mit der offenen im Zusammenhang“. Zur geheimen Theologie gehören die heiligen Weihen, die Sacramente, die Feier der Eucharistie; denn „es ist nicht gestattet, die Weihegebete schriftlich darzulegen oder ihren geheimen Sinn und die durch sie bewirkten Gotteskräfte aus der Verborgenheit zur öffentlichen Kenntniß zu bringen“¹⁾.

Wir sehen, daß in allen diesen Stellen „Theologie“ in unserm Sinne verstanden ist. Daher unterscheidet Dionysius selbst die „heiligen Schriften“ und die „theologischen Bücher“ in den schon angeführten Worten, in denen er sagt: „Die von Gott eingegebenen Aussprüche sind jene, welche uns von unseren Einweihern in den heiligen Schriften und in den theologischen Büchern geschenkt worden sind“²⁾. Daher nennt er seine dogmatische Schrift „über die göttlichen Namen“ „die gegenwärtige Theologie“ und bekennet, er würde sie nicht geschrieben haben, wenn sein Lehrer Hierotheus in seinen „theologischen Grundlehren“ den „Gesamttinhalt der ganzen Theologie in Darstellungen des Einzelnen behandelt hätte“; denn er sei nicht so thöricht, zu meinen, daß er einen klareren und göttlicheren Blick „in die theologischen Gegenstände thun könne, als jener“³⁾.

In diesem Sinne war Dionysius und in eminentester Weise sein Lehrer Hierotheus ein „Theologe“; denn dieser schrieb „theologische Grundlehren“ und hatte in den Augen seines Schülers so tiefe und erhabene Gedanken in diesem Buche niedergelegt, daß er „eine zweite heilige Schrift“ (ὡς περ τινα δεύτερα λόγια) genannt wird⁴⁾; und Dionysius selbst verfaßte ebenfalls „theologische Grundlehren“, ferner die „mystische Theologie“ und die „symbolische Theologie“. Wenn er aber weder sich, noch seinen gepriesenen Lehrer mit diesen Namen direct beehrte, so that er es, um nicht sich selbst in die Reihe der heiligen, gottbegeisterten Schriftsteller zu stellen.

1) *Ep. IX. 1.*

2) Ὅσα πρὸς τῶν ἐνθέων ἡμῖν ἱεροτελεστῶν ἐν ἀπογραφαῖς ἡμῖν καὶ θεολογικαῖς δαδῶνεται δέλτοις. L. c. I. 4.

3) *De div. nom. III. 2.* — 4) L. c.

Der Sprachgebrauch unseres mystischen Theologen dürfte somit klar sein. Theologen und Apostel gebraucht Dionysius nirgends als gleichbedeutend.

Dies ergibt sich auch aus der fraglichen Stelle selbst. Petrus heißt „die älteste und hervorragendste Spitze der Theologen“. Kann er so genannt werden, wenn unter den Theologen die Apostel und die biblischen Schriftsteller verstanden sein sollten? War er der älteste Apostel? War nicht sein Bruder Andreas älter als er? War Petrus der älteste und hervorragendste Hagiograph? Als heiliger Schriftsteller älter als der Evangelist Matthäus, als der Weltapostel Paulus? Älter selbst als die alttestamentlichen Hagiographen?

Ferner beachte man die Reihenfolge, in welcher Jakobus und Petrus vorgeführt werden. Sie nehmen erst die zweite Stelle ein und spielen eine sehr untergeordnete Rolle. An der Spitze stehen die Hierarchen, die Bischöfe, welche als gottbegeisterte Redner ausgezeichnet werden; dann folgen die Theologen und die anderen Lehrer. Welcher kirchliche Schriftsteller hat je eine so unzutreffende hierarchische Ordnung vorgebracht, in welcher die Apostel hinter den Bischöfen so weit zurückstehen sollten, in welcher gesagt wird, daß die Hierarchen (die Bischöfe) gottbegeistert seien, und daß auf sie in der Reihenfolge der Redner erst die Apostel und die anderen Lehrer folgen? Dionysius jedenfalls nicht; denn er ist ein sehr exacter Schriftsteller. Ihm ist die Reihenfolge der kirchlichen Hierarchie folgende: Die niederste Stufe nehmen ein die Therapeuten (Mönche und Einsiedler); auf sie folgen die Liturgen (Diaconen), auf diese die Hierens (Priester); nach diesen kommen die Hierarchen. und auf diese folgen die Apostel und die Nachfolger der Apostel¹⁾, d. i. wahrscheinlich die Hierarchen der apostolischen Stühle von Jerusalem, Antiochien, Alexandrien und Rom.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß unter den Theologen in dieser Stelle die Apostel nicht gemeint sein können. Es waren dies vielmehr die öffentlichen Lehrer der Theologie in Alexandrien und

1) Ep. VIII. 4.

in Aegypten, an ihrer Spitze der berühmte Lehrer Petrus in Alexandrien, der nach dem Tode des Athanasius zum Patriarchen erhoben wurde.

(Fortsetzung folgt.)

XXVII.

L i t e r a t u r.

Praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton - Hall habebat *Christianus Pesch S. J.* Tom V. XI, 323 pag. *M* 5. — Tom. VII. XIII, 482 pag. *M* 6. Freiburg, Herder 1897.

P. Pesch's Lehrbuch der Dogmatik, dessen erster Band die Jahrzahl 1894 zeigt, ist mit diesen zwei Bänden seinem Abschluß sehr nahe gerückt.

I. Der fünfte Band hat im Erscheinen dem sechsten und dem siebenten den Vortritt eingeräumt und bringt zwei Tractate: einen umfangreicheren (S. 1—242), worin die ebenso wichtige als schwierige Lehre von der Gnade besprochen wird, und einen kürzeren unter der Aufschrift: *De lege divina positiva*. — Die Abhandlung über die Gnadenlehre befolgt im Ganzen die herkömmliche Eintheilung und Anordnung. Es werden dabei durchwegs jene Anschauungen, die man als die molinistischen zu bezeichnen pflegt, zur Geltung gebracht. Klarheit der Auffassung, verbunden mit Leichtigkeit der Darstellung und sorgfältige Auswahl der patristischen Belegstellen zeichnen die Arbeit aus. Mehr im Einzelnen halten wir folgende Punkte für besonders beachtenswerth. Wo das innerste Wesen der actualen Gnade gekennzeichnet wird, heißt es neben anderem: *Quaestio de qualitatibus infusis non vitalibus, natura sua fluentibus non est tanti momenti, quanti ex multorum theologorum loquendi modo videri potest; neque constituit radicalem differentiam inter opinionem Thomistarum et opinionem theologorum Societatis Jesu* (S. 23). Des weiteren sind die Erörterungen über das »adjutorium quo« bei Augustin (S. 53 ff.); über die Nothwendigkeit der Gnade zur Ueberwindung der Versuchungen (S. 84 ff.); über den Grundsatz: *Facienti quod*

in se est, Deus non denegat gratiam (S. 114 ff.); über die causa formalis justificationis atque filiationis adoptivae im Sinne des Kirchenrathes von Trident (S. 192 ff.) sehr belehrend und werthvoll.

Dagegen hat uns, was über die Nothwendigkeit des Glaubens zu jedem verdienstlichen Tugendacte gesagt wird, weniger befriedigt (S. 219 ff.). Zunächst wird der Leser beim Durchgehen dieser Ausführungen sich nicht vollständig klar, ob hier bloß das vollkommene Verdienst (meritum de condigno) oder das übernatürliche Verdienst im Allgemeinen gemeint sei. Für's zweite finden wir die Beweise für die aufgestellte These, trotz des reichen und theilweise neuen Beweismaterials, nicht vollkommen stichhaltig. Gutberlet vertritt als Fortsetzer von Heinrich's Dogmatik mit Entschiedenheit die gegentheilige Ansicht; und auch er ist in der Lage, schwerwiegende Gründe dafür vorzubringen. Endlich ist die vielerörterte Streitfrage: An et quatenus omnis actus meritorius ex caritate procedere debet als solche mit dem Satze des Verfassers: Ut actus sit supernaturali praemio dignus, debet aliquo modo ex fide procedere nicht beantwortet; und so durfte jene Streitfrage unseres Erachtens in der soeben angedeuteten Form nicht ganz umgangen werden.

Wie reich der Inhalt des zweiten Tractates unseres Bandes ist, zeigt folgende Uebersicht: *Pars I: De lege veteri.* Sect. 1.: De auctore et subjectis veteris legis. Sect. 2.: De fine et materia veteris legis. Sect. 3.: De gratia veteris legis. Sect. 4.: De cessatione veteris legis. — *Pars II: De lege nova.* Sect. 1.: De auctore et subjectis novae legis. Sect. 2.: De fine, materia, forma novae legis. Im Verlaufe der ganzen Abhandlung kommen viele, recht interessante Fragen zur Sprache; wir nennen nur die Frage, ob und in welchem Sinne das auf Sinai gegebene Gebot der Sabbatrube nach Christus fortbestehe. Für die Dogmatik als solche ist der dritte Abschnitt des ersten Theiles mit den zwei Thesen: *Vetus lex nullam conferebat gratiam internam* (S. 272). — *Hominibus sub lege viventibus non deerat gratia ad legem salutariter servandam* (S. 275), am wichtigsten.

II. Der siebente Band behandelt die vier letzten Sacramente mit Einschluß der Lehre vom Ablass. Im Allgemeinen sind hier zwei Eigentümlichkeiten hervorzuheben. Erstlich finden neben den

dogmatischen Lehrpunkten auch Fragen der Moralthologie gelegentlich und wie im Vorübergehen eine meist recht lichtvolle Berücksichtigung. Für's zweite weicht die Anordnung des Stoffes, namentlich bezüglich des Buß- und des Ehesacramentes, von der sonstigen Gepflogenheit nicht unbedeutend ab; und wir können diese neue Anordnung im Allgemeinen als recht passend bezeichnen. — Mit besonderer Sorgfalt und mit vorzüglichem Geschick scheinen uns folgende Fragen beantwortet zu sein: *An actus poenitentis sunt vera materia ex qua sacramenti?* (S. 29 ff.). — *An forma deprecative absolutionis est valida?* (S. 118 ff.). — *An valet absolutio per telephonium?* (S. 126). — *An et quo sensu merita mortificata reviviscunt?* (S. 133 ff.). — *An gubernium civile fruitur potestate statuendi impedimenta dirimentia matrimonii inter non baptizatos?* (S. 403 ff.). Um das Urtheil über den wahren Werth der vorliegenden Erörterungen zu erleichtern, lassen wir die Aufstellungen des Verf. über die forma absolutionis deprecative vollinhaltlich und in geschlossener Reihe folgen. *Forma Sacramenti Poenitentiae debet esse formaliter indicativa.* — *Forma ista per se potest esse materialiter deprecativa.* — *In quaestione historica, num talis forma deprecativa aliquando in usu fuerit in ecclesia, pars affirmativa est longe probabilior.* — *Ecclesia potest praecipere unam formam tamquam unice validam.* — *Ecclesiam revera praecepisse formam indicativam pro Latinis, constat . . . num vero per hoc praeceptum sublatus sit valor formae deprecativae, non plane certum est.*

Nach diesen kurzen Andeutungen ist es wohl nicht mehr nöthig, die hier angezeigten Bände des Gesamtwerkes allen, die an der Dogmatik Interesse haben, eigens zu empfehlen. Indem die Vollendung des ganzen Werkes in nächster Aussicht steht, brauchen auch solche, die vielleicht aus Furcht, schließlich nur ein Bruchstück in der Hand zu haben, mit der Anschaffung gezögert haben, nicht noch länger zuzuwarten.

Brünn.

Dr. Franz Schmid.

Le litanie lauretane. Studio critico di *Angelo di Santi S. J.*
2. ed. riveduta ed ampliata. Roma, Civiltà Catt. 1897. gr. 8°. 110 S.

Die Lauretanische Litanei ist in letzter Zeit mehrmals der Gegenstand geschichtlicher Untersuchung gewesen. So hat uns Sauren und früher Vogel ein Buch darüber geschenkt. Die vorliegende Studie aber zeigt, daß eine Geschichte dieses Gebetes wegen der vielen erforderlichen Forschungen in italienischen Bibliotheken und Archiven nur in Italien geschrieben werden konnte; sie beweist auch, daß viele Angaben irrig waren (vgl. S. 8 ff. u. 95); auch der Artikel in der neuen Auflage des Kirchenlexikons muß wesentlich berichtigt werden. In den vorhergehenden zwei Jahrhunderten hat man sich vorsichtiger ausgedrückt. Trombelli bekennt in seinem Werk über die Muttergottes (1764), daß er das Alter der Litanei nicht anzugeben wisse. Der gelehrte Michowienſis (O. P.), der zwei dicke Folianten Predigten über die Litanei geschrieben, äußert sich ebenso; auch die Autoren, welche über Voreto mit gründlichem Wissen schrieben, wie Martorelli und Turcellini, gestehen, daß nichts Genauereres bekannt und vermuthen höchstens einen Ursprung von Ende des 15. Jahrhunderts. Santi hat zuerst volle Klarheit gebracht. Nach ihm ist der erste Druck von 1576; die Litanei kann aber etwa zu Anfang dieses Jahrhunderts entstanden sein.

Im Mittelalter hat es auch marianische Litaneien gegeben, aber in anderer als der uns geläufigen Form. Abgesehen von dem altirischen Lobgesang, den man in's 8. Jahrhundert setzt und der wegen der nichtlitaneienmäßigen Gestalt nicht eigentlich hierher gerechnet werden kann (deutsch in Stimmen aus Maria-Laach Bd. 18, 1880, S. 128), ist als erste eigentliche Litanei auf die Gottesmutter anzusehen die in einer Mainzer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert enthaltene. Sie ist der von allen Heiligen nachgebildet, beginnt jede Anrufung mit Sancta Maria, das die Lobsprüche einleitet. Ihr ähnlich sind eine Anzahl Litaneien, welche Santi zum ersten Mal anführt. Sie sind anfänglich ohne Zweifel Privatgebete gewesen, wurden dann bei volkstümlichen oder freieren, außerliturgischen Andachten verwendet und zwar besonders im 15. Jahrhundert zur Zeit der Pest. Eine mittellitalienische Handschrift aus der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts und ein Wiegen- und la tabula della salute des Bruder Markus von Monte S. Maria in Gallo 1494 verbinden eine dieser Litaneien mit der

Missa in tempore pestis und sagen, Clemens VI. habe in Avignon 1348 einen Ablass von 240 Tagen verleiht, wenn man, eine geweihte Kerze in der Hand, der Andacht und Messe beivohne. Das dem hl. Bonaventura zugeschriebene Psalterium auf die Gottesmutter, das auch eine Litanei enthält, stammt nach P. Zeiser u. a. aus der Feder des Bruder Konrad von Sachsen, der um 1400 schrieb. Näher der späteren lauretanischen Form stehen die Litaneien vom Ende des 15. und Verlauf des 16. Jahrhunderts, weshalb Santi sie prälauretanisch nennt. Ihr Hauptkennzeichen ist, daß sie die Anrede S. Maria nicht festhalten, sondern gruppenweise wechseln und mit *virgo, mater, vas* etc., wie noch heute, beginnen. Aus ihnen entnahm ein unbekannter Verfasser die Bestandtheile der Litanei, welche jetzt die lauretanische heißt. Man sagt gewöhnlich, Titel und Lobsprüche seien aus der hl. Schrift und den Vätern genommen. Mittelbar beruhen sie wohl auf ihnen; doch wird man Santi Recht geben müssen, der es natürlicher findet, als nächste Quelle die mittelalterliche Marienpoesie anzunehmen, die in so vielen Sequenzen die Gottesmutter besingt. Für die Form glaubt Santi an den oft, bis zu hundert Malen wiederholten *Kyrie* und den zugehörigen Einschaltversen oder Tropen den nöthigen Anhalt zu finden. In Loreto selbst wird eine am Samstag zu singende Litanei 1531 zum ersten Mal urkundlich erwähnt. Paul IV. gründet dort eine *schola cantorum ad laudes B. Mariae V. decantandas*. Die älteste Litanei, die nachweisbar in Loreto gesungen wurde, ist die von Costanza Porta (seit 1574 loretanischer Kapellmeister, † 1601 in Padua), aber mit einem dem bisher üblichen ganz fremden, aus der hl. Schrift genommenen Texte. Mit diesem zusammen erscheint auch unser heutiger Text 1576 zum ersten Male in einem Wallfahrtsbüchlein und wurde mit anderen Litaneien in solchen Pilgerbüchern von Loreto aus in die ganze Christenheit verbreitet. Sixtus V. verlieh unserm Text 1587 einen besondern Ablass, der sein Uebergewicht über andere Litaneien eigentlich besiegeln sollte; doch währte es noch einige Zeit, bis dieses zur Geltung kam; denn gerade damals begann eine eigenthümliche Vorliebe und mit ihr eine Productivität für Litaneien, aus deren Ueberfluß sich unser Gebet erst herauszuarbeiten hatte. So veröffentlichte beispielsweise 1599 Collesimo in Venedig 32 Litaneien, 1598 aber der Jesuit Thomas Sailly, ein Belgier (1558—1623)

schon zum zweiten Male seinen thesaurus litaniarum, der so angewachsen, daß jeder Tag im Jahre mit einer eigenen beschenkt war. Die Sammlung erlebte Nachdrucke in Brüssel, Paris und Köln. 1601 verbot Clemens VIII. alle Litaneien außer den noch jetzt berechtigten, und damit kam die lauretanische zu ihrem Alleinrecht. Nachträglich sei noch bemerkt, daß die Angabe im Brevier, Pius V. habe den Zusatz Auxilium christianorum nach dem Seesieg von Lepanto angeordnet, als eine unwahrscheinliche bezeichnet und erwiesen wird. Der Zusatz wird wohl von den aus dem Türkenkrieg siegreich heimkehrenden Soldaten herrühren, die unter Führung des Admirals Colonna in Schaaren über Loreto den Heimweg antraten. Diese Anrufung wäre demnach eine vox populi, ein Ausdruck der Freude und des Frohlockens über den Beistand der Himmelskönigin im harten, verhängnißschweren Streite. — Die Schrift lieft sich wegen ihrer eleganten Schreibart überaus angenehm; die ihr zu Grunde liegende Arbeit ist eine überaus fleißige. Der Verf. kennt die einschlägige Literatur im In- und Auslande und benutzt viel bisher unbekanntes Material. Eine Uebersetzung in's Deutsche muß im Interesse der Sache gewünscht werden.

Neuron.

P. Ambrosius Rienle O. S. B.

1. **Die Kirche Jesu Christi.** Von Rgr. Emil Bougaub. Autorisirte deutsche Ausgabe von Philipp Prinz von Arenberg. IV. Band: Christenthum und Gegenwart. Mainz, Franz Kirchheim 1897. 470 S. M. 4.50.
2. **Das Glück, katholisch zu sein.** Von L. v. Hammerstein. Trier, Verlag der Paulinusdruckerei 1897. 166 S. M. 1.20.

1. Den Lesern dieser Zeitschrift ist aus den Besprechungen der früher erschienenen Bände dieses Werkes seine specielle Eigenthümlichkeit, durch die es sich von anderen ähnlichen Büchern unterscheidet, bereits bekannt. Es ist weniger eine eigentliche Apologie, als vielmehr eine glanzvolle Darstellung des Christenthums, seiner Grundlagen und seiner Ausgestaltung in der Kirche. Es liegt dieser Darstellungsweise derselbe Gedanke zu Grunde, den man seiner Zeit hinsichtlich der Papstgeschichte ausgesprochen hat: die beste Verteidigung der Päpste ist die Enthüllung ihres Seins.

Der vorliegende Band beschäftigt sich nun speciell mit der katholischen Kirche, ihrer Einrichtung und ihrer Lebensentwicklung an sich, ihrem Verhältniß zu den übrigen Kirchen, zur Gesellschaft und endlich in einer ganz besonderen Weise mit dem Papstthum und dem Papst. Daß die vorgelegten Erörterungen in Bezug auf die kirchliche Lehre correct sind, bedarf wohl keiner Erwähnung. Abnehmend sei dagegen besonders hervorgehoben die neue, geistreiche Auffassung vieler einzelner Partien, die Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit des Inhaltes überhaupt, die Tiefe und Gründlichkeit der Darstellung. Vorzüglich gelten diese Bemerkungen von dem Abschnitt über den Papst, den der Verf. uns zunächst als Stellvertreter Christi, dann in seinen Beziehungen zu der Kirche und ihrem Leben schildert, woran sich noch ein dritter Theil über den Wohnsitz des Papstes anschließt. — Das Buch bildet eine vortreffliche, anregende Lectüre für Theologen und gebildete Laien und eine reiche Fundgrube bei Ausarbeitung von Vorträgen in katholischen Vereinen.

2. Der Verf. möchte in diesem Werkchen sowohl den Katholiken, die, katholisch geboren und erzogen, oft wenig das Glück, der wahren Religion anzugehören, empfinden, sowie auch den außerhalb der katholischen Kirche Stehenden, die von derselben oft nur ein Zerrbild sich vorstellen, recht lebendig zur Anschauung bringen, was die katholische Kirche an Glück zu bieten vermag, wenn man das Gebotene wirklich annimmt. Er zeigt dies in Erörterungen, die zwischen einem katholisch gewordenen Präsidenten und einem wenigstens äußerlich evangelischen Director geführt werden. Diese Erörterungen haben meistens die Geständnisse bedeutender Convertiten zur Grundlage und weisen des weiteren die Berechtigung dieser Anschauungen nach in den verschiedenartigsten Beziehungen. Unter den zahlreichen ähnlichen Schriften des P. v. Hammerstein dürfte das vorliegende Büchlein vielleicht das interessanteste genannt werden.

Mainz.

Dr. Praxmarer.

Luther's Lebensende. Eine kritische Untersuchung von Dr. Nikolaus Paulus. Freiburg i. B., Herder 1898. VIII, 100 S. M 1.40.

Diese Schrift eröffnet in würdiger Weise die von dem sel. Janssen gewünschten „Erläuterungen und Ergänzungen“ zu seiner Geschichte des deutschen Volkes. Herausgeber ist Ludwig Pastor,

der hochgeschätzte Fortsetzer eben dieses Werkes. In obiger Broschüre weist Dr. Paulus, der in der deutschen Literatur des 16. Jahrhunderts bewandert ist wie kaum ein zweiter, das Gerücht von Luther's Selbstmord bis zur Evidenz als Erfindung nach. Als Unterlage seines Beweisverfahrens stellt der Verf. an die Spitze eine Fülle von Todesnachrichten aus dem 16. Jahrhundert (S. 1—55), die ein düsteres culturgeschichtliches Bild entfalten. Allenthalben herrschte die von Luther, dem Wortführer und Tonangeber seiner Zeit, geförderte Unsitte, seine theologischen Gegner eines unseligen Todes sterben zu lassen. Leider ließen sich von dieser Lieblosigkeit gegen die Todten auch die Katholiken hinreißen. Und dieser widerlichen Unsitte verdankt auch das Gerücht von Luther's Selbstmord sein Dasein, während eine Reihe unverdächtiger katholischer und protestantischer gleichzeitiger Zeugnisse Luther eines natürlichen Todes sterben lassen. Hoffentlich ist durch diese „kritische Untersuchung“ die kritiklose Anekdotenjägerei in dieser Frage für immer abgethan.

R.

1. **Predigten über das Vater unser.** Ein Cyclus Predigten für alle Sonn- und Festtage von Allerheiligen bis zum Feste der Apostelfürsten Petrus und Paulus, gehalten in der Allerheiligen-Kirche zu München von Joseph Hecher, Egl. geistl. Rath, Hofprediger und Stiftscanonikus. Stuttgart, Jos. Roth 1898.
2. **Festtags- und Gelegenheitspredigten** von H. Kolberg, Beneficiat und Probst an der St. Anna-Kapelle in Frauenburg. Dülmen i. W., A. Baumann 1893. M 3.
3. **Schreckensrufe des Unglaubens, ihre Gefahr und Heilung.** Sechs sociale Fastenpredigten von Martin Jäger. Regensburg, F. Pustet 1898. S. 197.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß die katholische Predigt-literatur ältern, wie neuern Datums auch in den Ländern deutscher Zunge eine Ausdehnung genommen hat, die fast unübersehbar ist. Alle Arten von Kanzelvorträgen existiren, ausführliche und skizzirte, solche für Sonn- und Festtage, andere für besondere Gelegenheiten, wieder andere für die einzelnen Stände. Bei der Menge dieser Publicationen drängt sich uns nun zunächst die Frage auf: „Was soll denn eigentlich durch die Veröffentlichung solcher Geistesproducte erreicht werden?“ Das zu er-

hoffende Honorar kann doch nicht den einzigen oder auch nur Hauptzweck derartiger schriftstellerischer Thätigkeit bilden. — Man wird also durch dieselben auch anderen nützlich sein wollen, seien dies nun Laien, um sie zu unterweisen und im Guten zu fördern, oder seien es geistliche Mitbrüder, um ihnen bei der Verwaltung des Predigtamtes behilflich zu sein. — Daß nun heutzutage bei der Menge von Tages-, Wochen- und Sonntagsblättern und bei der Uebersahl ascetischer Zeitschriften und Erbauungsbücher die Laienwelt das Predigtlesen nicht besonders ernstlich betreibt und daß besonders die Männerwelt an derartigen Pressproducten sehr wenig Geschmack findet — das dürfte unschwer zugegeben werden und ist auch keineswegs zu beklagen. Besser, man höre Predigten, als daß man solche lese: *fides ex auditu*. Die gesammte Predigtliteratur wird also fast ausschließlich der Geistlichkeit dienen sollen. Mancher Seelsorger, der mit Arbeiten überladen ist, bedarf auch sicherlich in vielen Fällen einer solchen Aushilfe. Nun aber eine andere Frage! Unter welchen Bedingungen bieten denn Predigtwerke, besonders bei den heutigen Verhältnissen, dem Priester eine brauchbare, gediegene Unterstützung für die Verwaltung des so wichtigen Lehramtes? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir unterscheiden, ob jemand sich durch den Gebrauch fremder Predigten mehr in der Art der Darstellung unterrichten wolle oder ob er hauptsächlich sich aus der Arbeit anderer den Stoff für seine eigenen Vorträge zu schöpfen gedenke. Damit der erstere Zweck durch den Gebrauch eines Predigtwerkes erreicht werde, müßte dasselbe seinem Inhalte, wie seiner Form nach den Anforderungen einer apostolischen Beredsamkeit möglichst genau entsprechen. Das im Jahre 1894 an die Bischöfe und Ordensobern Italiens erlassene Rundschreiben der S. C. Epp. et Reg. über Prediger und Predigt, nebst den Commentaren von P. Franc. de Haar und Dr. Leopold Aldermann (München, Rub. Abt), sowie die homiletischen Werke von Jungmann, Schleiniger, Hettinger, Rade u. a. bieten alle jene Regeln und Winke, die ein seeleneifriger Priester bei seiner Lehrthätigkeit in Kirche und Schule zu berücksichtigen hat, um dieselbe in wahrhaft apostolischer Weise auszuüben. Wir möchten daher nur einiges Wenige andeuten, was für unsere Zeit besonders beachtet werden dürfte.

Predigten, die für die Verhältnisse der Gegenwart sowohl in Städten, als auf dem Lande als mustergiltig empfohlen zu werden verdienten, müßten vor allem durch Kürze sich auszeichnen. Die Kürze wird für die gewöhnliche Predigt von allen Homileten empfohlen, ist aber in den gedruckten Kanzelvorträgen oft sehr wenig berücksichtigt. Schon die Einleitungen sind manchmal halbe Predigten. Man könnte freilich sagen, es sei schwer, einen Gegenstand in der Zeit von etwa fünfundzwanzig Minuten gründlich zu behandeln. Aber es ist ja auch keineswegs nothwendig, daß eine Wahrheit jedesmal nach all ihren Beziehungen, nach allen Seiten hin erörtert werde. Divide et impera! Man greife ein Moment des Gegenstandes heraus und verwerthe es für den praktischen Nutzen seiner Zuhörer. Ein anderes Mal kann die Sache von anderer Seite beleuchtet werden.

Was sodann unserer Zeit noththut, sind Predigten, durch welche den Zuhörern die gesamte Glaubens- und Sittenlehre in einer Weise erklärt wird, die sie gegen die Einwürfe der Religionsfeinde waffnet. Es ist jedoch keineswegs nothwendig, besonders vor durchweg gläubigen Zuhörern, zu polemisiren und die Gründe der Gegner direct zu widerlegen; es genügt, jene Punkte, deren Verständniß und Begründung die falschen Ansichten der Un- und Irrgläubigen von selbst in ihrer Unhaltbarkeit zeigen, mit möglichster Gründlichkeit zu erklären und zu erhärten.

Endlich sollten „Musterpredigten“ nebst Kürze und gebiegem Inhalt durch wahrhaft oratorische Darstellung sich auszeichnen. Zweierlei aber fordert die oratorische Darstellung. Zunächst muß die ganze Gedankenreihe einer Predigt sich zu einem logisch und psychologisch geordneten und gegliederten Ganzen aufbauen. Sie muß die Elemente der Klarheit, Eindringlichkeit und Salbung in harmonischer Einheit verbinden, so daß sie zum Licht wird, das erleuchtet und erwärmt. Dies kann nur erreicht werden, wenn der Prediger sich vollständig klar geworden ist, was er will, wenn er sein Thema fixirt und seine Beweis- oder Beweggründe geordnet hat. Sodann aber, und das ist das Zweite, was zur oratorischen Darstellung gehört, muß auch die Sprache des Predigers das Gepräge der Kanzelberedsamkeit an sich tragen. Es ist keineswegs leicht, den rednerischen Styl schriftlich zu fixiren, und daher kommt es denn auch, daß manche Predigt beim Vortrage unge-

mein fesselt, während sie beim Lesen langweilt. Es hat eben der Verfasser sein Geistesproduct für die Drucklegung so lange gefeilt, bis aus einer Predigt mit kurzen, klaren Sätzen ein akademischer Vortrag mit kunstgerechten Perioden oder eine theologische Abhandlung mit allerhand Fremdwörtern geworden ist. Die Verfasser vollständiger Predigten dürften überhaupt nach unserer Ansicht weit mehr darauf achten, in jeder Beziehung werthvolle Arbeiten der Oeffentlichkeit zu übergeben. Vor allem aber erwartet man mit Recht in homiletischen Werken einen gebiegenen und wohlgeschliffenen Stoff. Denn die meisten Seelsorger, welche gezwungen sind, sich für ihre Vorträge fremder Arbeit zu bedienen, suchen darin nicht so fast eine Anleitung, wie sie predigen sollen, sondern Gedanken, die sie leicht verwerthen können. Für solche genügen daher auch inhaltreiche Skizzen und gute Einteilungen eines soliden Materials.

Was ist nun von den oben angezeigten Predigten zu halten? Statt aller Antwort möchte ich denjenigen, die geneigt sind, Predigtwerke anzuschaffen, den praktischen Rath ertheilen, sich aus den zur Ansicht übersandten Werken oder aus der Bibliothek eines Mitbruders den einen oder andern Vortrag zu lesen und dann nach eigenem Geschmac zu wählen, was ihnen behagt. Denn nur zu oft habe ich hören müssen: „Man hat die und die Predigten zwar empfohlen, aber es reuet mich, daß ich sie gekauft habe, sie gefallen mir nicht.“

C. H. S. J.

Leben des heiligen Bernard von Clairvaux. Von Dr. theol. Elphegius Vacandard, erster Religionslehrer am Lyceum in Rouen. Von der französischen Akademie preisgekröntes Werk. Autorisirte Uebersetzung von Matthias Sierp, Pfarrer von Benne, vormals Professor der Dogmatik am Seminar in Rouen. Mit einem Porträt des Heiligen, einem Plane von Clairvaux und einer Karte der Umgebung des Klosters. Mainz, Franz Kirchheim 1897 u. 1898. 80. Bd. I. XIX, 595 S.; Bd. II. 644 S. M 14.

Das französische Original dieser sehr bedeutenden Leistung habe ich sofort nach dessen Erscheinen im Literarischen Handweiser Nr. 625 einer eingehenden Würdigung im Jahre 1895 unterzogen. Dieselbe schloß mit den Worten: „Alles in allem: C'est une oeuvre supérieure.“ Dieses Urtheil hat seine Bestätigung em-

pfangen durch die namhaftesten Zeitschriften des In- und des Auslandes. Frankreich hat dieser Arbeit ungetheilte Anerkennung gespendet, nicht etwa bloß in katholischen Zeitschriften. Alle Organe der Geschichtswissenschaft, sie mögen einer Richtung wie immer huldigen, kamen darin überein, daß der Verf. ein Bild des Doctor mellissimus geliefert, welches nach Inhalt und Form den höchsten Anforderungen vollauf genüge, welche die Neuzeit an die Lösung solcher Aufgaben zu stellen gewohnt sei. Dazu kommt, daß die französische Akademie den Verf. durch Zuerkennung eines Preises geehrt und daß die französische Staatsregierung ihm den Titel eines Schulraths (officier de l'instruction publique) zuerkannt hat.

Frömmigkeit und Wissenschaft haben sich bei der Abfassung dieser glänzenden Bernardus-Biographie die Hand gereicht. Umfassende Kenntniß und einschneidende Kritik der Quellen, allseitige Verwerthung der modernen französischen, deutschen, englischen, italienischen Literatur berührt den Leser sofort in der vortheilhaftesten Weise. Dazu kommt noch ein anderer Vorzug, welcher für uns geradezu den Ausschlag gibt. Wesäße der Geschichtschreiber des hl. Bernard auch die denkbar genaueste Kenntniß der aufregenden politischen und kirchenpolitischen Vorgänge jener Zeit, aber ohne innigste Vertrautheit mit den dogmatischen und philosophischen, insbesondere den erkenntnißtheoretischen Problemen, welche damals zur Berathung standen, er müßte sofort die Unzulänglichkeit seiner Kräfte empfinden. Nur ein gewiegter Theologe darf sich erlauben, als Bernardus-Biograph vor das wissenschaftliche Publikum zu treten. In den zuletzt genannten Gebieten liegt der Kern und Stern des neuen Werkes. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint Vacandarb's Arbeit als ein unvergänglicher Beitrag zur Dogmengeschichte des Mittelalters, insbesondere für die Anfänge der Scholastik. Wer den Mystiker Bernard kennen zu lernen wünscht, der studire die beiden geistvollen Kapitel des ersten Bandes: „Bernard als Redner“ und „Predigten über das Hohelied“. Um den Schriftsteller Bernard vollkommen zu seinem Rechte kommen zu lassen, hat Vacandarb seine Stellung zu den Schulen in Paris, ferner seine dogmatischen und liturgischen Abhandlungen und endlich seine Schrift *De consideratione* eingehend gewürdigt. Ueberhaupt bildet die Stellung des Heiligen zum apostolischen Stuhl einen Glanzpunkt dieses neuen Werkes. Eine Seite im Leben des berühmten

Kirchenlehrers konnte nur auf Grund von tief eindringenden Detailstudien in der französischen Specialforschung gebührend dargelegt werden — wir meinen die sociale Bedeutung der Thätigkeit Bernards. In dieser Beziehung hat Vacandard mit wahren Bienenfleiß gearbeitet. Die nämliche Bemerkung trifft zu beim Schlußkapitel „Verherrlichung Bernards nach seinem Tode“ mit den zahllosen liturgischen und kunstgeschichtlichen Notizen. Aus diesem vollendeten Werke wird nicht etwa bloß der Theologe von Fach, sondern auch der Seelsorger, Kanzelredner und namentlich der Culturhistoriker reichen Gewinn schöpfen.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß der Glanz der französischen Darstellung in jeder, auch der kunstvollsten Uebersetzung mehr oder weniger verbleichen muß. Doch ist dem Uebersetzer die Anerkennung zu zollen, daß er seine Aufgabe gut gelöst und uns in der Muttersprache ein Werk vorgelegt hat, welchem auf viele Jahre hinaus nichts Aehnliches sich wird zur Seite stellen lassen. Da sich im Frühling 1898 achthundert Jahre seit der Stiftung des Cistercienserordens erfüllen, so besitzt das Buch auch eine actuelle Bedeutung und glänzt als Denkmal der Liebe und Verehrung zu einer religiösen Genossenschaft, die in mehr denn einer Beziehung um die Kirche und Gesellschaft sich unvergängliche Verdienste erworben hat. — Die Ausstattung durch die Verlags-
handlung ist glänzend.

A. Bellesheim.

-
1. Dr. jur. **Freiherr Dael von Röth-Wanscheid**, Präsident des Hessischen Bauernvereins, Christliche Bauernvereine und die berufsgenossenschaftliche Organisation des Bauernstandes. Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Neue Folge. Herausgegeben von Dr. Joh. Mich. Reich. XVIII. Bd. Heft 6. S. 40.
 2. Dr. **Georg Grupp**, Englische Wirtschaftsentwicklung im Mittelalter. Mit Berücksichtigung der deutschen Verhältnisse. Hamburg 1898. S. 57.

1. Ein warmer und bewährter Freund des Bauernstandes nimmt hier das Wort, um, gestützt auf seine langjährige Erfahrung, die Bauernvereine und deren segensreiche Wirksamkeit zu loben und auf das nachdrücklichste zum Anschluß an diese Vereine aufzufordern. Allein der Bauernverein genügt nach der Ansicht des Herrn Verf.'s nicht zur so dringend notwendigen Hebung des

bäuerlichen Standes. Er vergleicht die Bauernvereine, in Verbindung mit den Raiffeisen'schen Creditklassen, den Nothhülfern, die das Schiff zwar vor dem Wegtreiben bewahren, aber nicht flott zu machen im Stande sind. „Rein, der Bauernstand muß berufs-genossenschaftlich organisiert werden, sonst geht er zu Grunde trotz aller Bauernvereine, landwirthschaftlicher Vereine, Creditklassen u. s. w., und wer das zu leugnen wagt, weil er in den Dörfern noch nicht lauter zerlumpfte Gestalten, ja sogar ab und zu behäbige ‚Deconomen‘ sieht, oder indem er darauf hinweist, wie ‚plätschlich‘ der Bauer ist, daß die Fruchtpreise wieder hinaufgehen u. s. w., den verweisen wir auf die fortwährende Zunahme der Verschuldung und der Landflucht.“ Herr Dael von Röth constatirt mit Genugthuung, daß die Idee der berufsgenossenschaftlichen Organisation immer mehr in der theoretischen und praktischen Socialpolitik Anerkennung gefunden hat, wenn auch die breite Masse der bäuerlichen Bevölkerung noch vorerst, wie auch Buchenberger und Eugen Jäger sagen, durch die Schule der freien Vereine und Genossenschaften für den eigentlichen corporativen Zusammenschluß des ganzen Standes vorgeschult werden muß. Der Schwerpunkt und das Hauptverdienst der Schrift des heftigen Bauernpräsidenten ruht in der Behandlung der Frage, welche Aufgaben der corporativen Organisation zufallen sollen und in welcher Weise diese Organisation in's Werk zu setzen sei. Im Einzelnen können wir den interessanten und lehrreichen Auffassungen des Herrn Verf.'s an dieser Stelle nicht folgen. Es möge die Anerkennung genügen, daß Herr Dael von Röth durch seine ruhige, sachgemäße Behandlung der wichtigsten Frage der agrarischen Reform sich größere Verdienste um den Bauernstand erworben hat, als so manche Vertreter der bäuerlichen Interessen, die unbesonnene Leidenschaftlichkeit mit berechtigter Entschiedenheit zu verwechseln scheinen.

2. Der verdienstvolle Culturohistoriker Dr. Grupp bietet hier in populärer Fassung einen höchst interessanten Beitrag zur englischen Wirthschaftsgeschichte. Wer nicht die größeren Arbeiten Thorold Roger's und W. J. Ashley's lesen kann, findet in Grupp's Schrift, kurz zusammengefaßt, die Ergebnisse der neueren Forschungen beisammen, Ergebnisse, die zum Theil auch des Verf.'s persönliches Verdienst sind. Da die Wirthschaftsverhältnisse während des Mittelalters in Europa ziemlich gleichartig waren, so bewahrt

die Darstellung der englischen Entwicklung ihren Werth ebenfalls für das Verständniß der deutschen Wirtschaftsgeschichte. Die Schrift gehört als Heft 283 der Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge an, welche von Rud. Virchow und Fr. von Holkenborff begründet wurde. Wir möchten die in Form und Sache vorzügliche Schrift allen denjenigen, welche ein Interesse für die Fragen und die Geschichte des wirtschaftlichen Lebens haben, auf das wärmste empfehlen. Heinrich Besck S. J.

Der „Stern der Jugend“, eine Zeitschrift zur Bildung von Geist und Herz, herausgegeben von Dr. Jos. Pragmarer. Jährlich 26 Hefte. Preis halbjährl. M. 2. Auer, Donauwörth.

hat sich das edle Ziel gesteckt, strebsame studirende Jünglinge zu unterstützen, damit sie das Ziel ihrer Unterrichtsanstalten besser erreichen. Die Zeitschrift will dazu anleiten, die Kenntnisse der Schule zu vertiefen und entsprechend zu erweitern, vor allem durch selbständige Arbeit auf den verschiedenen Gebieten des Unterrichtes. „Schule und Leben sollen sich hier berühren, durchdringen und ergänzen“ (Heft 1, Jahrg. 1). Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis des letzten Jahrganges zeigt, wie der Redacteur bemüht ist, den Inhalt der Zeitschrift reichhaltig zu gestalten. Die verschiedensten Gebiete der Wissenschaft und Kunst, die für einen jungen Studenten Interesse haben, sind berücksichtigt. Der neue Verlag (J. Auer) wendet der Ausstattung der Zeitschrift eine recht aner kennenswerthe Sorgfalt zu. Wir schließen uns den verschiedenen Empfehlungen, welche das Unternehmen in Fachzeitschriften, auch akatholischen, gefunden hat, an und möchten besonders die Religionslehrer an den Mittelschulen auf die Verbreitung der Zeitschrift aufmerksam machen. Die „Akademischen Monatsblätter“ (Jahrg. X, Nr. 4) schreiben: „Die Unterstützung des ‚Stern der Jugend‘ ist Ehrenpflicht von uns allen und Seelenpflicht jedes Mannes, der dem Unterrichte und der Erziehung im höheren Schulwesen nahe steht.“

B.

XXVIII.

M i s c e l l e n.

1. **Matthias von Liegnitz.** Die in dieser Zeitschrift (1898, I, 1 ff.) von Dr. A. Franz veröffentlichte Lebensskizze des berühmten Theologen Matthias von Liegnitz kann ich aus polnischen Handschriften einigermaßen ergänzen. Den Standpunkt des Verfassers bezüglich der nationalen Stellung seines Helden¹⁾ will ich hier einer näheren kritischen Beurtheilung nicht unterwerfen, da derselbe der Meinung Höfner's über die nationalen Rivalitäten zwischen den Tschechen und Deutschen in der vorhusitischen Periode huldigt. Doch muß ich bemerken, daß unter den ersten Professoren der neugegründeten Universität in Leipzig, die nach der erwähnten Anschauung eine Verkörperung des odium idiomaticum slavici sein sollte, der geborene Böhme und bekannte Gegner des Hus, Andreas de Broda, der seiner Zeit am eifrigsten mit anderen tschechischen Professoren die Deutschen von der Prager Universität zu verjagen trachtete, längere Zeit wirkte und daselbst gestorben ist²⁾.

Herrn Dr. A. Franz ist es nicht gelungen, Nachrichten über die Lebensschicksale und das Wirken des Magisters Matthias von Liegnitz, welche über das Jahr 1400 bzw. 1401 hinausreichen, zu ermitteln³⁾.

In Bezug auf dessen wichtigstes Werk, die *Postilla super epistolas dominicales*, gelangt er auf Grund der Schlußbemerkung einer Breslauer Handschrift zu dem Resultate, daß die Postille im

1) Ratholik 1898 I. S. 8 f.

2) Vgl. die Abhandlung des Dr. Jaroslav Bidlo in der Zeitschrift *Časopis musea království českého* Jahrgang LXIX (Prag 1895). S. 241 f. Der Papiercodex Nr. 2332 (erste Hälfte des 15. Jahrh.) der Krakauer jüdischen Universitätsbibliothek enthält eine Rede des genannten Theologen: *Sermo magri Andree Brode, s. theologie professoris, factus coram Universitate pro confirmatione dni Ffederici ducis Saxonie, s. Romani electoris imperij*. Fol. 158.

3) A. a. O. S. 16.

Jahre 1401 in Prag vollendet wurde¹⁾. Dagegen bezeugen drei polniſche Papierhandſchriften das Jahr 1400 als Abfaſſungszeit. Eine derſelben befindet ſich jezt in der kaiſerl. öffentl. Bibliothek zu Petersburg. Dieſe iſt noch in demſelben Jahre 1400 von einem polniſchen Schölar in Prag geſchrieben (I Fol. ch. no. 51). *Postilla M. de Legnicz finita Pragae 1400 per Nicolaum de Schadek, studentem studii Pragensis*, wie der Bericht des Prof. Dr. Galban-Blumenſtock über die polniſchen Handſchriften in der kaiſerl. öffentl. Bibliothek lautet²⁾. Dieſelbe Bibliothek, größtentheils aus Archiven und Bibliotheken polniſcher Klöſter und Stifte am Anfang dieſes Jahrhunderts entſtanden, bewahrt noch drei weitere Handſchriften der genannten Poſtilla aus der erſten Hälfte des 15. Jahrhunderts (I F. ch. 52; I F. ch. 54 und I F. ch. 60³⁾). Auch die Papierhandſchrift Nr. 1562 der jagelloniſchen Bibliothek in Krakau enthält unſere Poſtilla unter dem Titel: *Mathie de Legnica Postilla seu Glossa super Epistolas per annum dominicales* (1—217 Bl.) mit der herkömmlichen Vorrede und bezeichnet gleichfalls das Jahr 1400 als Zeit der Abfaſſung: *Explicit Postilla Epistolarum dominicalium per circulum anni, collecta Prage per Reuerendum mgrum Mathiam de Legnicz, s. theologie professorem, a. d. 1400 ad honorem benedictae et indiuidue Trinitatis et Gloriosissime virginis Marie totiusque celestis curie, Amen; rescripta quoque est in hoc libro in Potrkouia*⁴⁾ *Jacobo Paschonis, presbitero de ibidem, a. d. 1403 in Quadragesima per Petrum Mathie de Gazomija*⁵⁾. Ueberdies enthalten noch drei Papierhandſchriften (Nr. 1564, 1622, 1632) derſelben Univerſitätsbibliothek aus den Jahren 1406 und 1423 unſere Poſtilla mit dem Namen des Magiſters Matthias von Siegniſz⁶⁾.

1) Ratholiſk a. a. D. S. 5.

2) Archiv der hiſtoriſchen Commiſſion der Akademie der Wiſſenſchaften in Krakau. Bd. VI, 449. 2. i. Vgl. die Abhandlung deſſelben Verfaſſers in der Biblioteka warszawska Jahrg. 1895 I, 529.

3) A. a. D.

4) Petricovia = Piotrków = Petrikan, Stadt in Ruſſiſch-Polen.

5) Dr. *Wistocki*, Katalog rękopisów biblioteki uniwersytetu jagiellońskiego w Krakowie 1877/81. p. 380.

6) A. a. D. S. 380, 388, 395.

Außer der Postille sind Herrn Franz nur noch die *Questiones* des schlesischen Magisters bekannt¹⁾. Hingegen verzeichnet Wistodi in seinem Katalog der jagellonischen Universitätsbibliothek zu Krakau noch zwei andere Schriften desselben Magisters²⁾. In der Papierhandschrift Nr. 303 (Anfang des 15. Jahrh.) folgt auf: *Conradi Walthusen collecta de sanctis . . . finita a. d. 1413* (Bl. 241—283): *Concordancia evangelistarum de passione domini per Venerabilem mgrum Mathiam co (sic) Llegnicz* (fol. 313—371); ferner findet sich in dem Papiercodex Nr. 1761 (15. Jahrh.): *Sermo mgri Mathie de Legnicz, factus coram archiepiscopo Pragensi in exequijs* (fol. 181—182).

Die auffällige Erscheinung, daß die Schriften des Prager Theologen sich in Polen so zahlreich vorfinden, erklärt sich theils aus dem ununterbrochenen wissenschaftlichen Verkehr des jagellonischen Polen mit den Tschechen bis zum Constanzer Concil und noch mehr aus dem Umstande, welcher Herrn Franz entgangen ist, daß der in Rede stehende Magister von Liegnitz auch in Polen an der jagellonischen Universität docirte, wie aus der Matrikel der Krakauer Hochschule erhellt, in welcher sich unter den ersten Professoren der Eintrag findet: *Mr. Mathias de Legnicz Magister sacre theologie*³⁾. Wahrscheinlich bestieg er hier die Lehrkanzel nach der Prager Katastrophe im Jahre 1409. Sein Lebensabend ist auch uns unbekannt.

Lemberg.

Prof. Dr. J. Fijatek.

Die Mittheilungen des Herrn Fijatek ergänzen in dankenswerther Weise meine Abhandlung über den Magister M. v. L. aus Quellen und Hilfsmitteln, welche mir nicht zugänglich waren. Vielleicht gelingt es, aus Krakauer Nachrichten auch noch Näheres über das Lebensende des verdienten schlesischen Magisters zu ermitteln, dessen Andenken erneuert zu haben mir Freude macht. Es wäre auch verdienstlich, wenn Herr F. Genaueres über die ‚*Concordancia*‘ und über den ‚*Sermo*‘ des Magisters mittheilte.

1) Ratholif a. a. D. S. 9.

2) S. 105 u. 423.

3) *Album studiosorum universitatis Cracoviensis. Cracoviae 1887. T. I, 5.*

Was das Verhältniß zwischen Deutschen und Tschechen in Prag vor 1409 anlangt, so theile ich weder die einseitigen Auffassungen Höfler's, noch die seiner literarischen Gegner; es erscheint mir aber zweifellos, daß eine Spannung schon längere Zeit vor der bedauerlichen Katastrophe herrschte. Es ist hier nicht der Ort zu einer weiteren Discussion darüber; ich bemerke nur, daß die auch von Palach gegen Höfler geltend gemachte spätere Wirksamkeit des Magisters Andreas Broda in Leipzig dabei nicht in Betracht kommen kann. Der Magister hatte sich durch seinen Kampf gegen Hus in Prag unmöglich gemacht und wurde schon darum in Leipzig nicht ungerne aufgenommen.

Smunden.

Adolph Franz.

2. **Zur St. Ursula-Legende.** Viel gelehrten Streites dreht sich um die hl. Ursula und ihre Genossenschaft. Den Verteidigern der Zahl von elftausend Genossen wird die Erklärung hierüber nicht leicht. Weder von Kessel, St. Ursula und ihre Genossenschaft 1863, noch in Friedrich's Kirchengeschichte 1867 findet sich folgender Kalender-Eintrag verwertbet:

Oct. 21. S. Hilarionis et sanctarum XI virg. Ursule, Sencie, Gregorie, Pinnose, Marthe, Saule, Britule, Saturnine, Rabacie, Saturie, Palladie.

Dieser Eintrag von elf Namen, die theilweise in keiner Martyrerliste¹⁾ vorkommen, findet sich in einem der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts zugehörigen, aus Hildesheim (oder Werden) stammenden, jetzt in Düsseldorf (Landesbibliothek D⁹) befindlichen Sacramentar²⁾.

Das darin vorkommende Calendar hat Dr. Jostes neuerdings edirt in der Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur (herausg. von Schröder und Nötke) Bd. 40, S. 148 ff.

Schon im Jahre 1824 hatte Winterim dieses Calendarium edirt in der sehr selten gewordenen Schrift Epistola catholica secunda.

In der Heimath der Düsseldorfer Handschrift, mag sie Hildes-

1) Crombach, Ursula vindicata 1647; Kessel S. 245.

2) Die Handschrift hat auch eine alttsächsishe Beichte; doch bildet das Missale den Hauptinhalt, von acht verschiedenen Händen, also in einem großen Scriptorium geschrieben.

heim, Essen oder Werden sein, wußte man im 10. Jahrhundert von nur elf Jungfrauen, was immerhin zu beachten sein dürfte.

Ein zweites, sehr altes Zeugniß für bloß elf Virgines findet sich in einer Benedictbeuerner Handschrift. Aretin¹⁾ fand, wie er Beiträge I, 5, 75 schreibt, in diesem Kloster ein *Passionale Sanctorum* von verschiedenen Handschriften aus dem 8. bis 11. Jahrhundert. Hier ist besonders merkwürdig, daß es bei der *Historia s. Ursulae* ausdrücklich heißt: *S. Ursula et undecim M. Virgines* [*martyres V.*], nicht *11 M. Virginum* [*11 millia Virginum*].

Diese Handschrift ist leider verschollen; sie kam nicht mit den übrigen Benedictbeuerner Manuscripten nach München²⁾.

F. Fall.

3. In Nordamerika haben die Katholiken vielfach für Kirchen- und Schulbauten folgendes Sparsystem eingeführt. Die Kirchen erheben sich über Parterreräumen, in welchen Schulsäle, Sakristei und Glöcknerwohnung sich befinden. Das hat den Vortheil, daß für vier verschiedene Zwecke, die sonst vier Bauplätze und ebenso viele Dächer beanspruchen, ein Bauplatz und ein und dasselbe Kirchendach ausreicht — ein Vortheil, der namentlich in starkbevölkerten Stadttheilen, wo jeder Quadratfuß Bodenfläche theuer bezahlt werden muß, für arme Gemeinden sehr in's Gewicht fällt.

4. Die *Civiltà cattolica* führt in dem Artikel *L'odierno razionalismo tedesco* (Februarheft 1898 p. 439), welcher vornehmlich gegen Harnack gerichtet ist, unter den Städten mit rationalistischen Lehrstühlen auch Maganza auf. Dagegen müssen wir protestiren, denn die rationalistischen Theologen, welche vor hundert Jahren in Mainz docirt haben, sind längst begraben und vergessen. Es ist hier wohl Gießen mit Mainz verwechselt worden.

1) Im Jahre 1808 nach Aufhebung der Klöster als Regierungscommissar zur Durchsuchung und Inventarisirung der Klosterbibliotheken abgeschickt.

2) Ich vermutete in Clm 4554 und 4585 die obige Handschrift, beide Nummern aber haben keine *Historia s. Ursulae*.



XXIX.

Der internationale wissenschaftliche Katholikencongreß von Freiburg i. d. Schw. vom 16.—20. August 1897.

I.

Der IV. internationale wissenschaftliche Congreß der Katholiken, der nach seiner Bestimmung die Gelehrten der ganzen katholischen Welt zu gemeinsamer Arbeit versammelt, tagte nach dem Beschlusse des III. Congresses zu Brüssel (Septbr. 1894) in Freiburg in der Schweiz und übertraf an Zahl und glänzendem Verlauf die voraus gehegten Erwartungen. Während die Zahl der Subscripten auf dem I. Congreß (1888) zu Paris 1600, auf dem II. (1891 ebenda) 2500, auf dem III. zu Brüssel etwas über 2600 betrug, zählte der IV. Congreß nahezu 2700 Adhärenenten. Eine beträchtliche Anzahl derselben war persönlich anwesend. Die officiële Zählungsliste der ordentlichen Mitglieder betrug 687. Thatsächlich aber waren in den öffentlichen Versammlungen gewöhnlich 1000 und mehr Theilnehmer gegenwärtig. Deutschland, Italien, Spanien, England und Ungarn haben für den IV. Congreß hervorragendes Interesse bekundet.

Mit großer Befriedigung muß hervorgehoben werden, daß der wissenschaftliche Katholikencongreß seinen internationalen Charakter immer mehr zur That macht. Gelehrte aus allen Ländern bekennen und vertheidigen öffentlich die christliche Weltanschauung. Theologen und Laien, Juristen, Aerzte, Advokaten, Professoren an Hochschulen, an Gymnasien und Seminarien, Schriftsteller, Directoren von wissenschaftlichen und Erziehungsinstituten hatten sich um die Bischöfe der Schweiz versammelt oder ihr Interesse am Congresse wenigstens durch Einsendung von Geldbeiträgen und wissenschaft-

lichen Abhandlungen kundgegeben. Die Universitäten von Deutschland, Oesterreich, Frankreich (Paris, Lille, Toulouse, Lyon, Angers, Grenoble u. a.), von Spanien (Barcelona, Salamanca, Valencia u. a.), Italien, Belgien, England und Amerika hatten Vertreter entsendet. Auch Rußland, Polen, Holland, die bayerischen Lyceen und die norddeutschen philosophischen und theologischen Akademien und Seminar Schulen stellten ein entsprechendes Contingent von Gelehrten. Die meisten wissenschaftlichen Körperschaften und Societäten der katholischen Länder waren durch Mitglieder vertreten: die französische Akademie, das Institut de France, die Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft in Deutschland, die Leo-gesellschaft in Wien, die königl. Akademie von Belgien, die Genossenschaften der Hollandisten und die wissenschaftliche Gesellschaft von Brüssel, die biblische Gesellschaft von Jerusalem, der Campo santo von Rom u. a.

II.

Ueber den Ursprung und den Zweck der internationalen wissenschaftlichen Katholikencongresse habe ich mich bei der Berichterstattung über den zweiten Congreß zu Paris und über den dritten zu Brüssel in dieser Zeitschrift ausgesprochen¹⁾. Indem ich hierauf verweise, füge ich für Uneingeweihte bloß Folgendes bei. Die wissenschaftliche Richtung unserer Zeit ist vorzugsweise realistisch. Die einst so gefeierte Speculation wich seit mehreren Jahrzehnten den kräftig aufstrebenden Naturwissenschaften. So steht unsere Zeit unter dem Banne des nüchternen Empirismus. Die großartigen Erfolge, welche hiebei erzielt wurden, erweckten die kühne Hoffnung, alsbald die Geheimnisse der Natur und aller menschlichen Wissenszweige zu ergründen. Ja, manche Träger der Wissenschaft ließen sich zu antichristlichen Tendenzen fortreißen und hofften, den Glaubenswahrheiten ein baldiges Grab zu graben. Da nun aber in allen Fällen die Gegner am erfolgreichsten mit ihren eigenen Waffen bekämpft werden, muß auf dem gleichen Boden der Wissenschaft die Lebensfähigkeit der christlichen Dogmen erwiesen und dieselbe Methode der Forschung in den einzelnen Disciplinen in Anwendung gebracht werden. Zahlreiche Christgläubige Gelehrte, Theologen und Laien, sind den Feinden des positiven Christenthums

1) Vgl. Katholik 1891 I. S. 502—518 u. 1894 II. S. 515—551.

auf das von ihnen gepflegte Wissensgebiet gefolgt, um den Ungläubigen das Monopol oder doch die Hegemonie der Wissenschaft zu entreißen. Sie haben die Offenbarungsthatfache und die Offenbarungslehren in Wort und Schrift mit Geschick vertheidigt. Allein nicht bloß die Apologetik, auch die Naturforschung und Geschichte, die Philosophie und Philologie, ja die sämmtlichen Profanwissenschaften und deren Methode müssen in den Dienst der christlichen Weltanschauung gestellt werden. Dieser Aufgabe sind einzelne Gelehrte nicht gewachsen. Nur die Vereinigung aller Kräfte der verschiedenen Nationen auf allen profanen Wissensgebieten vermögen die Concurrrenz zu bestehen. In den Associationen erhöht sich die Kraft der Einzelnen. Von diesem Gedanken ausgehend, hat eine Gruppe von eifrigen Vertheidigern des Christenthums im Frühjahr 1885 zu Rouen die Organisation der wissenschaftlich gebildeten Katholiken in allen Ländern der Welt in's Auge gefaßt. Die Frage, in welcher Form sich diese Vereinigung vollziehen sollte, war ungemein schwer und drohte gleich im Anfang zur Uneinigkeit zu führen. Daher entschied man sich für einen Congreß, der nicht etwa nur Gelehrte (des savants) umfassen sollte, weil sich in diesem Falle viele wissenschaftlich gebildete Männer aus Bescheidenheit zurückgezogen hätten, sondern er sollte, wie Msgr. d'Hulst, Rector der katholischen Universität zu Paris, ausführte, ein wissenschaftlicher sein und sich als solcher auf alle Zweige der menschlichen Erkenntniß erstrecken; er sollte katholisch sein, nicht als ob es eine specifisch katholische Wissenschaft gäbe, sondern weil nur Katholiken Mitglieder werden und wissenschaftliche Arbeiten einreichen sollten; endlich auch international, eben weil er katholisch wäre, und weil die Vertheidigung des Glaubens nicht die Aufgabe einer christlichen Nation mit Ausschluß der andern ist. Denn in der ganzen Welt gibt es bei aller politischen und socialen Zerküftung doch nur zwei große Parteien, nämlich das Christenthum als Träger der geistigen und lebenspendenden Ideen auf der einen und den Atheismus mit seinen zerstörenden Folgen im Privat- und öffentlichen Leben auf der andern Seite. Auf Grund solcher Erwägungen constituirte sich der Congrès scientifique international des Catholiques.

Der Congreß hat sich demgemäß zur Aufgabe gesetzt, die Gelehrten der ganzen katholischen Welt zu gemeinschaftlicher wissen-

schastlichen Arbeit zu vereinigen, um die für das positive Christenthum thätigen Kräfte zu sammeln, durch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit zu ermutigen, die neuen antichristlichen Hypothesen auf ihren Grund zu prüfen und den Vertheidigern der christlichen Religion geeignete Waffen in die Hand zu geben.

Das Unternehmen, welches gleich bei seinem Entstehen in der Presse bekämpft wurde, fand die Guttheißung des hl. Vaters durch Breve vom 20. Mai 1887. Hier heißt es unter anderem: »Res suscepta vobis est honesta per se et ad nomen vestrum decora; eademque esse potest ad germanam scientiarum dignitatem non minus quam ad catholicae fidei praesidium frugifera . . . Vestri officii hoc utique putetis esse, adiumenta disciplinarum vestrarum velut arma quaedam ad se tuendam theologiae ministrare.« Der Papst billigte das ganze Programm, namentlich auch den Satz, daß Glaubenslehren und streng theologische Gegenstände ausgeschlossen sein sollten; denn die göttlichen Dinge seien zu hoch und zu heilig, als daß man sie mit Würde auf einem Congreß behandeln könne. Auch fehlte es manchen Mitgliedern an der nöthigen Autorität, und sollten dieselben sich auf ihrem eigenthümlichen Gebiete bewegen, in der Geschichte und Pöpsik, in der Philologie, Mathematik, Kritik zc.

Wie die vorhergehenden Versammlungen, so fand auch der Freiburger Congreß unter dem 3. April 1895 in einem Schreiben an den Vorsitzenden der Organisationscommission, Prof. Dr. Sturm, die Ermunterung und den Segen Leo's XIII. Der Papst erklärte, die Versammlungen katholischer Gelehrten aus allen Ländergebieten, abgesehen von anderen Vortheilen, um so lieber zu empfehlen, als dadurch klarer zu Tage trete, daß die Religion den Fortschritten der menschlichen Wissenschaft nicht feindselig entgegenstehe, sondern daß vielmehr der Glaube mit den Wissenszweigen durch einen Freundschaftsbund verknüpft sei.

III.

Aus verschiedenen Gründen war vor drei Jahren die Wahl des Versammlungsortes des IV. Congresses auf Freiburg gefallen. Entstanden in Frankreich, organisiert und entwickelt durch die Franzosen, hatte der wissenschaftliche Congreß dreimal auf französischem Sprachgebiete getagt, jetzt sollte er, um seinem Charakter als inter-

nationaler Verein gerecht zu werden, auf deutsches Sprachgebiet übergehen. Man dachte an München. Allein der Uebergang auf deutschen Boden durfte nicht so unvermittelt stattfinden, zumal sich aus Deutschland für die beiden letzten Congressse nur 19, bezw. 150 Subscribenten ergeben hatten. Bisher waren nämlich die Verhandlungen ausschließlich in französischer Sprache geführt worden, und die wissenschaftlichen Arbeiten in derselben Sprache zum Vortrage und zum Druck gekommen. Voraussichtlich wollten sich die französischen Gelehrten auch auf deutschem Boden ihrer Muttersprache bedienen. Die Deutschen aber konnten nicht darauf verzichten, in der eigenen Heimath deutsch zu sprechen. Die beiden Sprachen sollten daher nebst der internationalen lateinischen Sprache als Mittel des Gedankenaustausches dienen. Um diesen Uebergang, der bei den romanischen Nationen voraussichtlich auf Schwierigkeiten stieß, mit Erfolg durchzuführen, schien das zweisprachige Freiburg in der Schweiz vorzüglich geeignet, zumal da an der dort gegründeten neuen Universität die deutsche, französische und lateinische Sprache gleichmäßig zur Geltung kommen. Der Gedanke war glücklich. Die Schweiz ist bei der Verschiedenheit seiner Sprachen unter der gleichen Volkseinheit und durch seine Lage an den Grenzpunkten der großen europäischen Staaten für einen internationalen Congreß wie geschaffen. Thatsächlich haben mancherlei Vereine verschiedener Nationen die Gastfreundschaft der Schweiz für ihre Beratungen schon wiederholt in Anspruch genommen. Daß die Wahl des Versammlungsortes eine glückliche war, wurde durch den Erfolg bestätigt. Auch fanden sich die Vertreter der verschiedensten Nationen durch die romantische Lage der Stadt, durch die glänzende Ausschmückung der öffentlichen und Privatgebäude und durch die freundliche Aufnahme von Seiten sämtlicher Bewohner in hohem Grade befriedigt.

Zur Vorbereitung des Congresses hatte sich bereits im Jahre 1894 eine Organisationscommission in Freiburg gebildet, an deren Spitze der vormalige Rector der Universität, Prof. Dr. Sturm, stand. Die Arbeitslast, welche fast erdrückend auf dem Comité ruhte, wurde durch den Eifer der Mitglieder noch überboten. Nur der Gedanke, daß die Bemühungen durch ein glückliches Gelingen des Congresses ihre Krönung finden und eine wahre Förderung der Wissenschaft zur Ehre Gottes und der Kirche erzielen würden,

hielt den Vorsitzenden und seine Mitarbeiter aufrecht. Den geschäftstreibenden Ausschuß der Organisationscommission bildeten außer dem genannten Vorsitzenden dessen Stellvertreter Prof. Dr. Kallenbach, Generalsecretär Prof. Dr. Rirsch, Secretär Prof. Dr. Schnürer, Schatzmeister Prof. Dr. Fietta.

Eine glückliche Idee war die Bildung von Diöcesancomités, welche in der Diöcese Breslau zuerst ausgeführt und weiterhin von Freiherrn von Hertling als zweckdienlich empfohlen worden war. So wurden unter der Autorität der bischöflichen Ordinariate neue Mitglieder gewonnen, während die Bischöfe zumeist selbst an die Spitze der in ihren Sprengeln gebildeten Comités traten und das Ehrenpräsidium übernahmen. Auf der 42. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu München wurde der von den Professoren Sturm, Schnürer, Grauert und Freiherrn v. Hertling unterzeichnete Antrag auf Bildung von Diöcesancomités und auf Förderung der das Interesse am IV. wissenschaftlichen Congresse weckenden Bestrebungen von Prof. Dr. Schnürer von Freiburg eingehend begründet. Auch die 3. allgemeine Katholikerversammlung Deutschlands in Dortmund lenkte auf Antrag des Pfarrers Dr. Sturm die Aufmerksamkeit auf den bevorstehenden Freiburger Congreß und empfahl angelegentlich die Bestrebungen der in's Leben getretenen Diöcesancomités.

Die Decoration der Stadt war bezaubernd. Als der Berichtserstatter am 15. August am Abend durch die Hauptstraße gegen die untere Hängbrücke fuhr, wo er im Jähringer Hof gastliche Aufnahme fand, war er angesichts der sinnreichen Ausschmückung der Häuser entzückt. Aber nicht bloß diese Straße prangte im Festschmuck; bei näherer Besichtigung der Stadt zeigte sich, daß das einzigartige Freiburg bis in die äußersten Gäßchen das Festgewand angelegt hatte: überall Triumphbögen, Guirlanden, Kränze, Inschriften, Spruchbänder und Flaggen, deren Farben an die vertretenen Länder erinnerten, an Deutschland, Oesterreich, Frankreich, Spanien, Italien, England, Amerika, an die Schweiz, an den Canton und die Stadt Freiburg. Doch nicht dem wissenschaftlichen Congresse allein galt diese Ehrung. Dies konnte dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen. Denn in dem reichen Festtagsgewande fanden sich religiöse Embleme, welche auf das Leben und Wirken des sel. Canisius hinwiesen, dessen 300jährige Gedenkfeier

unmittelbar nach dem wissenschaftlichen Congreß eröffnet werden sollte. Der Schmutz der öffentlichen Gebäude und der Privathäuser verriet den feinen Geschmack und den religiösen Sinn des Volkes.

Die Zeitungen Freiburgs brachten am Vorabende der Eröffnung des Congresses Leitartikel zur Begrüßung der gelehrten Gäste aus allen Theilen der Welt und zum Ausdruck des Hochgefühles, daß der vierte wissenschaftliche Congreß in der genannten Universitätsstadt tagen sollte. *Merci donc à vous, schrieb der L'Ami du peuple, maitres dans les différentes branches du savoir humain! Nous admirons vos travaux et nous applaudissons à votre persévérance et à votre abnégation. En servant la foi et l'Eglise par vos recherches patientes, par vos livres et votre parole, vous n'avez pas eu toujours, dans vos nations respectives, la récompense du succès officiel. N'importe, vous avez travaillé toujours pour Dieu et la science.* Zugleich war auf den Beginn der Canisiusfeier, die am 21. August eröffnet werden sollte, hingewiesen. „Die Einwohner unseres Landes werden sich gehoben fühlen beim Gedanken, daß dieselbe Gesinnung christlicher Brüderlichkeit sie mit Euch vereint, daß Ihr für sie nicht Fremde seid bei aller Berühmtheit, sondern Söhne derselben Taufe und Gläubige desselben Bekenntnisses.“

Der Leitartikel schloß mit den Worten: *Que la Sainte Vierge, au jour de sa glorieuse Assomption, bénisse cette communion d'idées! Que son intercession rende les travaux du Congrès scientifique agréable à son Fils et que le 21. août soit le jour grandiose des hommages de la science et de la foi,* sous la direction aimée du Chef de notre diocèse!*

Die *Liberté* hob insbesondere hervor, daß sich die katholischen Gelehrten auf dem Gebiete der Literatur und speculativen Wissenschaften auszeichnen. Wohl hat man ihnen in den Erfahrungswissenschaften das Gebiet streitig zu machen und dem christlichen Glauben das Grab zu bereiten gesucht. Allein der Umschwung ist sichtbar. Die größten Gelehrten der Neuzeit, welche in der empirischen Forschung unsterblichen Ruhm erlangt haben, sind wie Pasteur im praktischen Leben überzeugungstreue Katholiken gewesen oder haben auf dem Boden des positiven Christenthums gestanden.

IV.

Die Versammlungen waren, wie auf den drei vorausgehenden Congressen, zweierlei Art: öffentliche Generalversammlungen, in welchen die Principienfragen behandelt und wissenschaftliche Themata zum rhetorischen Vortrage kamen, um die hohe Aufgabe der wissenschaftlichen Congressen zum würdevollen Ausdruck zu bringen und die Begeisterung des großen Publicums für dasselbe zu erwecken; sodann Arbeitsversammlungen, welche dieses Mal zehn Sectionen umfaßten. Während die ersteren bei den zwei Congressen in Paris Abends abgehalten wurden, schlossen sie sich in Brüssel und Freiburg an die vormittägigen Sectionssitzungen an. Diese fanden früh von 9 bis 11 Uhr und nachmittags von 4 $\frac{1}{2}$ bis 6 $\frac{1}{2}$ Uhr in den Lehrzimmern der Universität statt. Die öffentlichen Versammlungen wurden in nächster Nähe in dem Festpavillon abgehalten. Diesen hatte die Regierung des Cantons Freiburg aus Anlaß des Congresses und der Canisiusfeier von der Stadt Genf erworben und auf der ausgedehnten Hochebene der oberen Stadt errichtet, wo sich das Collegium und die Kirche St. Michael, sowie das Universitätsgebäude erheben. Das Gebälk der Halle stützt sich auf die Ueberreste der alten Festungswälle, und um diese Ruinen unverfehrt zu bewahren, hat man sie nicht einmal mit einem neuen Anstrich umkleidet. Die Wände der Pavillon waren mit Fahnen der verschiedenen, auf dem Congreß vertretenen Nationen geschmückt.

Hier fand Montag den 16. August nachmittags 4 $\frac{1}{2}$ Uhr die vorbereitende öffentliche Versammlung statt. Auf der Estrade über dem Boden der Halle hatten außer der Organisationscommission die Bischöfe der Schweiz, der englische Erzbischof D'Ollaghan, der Weihbischof Schmitz von Köln, Bischof Jaquet von Jassy in Rumänien und der Generaldirector des öffentlichen Unterrichts Pythou Platz genommen.

Msr. Deruaz, Bischof von Lausanne und Genf mit dem Sitz in Freiburg, eröffnete die Versammlung mit einer Ansprache. Nachdem er die Congreßmitglieder begrüßt und ihnen gedankt hatte, daß sie für diese feierliche Versammlung die Schweiz und die Stadt Freiburg erwählt, fuhr er fort: „Es ist eine große

und wohlthätige Mission, die ihnen von der göttlichen Vorsehung übertragen ist. Ohne direct in das Gebiet des Glaubens einzutreten, nimmt die Arbeit und die Thätigkeit der Congressisten den Wettstreit der Wissenschaft auf, die oft den Schutt wegräumt, die Hindernisse beseitigt, die Vorurtheile hebt, das Verständniß vorbereitet und der göttlichen Gnade den Weg eröffnet, um in den vollen und ungeschmälerten Besitz der religiösen Wahrheit zu gelangen. Auch der Episcopat begrüßt und ermuntert mit seinen Wünschen und Segnungen jedes Werk und jede Gesellschaft, welche durch ihre Untersuchungen und Arbeiten, wenn auch nur indirect, zur Aufrichtung und Festbegründung des Reiches Gottes in den Seelen beitragen kann. Das ist, meine Herren, die Aufgabe, die Sie sich gestellt haben, die Sie mit so großer Auszeichnung und nicht ohne Erfolg erfüllen. Auch wir können nicht ohne Nährung eine solche Versammlung wie diese hier betrachten, wo Geistliche und Laien gemeinsam ihre Einsicht und ihre Kraft zur Erforschung der Wahrheit und zur Entfaltung der Wissenschaft aufwenden. In dieser Verbindung zweier Stände dürfen wir den treuen Ausdruck der christlichen Heilsordnung betrachten, wie sie Gott gewollt hat. Der Unglaube hat sich nur zu oft das Monopol der Wissenschaft angemacht und die Kirche verleumdet, als ob sie die Unwissenheit begünstige und die Aufklärung zurückweise. Gestatten Sie mir, diese ungerechten Behauptungen durch ein Wort abzulehnen, welches ein erhabener Mund gesprochen, dessen Autorität niemand bestreiten kann.

Es war im Jahre 1886, als ich in Rom einige Landsleute aus dem Canton Genf, die Nichtkatholiken waren, in den Vatikan geleitete, um sie dem Papst vorzustellen. Indem Leo XIII. an eine Bemerkung meiner Landsleute über die Archive der vatikanischen Bibliothek, wo sie Fremde arbeiten sahen, anknüpfte, bemerkte er: Ja gewiß, man kommt oft zur Benützung der Archive. Ich habe meinem Staatssecretär den Auftrag gegeben, den Zutritt zu den Archiven denen, welche um die Erlaubniß bitten, zu gewähren.' Dann setzte der Papst mit der feierlichen, Ihnen wohlbekannten Stimme bei: ‚Die katholische Kirche scheut nicht das Licht‘ (*L'Eglise catholique ne craint pas la lumière*).

Wir können zu diesem Worte des obersten Hirten beifügen: Das ist die Mission der Kirche; denn ‚Ihr seid das Licht der Welt‘,

sprach der göttliche Meister Jesus Christus zu jenen, welche er aussandte, seine Kirche zu gründen.

Sie selbst, m. H., Sie sind die Antwort auf jene ungerechte Behauptung. Warum haben Sie sich als Söhne der katholischen Kirche hier versammelt? Warum sind Sie in eine kleine Stadt eines kleinen Landes ohne Rücksicht auf die Vorurtheile der Abstammung und der Nationalität und auf die abweichenden Gesichtspunkte in so vielen anderen Dingen von so weiter Ferne hergekommen? Offenbar, um etwas helleres Licht zu verbreiten aus Liebe zur Wissenschaft oder vielmehr zur Wahrheit, die Sie in ihrem ganzen Glanze wollen leuchten lassen; Sie sind ja hier aus Liebe zu Gott, dem Vater der Menschen, dem Schöpfer der Wahrheit.

Sie zeigen als Kinder der katholischen Kirche durch Ihre Handlungsweise und die Worte, die Sie veröffentlichen, daß man bei aller Pflege der Wissenschaft Katholik und sogar ein eifriger Katholik sein kann. Sie zeigen, daß Katholiken den Titel „Gelehrte“ führen können, ohne sich einer Usurpation schuldig zu machen.

So wollen Sie denn mit erneutem Vertrauen den vierten internationalen wissenschaftlichen Congress eröffnen. Unsere besten Wünsche und Gebete begleiten Sie. In Nachahmung der göttlichen Vorsehung, die nicht ermüdet und sich niemals überstürzt, werden auch Sie thätig sein, *suaviter et fortiter*, um das vorgesteckte Ziel zu erreichen: *suaviter* in der Art und Absicht des gegenseitigen Gedankenaustausches, selbst gegenüber Ihren Widersachern; aber das soll auch *fortiter* geschehen in der Arbeit, der Sie sich unterziehen, und in der Ausdauer, die Sie hiemit verbinden. So nur können Sie auf die göttliche Hilfe rechnen, die den Menschen, die guten Willens sind, niemals fehlt.

Als Kinder der katholischen Kirche sind Sie Kinder des Lichtes. O, gestatten Sie mir, Ihnen das Wort unseres Erlösers an seine ersten Jünger zuzurufen: *Luceat lux vestra coram hominibus*. Warum dies? Vielleicht um zu prahlen mit Ihrer Wissenschaft? Nein, die Söhne des Lichtes sind edler, blicken weiter und höher: sie bringen ein in die Absichten des Erlösers selbst.

Aber das Licht Ihrer Wissenschaft wird leuchten vor den Menschen. Es wird Irrthümer widerlegen, Vorurtheile verschneiden und so die Menschen der Wahrheit näher führen, und dies wird zu ihrem Glücke ausschlagen. Denn indem sie sich der Wahrheit

nähern, werden sie sich Gott nähern, welcher der Vater des Lichtes ist. Von ihm stammt jede gute Gnade, von ihm kommt jede vollkommene Gabe."

Nach dieser Rede ergriff Prof. Dr. Sturm, vormal's Rector der Universität Freiburg, Präsident des Organisationscomité's, zur Berichterstattung das Wort in deutscher Sprache, um den zahlreich anwesenden Congressmitgliedern deutscher Zunge gerecht zu werden und sprach unter anderm also:

"Im Namen der Organisationscommission rufe ich Ihnen, m. H., die Sie aus allen Theilen der katholischen Welt sich hier zu gemeinsamer, ernster Arbeit versammelt haben, ein herzliches Willkommen zu.

Durch Ihr zahlreiches Erscheinen bekunden Sie Ihre Bereitwilligkeit, an der Verwirklichung der edlen Ziele mitzuwirken, die unsere wissenschaftlichen Congresse sich gesteckt haben, indem Sie einer wichtigen, vielleicht der wichtigsten Aufgabe unserer Zeit, der Pflege und Förderung der Wissenschaft auf katholischem Boden, vermittelt der Association durch Zusammenwirken aller geeigneten Kräfte ohne Unterschied der Sprache und Nation, Ihre Theilnahme und Unterstützung zuwenden.

Diese Vereinigung aller gläubigen Männer der Wissenschaft in der Form internationaler Congresse ist, wie schon wiederholt betont wurde, ein feierlicher Protest gegen ein weitverbreitetes, von unseren Gegnern mit Vorliebe genährtes Vorurtheil, daß zwischen Wissenschaft und Glaube eine brückenlose Kluft bestehe; sie bezweckt zugleich aber auch — und darauf möchte ich ein weit größeres Gewicht legen — die Hebung der wissenschaftlichen Bestrebungen in der katholischen Welt, indem sie den Eifer der Forschung auf allen Wissensgebieten, die pflichtgemäße Theilnahme an der Geistesarbeit unserer Zeit unter den Katholiken nähren und fördern will.

Nachdem diese internationale Versammlung in Frankreich's Hauptstadt einen vielversprechenden Anfang und raschen Aufschwung genommen und zuletzt in Brüssel vor drei Jahren mit glänzendem Erfolge getagt hat, ist sie für diesmal aus dem wogenden Getriebe der Großstädte hierher zu einem stillen Orte der gastlichen Schweiz gezogen, wo ihr ein katholisches Volk, eine junge, aufstrebende Hochschule eine liebevolle Aufnahme zusichern. Auf die Vortheile und Genüsse, welche der Besuch der Großstädte Frankreich's und

Belgiens gelegentlich der drei ersten Congresse ihren Theilnehmern darbot, müssen Sie freilich, m. H., zum großen Theile bei uns verzichten; wir bieten Ihnen zum Ersatze, was wir allein zu geben vermögen — unsere herrliche Natur, unser gastliches Heim, unsere aufrichtige Freundschaftsgesinnung.

Wenn aber trotz aller Bemühungen, Ihnen den hiesigen Aufenthalt zu einem behaglichen zu gestalten, der eine oder andere von Ihnen sich mit Rücksicht auf seine Unterkunft Entbehrungen auferlegen muß, so wollen Sie dies uns zu gute halten im Hinblick auf die vielfachen Schwierigkeiten, eine so stattliche Anzahl illustrer Gäste in unseren bescheidenen Mauern zu beherbergen."

An diese Begrüßungsworte schloß der Redner eine Uebersicht über die von ihm geleiteten, den Congress vorbereitenden Arbeiten, besonders über die Reconstitution und Neugründung der Comités in den verschiedensten europäischen und außereuropäischen Ländern. Der auf Deutschland bezugnehmende Passus lautet folgendermaßen:

„Eine gleiche Organisation (die Errichtung von Diöcesan-comités) wurde für Deutschland angestrebt und erreicht, welches an den bisherigen Versammlungen nicht in dem Maße theilhaftig war, wie es sich mit Rücksicht auf die Zahl seiner katholischen Gelehrten und auf das wissenschaftliche und literarische Leben der Katholiken dieses Landes hätte erwarten lassen. Es bestanden dort unter Leitung der Herren Universitätsprofessoren Reichsrath Freih. v. Hertling und Grauert in München, Baumker und Hüffer in Breslau, Prälat Rihn in Würzburg, Seminar-director Ott in Straßburg regionale Comités, welche für ihre Bezirke Vortreffliches geleistet hatten; doch waren manche Gegenden des Reiches noch gar nicht oder nur höchst mangelhaft vertreten. So wurde denn im Einverständniß mit den eben genannten Männern, welche die Bewegung zu Gunsten der internationalen Congresse in Deutschland eingeleitet und gefördert hatten, und mit Genehmigung und Unterstützung des hochwürdigsten Episcopates in allen Diöcesen locale Comités eingerichtet, deren Ehrenvorsitz viele Oberhirten persönlich zu übernehmen geruhten. Ein besonderer Dank sei ihnen und vorab S. Em. dem Cardinal-Fürstbischof Dr. Kopp in Breslau gewidmet, der von Anfang an unsere Bestrebungen mit den wärmsten Sympathien begleitete und durch Anschreiben an den Clerus förderte; weiter aber auch allen jenen Comité-Vorsitzenden aus

Deutschland, welche an unserem Congresse persönlichen Antheil nehmen.“

Ueber die Neugründung eines Comité's für England berichtete sodann der Redner, wie folgt:

„Die Errichtung eines wohlorganisirten Central-Comité's für Großbritannien und Irland, die schon wiederholt, doch ohne Erfolg versucht worden war, verdanken wir dem Eifer und der umsichtigen Thätigkeit des Hrn. Marquis Mac Swiney de Masshanaglass, sowie des Generalsecretärs dieses Comité's, des hochw. Paters Edmund Cooke. Das neue Comité konnte der Commission über zwanzig wissenschaftliche Arbeiten und die erfreuliche Anzahl von gegen hundert Mitgliedern zur Verfügung stellen; gewiß ein großartiger Erfolg, wenn man in Erwägung zieht, daß die Katholiken Großbritanniens und Irlands auf den bisherigen Congressen in geradezu verschwindender Ziffer vertreten waren. Der hochwürdigste Episcopat Englands und Irlands hat nahezu einstimmig (zwanzig an der Zahl) seinen Beitritt zum Congresse zugesagt und das Patronat über die von dem Centralpräsidenten eingerichteten Diöcesancomités zu übernehmen gesucht. Wir begrüßen den Herrn Präsidenten unter der Zahl der Erschienenen, sowie ganz besonders den hochwürdigsten Herrn Erzbischof O'Callaghan, welcher als Mitglied des Ehrenpräsidiums des englischen Comité's das Werk der Congresse in seinem Vaterlande fördern half.“

Der Redner gab nun eine Uebersicht über die Resultate, welche der regen und aufopfernden Thätigkeit der alten wie neugegründeten Comité's zu verdanken sind, und fuhr dann fort:

„Angesichts dieser Resultate, die gewiß einen günstigen Verlauf des bevorstehenden Congresses erwarten lassen, gebührt unsere Anerkennung und unser aufrichtiger Dank allen jenen Herren, die uns ihre werthvolle Unterstützung mit so viel Begeisterung zugewendet haben und die durch ihre gelehrten Beiträge das wissenschaftliche Ansehen des Congresses sichern werden. Lassen Sie uns aber vor allem auch mit ehrfurchtsvollem Danke hinblicken zu dem erhabenen Förderer der Wissenschaften, zu Seiner Heiligkeit unserm glorreich regierenden Papste, der unser Werk von Anfang an gesegnet und vor wenigen Wochen erst uns allen Theilnehmern am Congresse seinen apostolischen Segen aus liebendem Vaterherzen gespendet hat. Unser tiefster Dank gilt weiter unserm hochgeschätzten

Diöcesanbischof Msgr. Druaz, der als Ehrenpräsident unserer Commission an unseren Arbeiten stets regen Antheil nahm und dieselben durch seinen hohen Einfluß förderte. Für die gleiche liebevolle Theilnahme sei auch den übrigen hochwürdigsten Schweizer Bischöfen unser Dank ausgesprochen, sowie allen jenen hohen Kirchenfürsten, welche — gegen 130 an Zahl — als Mitglieder dem Congresse theils früher, theils jetzt beigetreten sind und mit ihrem Beitritt ihre lebhaftesten Sympathien für das Gelingen des Congresses theils schriftlich, theils mündlich zum Ausdrucke gebracht haben.

Unser Dank gilt auch der hohen Regierung des Staates Freiburg für das überaus freundliche Entgegenkommen, mit welchem uns dieselbe diese Festhalle für unsere Versammlungen zur Verfügung gestellt hat. Endlich seien auch der katholischen Presse für ihre uneigennützigte Mithilfe an unserem Werke die wärmsten Dankesworte gewidmet.“

Hierauf gab der Redner Aufklärungen über einige von der Organisationscommission geschaffene Neuerungen bezüglich der Aufstellung einer allgemeinen Geschäftsordnung für die wissenschaftlichen Congresse und schloß mit den Worten:

„Hiermit, hochwürdigste, hochverehrte Herren, habe ich meine Aufgabe als Vorsitzender der Organisationscommission beendet. Ich schließe mit einem Wunsche, der mir und meinen Collegen der Organisationscommission von Herzen kommt, daß der IV. Congreß, den wir unter günstigen Auspicien soeben eröffnen, als würdiger Nachfolger seiner Vorgänger eine neue Glorification für unsere Kirche sei und für deren treue Söhne ein Ansporn, keinem wissenschaftlichen Fortschritt fremd zu bleiben und an den Errungenschaften menschlicher Geistesarbeit den gebührenden Antheil zu nehmen.“

Der Congreß bestellte hierauf sein Bureau. Als Ehrenpräsidenten wurden Bischof Druaz und Regierungsrath Pythou, Chef des öffentlichen Unterrichtes im Canton Freiburg, berufen. Als Präsident wurde der Reichstagsabgeordnete und Präsident der Görresgesellschaft, Freiherr v. Hertling, Professor der Philosophie an der Universität München, durch Acclamation gewählt. Als Vicepräsidenten wurden ausgerufen und durch freudigen Ruf bestätigt: Prof. Bäumlcr von Breslau; Marquis

de Beaucourt, Director der Revue des Questions historiques zu Paris; v. Cepeda, Prof. an der Universität Valencia; Dr. v. Funt, Prof. an der Universität Tübingen; Dr. Grauert, Prof. an der Universität München; Dr. Rihn, Prof. an der Universität Würzburg; Dr. Riß, Prof. an der Universität Budapest; v. Rowalski, Prof. an der Universität Freiburg; Kurth, Prof. an der Universität Lüttich; P. Lagrange O. Pr., Director der praktischen Schule für biblische Studien zu Jerusalem; Lallemand, corresp. Mitglied des Instituts von Frankreich; v. Lapparent, Prof. an der katholischen Universität zu Paris; Mac Swiney, Präsident des Centralcomité's für Großbritannien; Mgr. Pöschard, Rector der katholischen Universität zu Paris; Schäpman, Mitglied des Parlaments der Niederlande; Dr. Schindler, Prof. an der Universität Wien; P. De Smeedt, Präsident der Holländischen zu Brüssel; Dr. Toniolo, Prof. an der Universität Pisa; Mgr. Vinati, Präsident des Centralcomité's von Italien; P. Zahm, Prof. an der Universität Notre-Dame zu Indiana in Amerika.

Nach der Wahl des allgemeinen Bureau's schritt man zur Zusammensetzung der Vorstandschaft der zehn Sectionen, die wir unten namhaft machen werden.

Am Schluß der Sitzung dankte Freiherr v. Hertling für die ihm mit der Präsidenschaft erwiesene Ehre, die er inmitten hochberühmter Namen nicht für seine Person annehme, sondern als Ehrung der Gesellschaft betrachte, deren Leitung ihm seit 25 Jahren anvertraut sei, nämlich der Görresgesellschaft, welche denselben Zweck wie der Congreß zu realisiren suche, das ist die Harmonie zwischen Glauben und Wissenschaft. Einzeln vermöchten die Congreßmitglieder, die in ihrer Heimath in der Minorität seien, keinen sicheren Erfolg zu erzielen, dieser aber sei gesichert durch die vereinigten Anstrengungen aller. Der internationale Charakter des Congresses sei die Garantie der erfolgreichen Wirksamkeit der Arbeiten.

Nach der Sitzung traten die Sectionsvorstände zur Besprechung zusammen, um die Zeit und die Ordnung festzustellen, in welcher die gelehrten Arbeiten zum Vortrage kommen sollten.

Am Abende suchten die Congreßmitglieder gewöhnlich in frischer Luft Erholung von den Anstrengungen und den hitzigen Wortgefechten des Tages, zuerst in Schönberg, das einen herrlichen

Anblick auf die gegenüberliegende Stadt und die Michaelshöhe bietet, sodann in dem reizend gelegenen Solimont nächst dem Hauptbahnhofe. Ueberall Begrüßung alter Freunde und Studiengenossen, während die Landwehrmusik inmitten der lebensfrohen Bevölkerung Freiburgs die freudige Feststimmung zu erhöhen wußte.

V.

Dienstag früh den 17. August 8¹/₂ Uhr erschienen die Congreßmitglieder überaus zahlreich in der St. Michaels- oder Collegienkirche zur hl. Geistmesse, welche der Hochwürdigste Bischof Deruaz für das glückliche Gelingen des Congresses celebrirte. Hierauf begannen die Sectionssitzungen in den Sälen der Universität, von denen wir unten handeln werden.

In der öffentlichen Versammlung um 11 Uhr übernahm Bischof Egger von St. Gallen den Vorsitz und sprach in gehaltvoller Rede über die Bedeutung der wissenschaftlichen Katholikencongresse. Endlose Arbeit und Anstrengung ist im Dienste der Wissenschaft erforderlich, um die Gesetze der Natur, die Sprache der Völker, die Geheimnisse der Geschichte und Philosophie zu erforschen. Reiche Ergebnisse hat die moderne Forschung auf den verschiedensten Gebieten erzielt. Oftmals haben diese Resultate die Gelehrten stolz gemacht und sie von der göttlichen Offenbarung abgewendet. Aber gerade im Kampf mit der ungläubigen Wissenschaft sind vielfach die schönsten Früchte gezeitigt. Die Wahrheit hat die Wahrheit nicht zu fürchten. Nur scheinbar kann der Widerspruch zwischen Wissenschaft und Offenbarung sein, und jedes neue Goldkorn, das der Forscher zu Tage fördert, ist auch für die Kirche von Werth. Nur vorübergehend können Hypothesen zu scheinbaren Widersprüchen führen. Die Angriffe nöthigen zur Abwehr und zur Vertiefung des Wissens. Deshalb studiret, forschet und bauet an dem herrlichen Tempel, an dessen Front das Wort steht: *Veritas Domini manet in aeternum*.

Freiherr v. Hertling hielt nun als Präsident des Congresses die feierliche, tiefdurchdachte Eröffnungsrede über das Thema, ob es eine katholische Wissenschaft gebe. Er begann mit dem Hinweis auf einen Vortrag, welchen Msgr. d'Gulst, Rector der katholischen Universität Paris, damals in England unlieb zurückgehalten, im Jahre 1894 zu Brüssel durch Professor Pisani

verlesen ließ. Mit tiefem Schmerz gedenkt Redner dieses zu früh verstorbenen Mannes, welcher der eigentliche Vater der wissenschaftlichen internationalen Katholikencongresse gewesen ist. Leider kann er uns nicht mehr mit seiner Gedankenfülle und mit der seltenen Eleganz seiner Sprache beglücken. Wenn nun Redner in wenigen Worten die Erwägungen in's Gedächtniß rufen wolle, die zur Gründung der Congresse geführt haben, so beziehe er sich ausdrücklich auf den Brüsseler Bericht von Mgr. d'Hulst, der für alle Zeit die Bedeutung eines Programmes besitzen wird.

Zunächst erörterte der Redner die Begriffe „katholisch“ und „wissenschaftlich“. Die Congresse sind katholisch, ihre Theilnehmer erklären sich als Glieder der römischen katholischen Kirche. In allem, was den Glauben betrifft, erkennen sie das unfehlbare Lehramt der Kirche an. Dieser enge Zusammenhang mit der Autorität der Kirche findet seine Bekräftigung durch die Adresse, welche das Organisationscomité an Se. Heiligkeit den Papst Leo XIII. gesandt hat, und gibt sich auch klar durch die Thatsache kund, daß ein Mitglied des Episcopats, der Bischof von Lausanne und Genf, den Ehrenvorsitz unserer Versammlung angenommen hat. Diese Einheit ist noch bezeugt durch die Rundgebungen der Ermuthigung und die reichen Sympathien der Kirchenfürsten verschiedener Länder.

Unsere Congresse sind wissenschaftliche Versammlungen. Die Philosophie und Geschichte, die orientalische und klassische Philologie, das Recht und die Nationalökonomie, die mathematischen und Naturwissenschaften im weitesten Umfange sind Gegenstand unserer Arbeiten und Verhandlungen. Nur die Regeln der strengen, reinen Wissenschaft müssen für diese Arbeiten Zielpunkt und Methode liefern. Das Princip, dem wir folgen, ist die Ueberzeugung, daß es keinen Widerspruch geben könne zwischen der Wissenschaft und dem Glauben, zwischen den Lehren der Offenbarung, welche uns die Kirche vorstellt, und den zuverlässigen Resultaten, welche die Forschungen der menschlichen Wissenschaft erreichen können. Es gibt keine zweifache Wahrheit. Was der Glaube uns lehrt und was die Vernunft erkennt, es stammt aus derselben Quelle, aus der einen alles umfassenden göttlichen Wahrheit.

Kann man darum von einer katholischen Wissenschaft reden? Die Frage läßt sich nicht mit einem kurzen Ja oder Nein beantworten. Gewiß, die Wissenschaft strebt nach Erkenntniß der Wahr-

heit, und da die Wahrheit nur eine ist und nur eine sein kann, so gibt es auch, von den höchsten Gesichtspunkten aus betrachtet, nur eine und dieselbe Wissenschaft für Katholiken und Andersgläubige, für Juden und Heiden. Aber nicht in allen einzelnen wissenschaftlichen Disciplinen ist dieses Ideal wirklich erreicht, schon darum nicht, weil der Charakter derselben ein verschiedener ist, weil nicht alle das gleiche Maß wissenschaftlicher Gewißheit besitzen und über den gleichen Umfang völlig gesicherter Ergebnisse verfügen.

Vollkommen verwirklicht ist es in der Mathematik. Von jeher war sie Muster und Vorbild stringenter Beweisführung und unerschütterlicher, dem Wechsel der Meinungen entrückter Gewißheit. Es gibt darum auch keine katholische Mathematik im Unterschiede von der protestantischen, sondern nur eine für alle gültige und alle gleichmäßig zwingende mathematische Wissenschaft.

Ganz ebenso sollte es in der Naturforschung sein oder es ist vielmehr in eben dem Maße wirklich so, in welchem sich dieselbe der Mathematik annähert und in ihre Erklärungen den mathematischen Calcul einführt. In die Physik, in die Chemie spielt die Verschiedenheit des religiösen Standpunktes nicht hinein . . . Die Frage nach dem Ursprunge und der Bedeutung der Naturordnung überlassen beide Wissenschaften der Philosophie . . . Nicht ebenso steht es mit der Wissenschaft von der lebenden Natur. Daß die Erscheinungen dieser letzteren auf eine Mechanik kleinster Theilchen zurückzuführen seien, ist eine Forderung, von deren Erfüllung wir noch weit entfernt sind. Vieles ist hier noch unserer Erkenntniß verborgen und vor allem: in den Thatfachen tritt uns hier ein Problem entgegen, welches einer exacten Erklärung aus mechanischen Principien nicht fähig ist. Wohl schließen Aufbau und Lebensgang der Organismen physikalische und chemische Proceßse ein, aber die einzelnen neben- und nacheinander verlaufenden dienen der Verwirklichung eines ursprünglichen und vorgreifenden Zweckes. Sie sind einem höheren Gesetze unterworfen . . . Noch ist es keinem gelungen, durch eine nach eigenem Ermessen unternommene Combination physikalischer und chemischer Factoren einen Reim ärmlichsten Lebens hervorzubringen. Und eine zweite und für alle Zeiten unübersteigliche Schranke stellt sich der mechanischen Naturerklärung in den psychischen Thatfachen entgegen. Es gibt keinen Weg, der mit verständlicher Klarheit von den Schwingungen

materieller Theile zu Empfindung, Gedanke, Selbstbewußtsein hinüberführte. Die Wissenschaft muß diese Grenzen anerkennen. Sie kann das Thatsächliche dieser Erscheinungen umschreiben und genauer feststellen; in exacter Weise erklären aber kann sie nur, was dem Experiment und der mathematischen Berechnung zugänglich ist.

Die Geschichte der Wissenschaften kennt Hypothesen als Vorläufer festbegründeter Lehrsätze, und sie kann ihrer im Interesse fortschreitender Erkenntniß nicht entbehren. Sie weist andere auf, die nie zu beglaubigten Theorien werden können und doch oft genug damit verwechselt oder fälschlich dafür ausgegeben werden . . . Weit entfernt, daß die Entwicklungslehre, wie mit Unrecht behauptet wird, die endgiltige Bestätigung der materialistischen Weltansicht brächte, ist es im Gegentheil nur materialistisches Vorurtheil, was ihre Aufnahme unter die sicher gestellten Lehrsätze der Wissenschaft beansprucht. Der katholische Forscher, der sich diesem Vorurtheile nicht beugt, der insbesondere die Anwendung der Entwicklungslehre auf die vermeintliche thierische Abstammung des Menschen verwirft, wahrt nicht nur das Recht seiner entgegengesetzten christlichen Weltansicht, er wahrt zugleich die strenge Ehre der Wissenschaft, welche nur das als vollgiltigen Lehrsatz ausspricht, was sie mit ihren Mitteln zuverlässig beweisen kann.

Es gibt keine gläubige und keine ungläubige Naturwissenschaft, so lange dabei nur an jenen Theil theoretischer Naturbetrachtung gedacht wird, für welchen ausschließlich die strengen Normen der exacten Forschung maßgebend sind . . . Auch eine confessionelle Philosophie sollte es nicht geben, sondern nur eine einzige philosophische Wissenschaft, welche mit der einen wahren Religion in vollem Einklange stünde. Und doch sprechen wir von einer katholischen Philosophie und werden noch lange Zeit von einer solchen sprechen müssen, weil bei jedem Denker seine Ueberzeugung und Weltanschauung mitspricht . . . Es ist selbstverständlich, daß wir katholische Philosophen festhalten an dem Dasein des persönlichen Gottes, an der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, an der Freiheit des Willens und dem Bestande eines allverbindlichen Sittengesetzes.

Vollkommene Objectivität verlangt man von dem Geschichtsschreiber hinsichtlich der Sammlung des Materials, der Erforschung

der Quellen, der kritischen Würdigung der Berichterstattung zur Feststellung der Thatsachen. Aber in der Geschichtserzählung, in der Zusammenfassung der vereinzelt Thatsachen, in der Würdigung der Personen und Ereignisse liegt die Sache anders. Nur im Geiste des Forschers gewinnen die Thatsachen einer todtten Vergangenheit Licht und Zusammenhang.

Unter katholischer Wissenschaft verstehen wir dem Gesagten zufolge die Wissenschaft katholischer Gelehrten, welche in allen rein wissenschaftlichen Fragen keine anderen Regeln kennen, als die des allgemeinen wissenschaftlichen Verfahrens, welche aber überall da, wo unbeschadet dieser Regeln der Standpunkt des Forschers seinen Ausdruck finden darf oder finden muß, ungescheut die Fahne ihrer aus übernatürlichen Grunde stammenden Glaubensüberzeugung aufpflanzen, fest durchdrungen von dem Satze, daß zwischen dem auf göttlicher Offenbarung ruhenden Glauben und dem wirklichen Wissen kein Widerspruch möglich ist.

Der lichtvolle, genau abgewogene Vortrag des Münchener Philosophieprofessors fand den brausenden Beifall der an tausend Zuhörer zählenden Versammlung.

Im Anschluß hieran verlas nun der Präsident das Entschuldigungsschreiben des Rectors der Sorbonne M^{re} Laprune, in welchem dieser sich über das Wesen und die Aufgabe der christlichen Wissenschaft in ähnlichem Sinne wie Freih. v. Hertling aussprach. Die Courtoisie, daß letzterer die Verlesung durch einige Sätze in elegantem Französisch einleitete, machte auf den französischen Theil der Versammlung offenbar denselben angenehmen Eindruck, wie die utraquistische Ansprache, mit welcher er gestern den Vorsitz annahm. Unverkennbar wurde die Stimmung der Versammelten wärmer und wärmer, es wehte schon eine ganz andere Atmosphäre, als in der gestrigen, mehr geschäftlichen Sitzung.

Den Schluß der Sitzung bildete ein geistreicher französischer Vortrag des bekannten Freiburger Dominikanerpaters Berthier über die Kunst der vergangenen Jahrhunderte in Freiburg, indem er namentlich die Stiftungsurkunde der alten hiesigen Lukas-Congregation für Kunst und Handwerk erläuterte, da die anderen Bruderschaften und Zünfte eine ähnliche Entwicklung nahmen. Die Gothik hatte in Freiburg eine langbauernde und glänzende Entfaltung. Aber auch hier kam die Zeit des Rococco,

da man in der Gothik keine Ordnung und keine Schönheit fand, keine Uebereinstimmung mit dem klassischen Alterthum. In seinem Rundgang durch die einzigartige Stadt zeigte der Redner in bezaubernden und treffenden Bemerkungen den Charakter der mittelalterlichen Stadt an den Leistungen der Schmiede-, Glasmaler- und Holzschneider-Kunst, sowie sie namentlich in den Hauptkirchen noch vorhanden sind. Bei Gelegenheit eines Gemäldes von Deschanden nannte Redner denselben einen »pieux imaginiste, c'est tout!« Alle hervorragenden Bildhauer und Maler, die Freiburg erzeugt, wurden uns in dem Vortrage vor Augen geführt, so Mariani (Moosbrugger) und Marcello, nebst Angelica Kaufmann, die einzige Schweizerkünstlerin. Voll Geist und treffenden Aperçus charakterisirte der gelehrte Dominikaner an der Hand der freiburgischen Kunst mit feinsten Bemerkungen überhaupt die Aufgabe der Kunst und ihre Formen.

In der dritten allgemeinen Versammlung am Dienstag Abend machte Generalsecretär Msgr. Rirsch verschiedene Mittheilungen über eingelaufene Anträge betreffs religiöser und wissenschaftlicher Unternehmungen. Hierauf wurde die Verathung über den Versammlungsort des nächsten Congresses eingeleitet, indem Prof. Rirsch die Einladung von Universitätsprofessor Grauert zur Abhaltung des fünften wissenschaftlichen Congresses zu München verlas. Schon in Paris war München in Aussicht genommen und zu Brüssel wurde der förmliche Beschluß gefaßt, 1897 in Freiburg und 1900 in München zusammenzukommen. Wie kam es nun, daß hierüber neue Verathungen gepflogen wurden? Dies zeigte sich sofort, als Msgr. Dr. Baumgarten Namens der Römer, insbesondere des Cardinals Jacobini, mit größtem Eifer Rom empfahl, etwa in Verbindung mit der Säcularfeier der Geburt des Erlösers. Der Engländer Mac Swiney trat für London, jedenfalls für den nächstfolgenden Congress, eventuell für Rom ein. Sehr fein und wirksam empfahl Prof. Pisani (Paris) München, weil wissenschaftliche Gründe hiefür sprächen und ein früherer Beschluß bereits vorliege. Prof. Lallemand und Abbé Guillemet unterstützten den Antrag für Rom. Einen Augenblick schien die Versammlung mit aller Begeisterung hiefür einzutreten. Aber die Professoren Rurth, Jordan (Paris) und Toniolo beschwichtigten den ungestümen Eifer und sprachen aus entscheidenden Gründen für München. Der berühmte Prof. Rurth (Rüttich) wies auf das hohe wissenschaftliche Interesse der

Katholiken Deutschlands und die große Zahl der deutschen Gelehrten hin, für die man Verpflichtungen habe. Rom könne vielleicht bei den vielen Unzulänglichkeiten der Tod der Congresse sein. Wir gehen nicht nach Rom, um zu sterben. Nun trat der kluge Italiener Prof. Toniolo von der Universität Pisa nochmals für München ein. In Italien könne man tagen, in Rom, wie es jetzt ist, nicht. Jeder Weg führe nach Rom, der beste und nächste über München. Schließlich wurde der Antrag für Rom zurückgezogen und München mit Applaus als Vorort bestimmt, da angedeutet worden war, daß die Versammlung in Rom für den Vatikan Verwickelungen mit sich bringen könne. Wiederholt war betont worden, daß die Congressisten der lehrenden Kirche und dem Vatikan ohnehin treu ergeben seien. Die Debatte hatte den Charakter völliger Unparteilichkeit, da kein deutscher Redner für München aufgetreten war.

Ob der V. Gelehrtencongreß im Jahre 1900 oder vielmehr 1901 stattfinden werde, blieb offene Frage, da die allgemeine Ausstellung in Paris 1900 den Congreß zu beeinträchtigen scheint.

Mittwoch den 18. August um 11 Uhr fand die vierte allgemeine Versammlung statt, um den Bischof Turinaz von Nancy, welcher das Präsidium führte, und den berühmten Pariser Professor für Geologie, Herrn de Sapparent, zu hören.

Hier ein kurzer Abriss der feurigen Rede des Bischofs Turinaz, der mit französischem Pomp zu sprechen versteht. Nach Begrüßung des Episcopats und der jungen Universität Freiburg, welche den glänzenden Congreß vorbereitete, sprach er:

„Der internationale Congreß ist eine Vereinigung der Männer der Wissenschaft und des Glaubens, welche ihre Anstrengungen für den Fortschritt der menschlichen Wissenschaften und die Ehre der heiligen katholischen Kirche einsetzen. Es ist die Einheit in der Freiheit. Ja, jede Freiheit ist denen gewährt, welche arbeiten, und die volle Bewegungsfreiheit ist in Dingen gestattet, über welche die Kirche keine Erklärung abgegeben hat: In dubiis libertas. Der Congreß ist eine Vereinigung des Verstandes und des Herzens; denn so lebhaft auch der wissenschaftliche Streit manchmal entbrennt, läßt er doch keine Bitterkeit zurück, und sobald er beendet ist, reicht man sich die Hände in aller Herzlichkeit. Niemand bewundert mehr als der Redner die Entdeckungen auf dem Gebiete der Wissenschaft, mag sie eindringen in das Innere der Erde oder mag sie

sich erheben bis zu den Gestirnen. Aber sie darf nie vergessen, daß sie immer im Einklang mit dem Glauben stehen muß. Gerade die Entdeckungen in der Sternenwelt, dieser ungeheuern glänzenden Flotte, welche in rasendem Laufe sich bewegt, beweisen die Existenz Gottes. Denn wohin eilen sie, unter welchem Pilot? Der oberste Leiter ist der Unendliche, Allmächtige.“ Ähnlich zeigte der Redner die Uebereinstimmung der Geologie mit der Schöpfungsurkunde der Bibel: „Die Wissenschaft hat ihre eigenthümliche Methode, die man ihr lassen muß, und man darf ihr nicht verbieten, gewisse Schlüsse zu ziehen, die sie aus ihren Beobachtungen mit Berechtigung ziehen zu müssen glaubt. Es gibt keinen Widerstreit zwischen den biblischen Texten und zwischen der Evolutionstheorie der Thierwelt. Gewisse Stellen der hl. Bücher scheinen sie sogar zu begünstigen. Diese Theorie ist an sich betrachtet durchaus nicht im Widerspruch mit dem Glauben, da der Schöpfer von Anfang an die Gewalt hatte, die Keime zu bilden, welche nachher, unterstützt von der göttlichen Providenz, sich entwickelt haben. Vorausgesetzt, daß man die specielle Schöpfung des Menschen vorbehält, kann man von Rechtswegen die Evolutionisten nicht hindern, ihre Ansicht zu vertheidigen. Ampère hat gesagt: Entweder war der Verfasser der Schöpfungsurkunde im Besitze der Kenntnisse unserer Zeit oder er war inspirirt. Wählet! Es gibt Wunder, es gibt Mysterien, das ist wahr, und sie entziehen sich der Wissenschaft. Aber die Wirklichkeit des Wunders läßt sich wissenschaftlich beweisen. Und muß nicht auch die Wissenschaft ihrerseits unergründliche Geheimnisse anerkennen? Also sind auch die Wunder nichts der Wissenschaft Widersprechendes... Warum fürchtet man denn unsere Concurrenz in den Schulen, wenn wir zurück sind? Gebt uns die Freiheit, wir haben keine Furcht! Unsere Congresse haben den Zweck, die Einigkeit zwischen Vernunft und Offenbarung zu beweisen, aber auch die Einigkeit der Katholiken, die Arbeit, die Erhebung der Geister zu fördern. Sie sollen sein ein großartiges Sursum corda! Wir streben darnach, endlich auf den Gipfel der Wissenschaft zu kommen, da, wo die Sonne herrscht, die wiederstrahlt von jeglicher Gerechtigkeit, von jeder Güte und jeder Wahrheit, die Majestät Gottes.“ — Reicher Beifall belohnte die einstündige Rede des wortgewandten Bischofs.

Da die Zeit weit vorgerückt war, wurden die zwei vorgesehenen Vorträge von Prof. Rurth und Plöcker auf den folgenden Tag

verschoben. Das Wort ergriff nun Prof. de Lapparent von Paris und handelte von einer Theorie über die Gletscher. Anknüpfend an die warmen Worte des gefeierten Vorredners will er die Gesellschaft mit einer so kalten Frage abkühlen. Witzig bemerkte er, die Wartezeit vor dem reichlichen Mittagmahl mache die vorbereiteten Gerichte um so schwächer, er habe nun nichts übrig, als seinen Vortrag nach dem langen Aufschub wie das Gefrorene zum Schluß der Mahlzeit als Dessert darzubieten.

Die alte bewährte Theorie von der ehemaligen Ausdehnung der Gletscher vom Bodensee bis Lyon und dem Rückgange derselben, wie sie Heim und viele berühmte Schweizer gelehrt, ist jüngst stark bekämpft worden durch die Theorie von Stanislas Meunier, Professor am Musée des sciences naturelles in Paris. Redner bezeichnete diese Theorien als durchaus unhaltbar. Der Vater dieser Hypothese meint, die Gletscher seien nie größer gewesen und hätten sich höchstens mehr in die Tiefe gelassen. Punkt für Punkt wurden vom Vortragenden die vorgebrachten Beweise mit französischer Eleganz und mit seltenem Geist widerlegt. Auch Schweizer bleibt die bewährte Theorie, wie die Gletscher selbst, und dieser Neuerer kann sich die Lorbeeren des Eroberers nicht erringen. Auch euere Gletscher bilden einen föderativen Bund mit einer alten Einheit, jeder stolz und großartig durch seine Geschichte. Redner schloß mit dem Wunsche, sie möchten sich mit der großartigen Vergangenheit begnügen und nicht neuen Ruhm suchen durch neue Leistungen gegenüber den herrlichen Schweizerthälern. — Endloser Beifall ward dem geistvollen Redner gezollt, für dessen gelehrte Ausführungen wir auf den Rechenschaftsbericht verweisen müssen.

In der fünften öffentlichen Versammlung (19. Aug.) ergriff der Weihbischof Dr. Schmitz von Köln das Wort. Zuerst brachte er die Grüße des Cardinal-Erzbischofs Krementz und gab seiner Freude Ausdruck, daß Deutschland sich so zahlreich am Congresse in Freiburg betheiligte. Hiemit habe es sich um die Sache des Congresses und um die Wissenschaft sehr verdient gemacht. Dies abermals und nachdrücklicher zu beweisen, gebe die nächste Versammlung in München erwünschten Anlaß. Die gelehrten Katholiken müssen an der Spitze des Fortschritts der Wissenschaft marschiren. Die Zukunft gehöre der geistigen Leistungsthätigkeit und dem energischen Ringen auf allen Gebieten

der Wissenschaft. Dazu bedürfte es der Anspannung aller Kräfte im Denken und Wollen. Zwei Sterne sollen uns hiebei leiten: Freiheit und Autorität. Die Freiheit gibt Kraft, die Wahrheit macht frei. Die Wahrheit braucht man so wenig zu empfehlen, als die würzige Alpenluft. Aber zur Sicherung der Freiheit und Ordnung ist Autorität nöthig. Der Redner begrüßt die Congressisten zu ihren Bestrebungen, da sie als Männer der Wissenschaft den Fortschritt nicht scheuen und als Männer des Glaubens ihre Einsicht den geoffenbarten Wahrheiten unterordnen. *Per aspera ad astra.* — Beifall belohnte die kräftigen Worte schlichter deutscher Beredsamkeit.

Kurtz, Professor der Geschichte zu Lüttich, behandelte die Frage: Was ist das Mittelalter? Lange Zeit hat man sich darin gefallen, unter Mittelalter eine Art Stillstand des menschlichen Geistes zu verstehen, der erstickt ist in der Barbarei, abgezehrt durch den unfruchtbaren Mysticismus, irregeführt durch religiösen Fanatismus. Fragen wir die Encyclopädisten und Philologen über den Ursprung und die Bedeutung des Wortes Mittelalter, so erhalten wir ganz einseitige Antworten. Aber diese Zeitperiode ist nicht das, was Bosheit und Unverstand daraus gemacht haben, nicht eine dunkle Nacht, wo ein Schleier über den menschlichen Geist geworfen war. Die Erscheinung Christi wird als eine Störung der reinen menschlichen Cultur angesehen. Man bedauert unsere Vorfahren im Mittelalter. Die Humanisten haben diesem Zeitalter zuerst den Namen gegeben: *Medium aevum est aevum infimum*, die minderwerthige Zeit. Die heidnisch-klassische Periode ist für sie das goldene Zeitalter. Die Periode von Constantin bis zur Völkerwanderung hat noch die relativ günstigste Note erhalten, weil die griechische und lateinische Sprache damals in Uebung waren. Von da an nennen sie die Zeit *aetas infima*, bis endlich wieder die Renaissance als lichtvolle Zeit aubricht. Das Mittelalter muß nach ihnen gleichsam als minderwerthige Entgleisung ausgeschaltet werden. In Wahrheit muß aber dieser Falschmünzerei gegenüber das Mittelalter als die Jugend der wahren Civilisation bezeichnet werden, und diese weiterzuführen, das ist unsere große Aufgabe. Das Mittelalter hat die modernen Nationen herangezogen. Niemand will mehr eine Weltmonarchie, wie das Römerreich. Im Mittelalter haben sich die modernen Sprachen entwickelt. Dasselbe

hat die christlichen Ideen mit Liebe und Enthusiasmus umfaßt. Wer möchte diesen Schatz eintauschen gegen das Alterthum? Das Mittelalter hat das Papstthum als größte und herrlichste Monarchie, die Unterscheidung des Geistlichen und Zeitlichen hervorgebracht. Es hat die Theilnahme der freien Völker an der Politik und an der Civilisation inauguriert, die modernen Constitutionen geschaffen. Hier citirte Redner die Constitutionen Karl d. Gr., z. B. *lex sit ex constitutione regis et consensu populi* und der *magna charta libertatis* Englands.

Weiter führte Redner in großartigen Bildern die Blüten der Dichtungen, der Nibelungen, der Minnesänger, der Provenzalen u. uns vor Augen. Das ist die Blüthe christlicher Cultur. Umgekehrt hebt die Renaissance aus dem Grabe des Alterthums den Despotismus, den Criticismus und das Neuheidenthum. Das Mittelalter hat die wirklichen Blüten der Renaissance, Buchdruckerkunst, Erfindungen und Entdeckungen erzeugt und ermöglicht. Trotzdem sagen wir nicht: das Mittelalter sei das vollkommene Zeitalter gewesen. Es sind viele Reste der Barbarei neben den idealistischen Träumereien in den kindlichen Auffassungen auf vielen Gebieten geblieben. Wir wollen nicht eine einseitige Apologie des Mittelalters. Wir wollen mehr und besseres; aber historische Entwicklung in harmonischer Verbindung aller Gebiete. Ja, es ist, wie der englische Historiker sagt, eine Entwicklung der Menschheit und der Erziehung. Aber die rechte Demarkationslinie begann damals, als die Sonne des Himmels über Golgotha sich verbüsterte, als das *novum mandatum* der Liebe, der Feindesliebe gegeben ward, als es hieß: Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist.

Vexilla regis prodeunt — das war die Lösung. Wie die herrlichen Dome von Köln und anderswo heute vollendet wurden, so wollen wir weiter arbeiten. Wie der Dichter singt: „Alter Uhu, dir zum Troste, dir und deinen Lasterungen!“ Wir achten alle Zeiten, auch die Antike und selbst das Rococco, wenngleich sie dem christlichen Ideal nicht völlig entsprechen. Wir bauen so am geistigen Tempel Gottes: *dilexi decorem domus Dei*. Wenn der einzelne Gelehrte auch nur bescheidene Steine, nur mit bescheidener Maurerkelle beitragen kann — seien wir unverbroffen: *stat crux, dum volvitur orbis*. —

Endloser Beifall wurde dem vorzüglichen Redner gezollt; schon während seines Vortrages war ihm derselbe öfter zu Theil geworden. Die Zeit war bereits vorgerückt. Doch harrete die Mehrzahl der Zuhörer aus, um den gebiegenen, allseits abgerundeten Vortrag des Prof. Blöcher (Balkenburg) über Leben und Wirken des sel. Petrus Canisius zu hören.

Die anstrengenden Arbeiten des Congresses wurden am Donnerstag Abend (19. August) durch ein gemeinsames Bankett und einige der Unterhaltung gewidmete Stunden der Erholung und des Frohsinnes unterbrochen. Nachdem die Generalversammlung bis 1½ Uhr gedauert hatte, wurde die Festhalle rasch mit Tischen ausgerüstet und diese für etwa 600 Personen gedeckt. Bei der abendlichen Beleuchtung mit electrischen Vogenlampen zeigte sich erst, wie weit ausgedehnt die Räume des Festpavillons sind, der, ohne von Säulen getragen zu sein, mit einer kühnen Dachconstruction überwölbt ist. Bis auf den letzten Platz war alles besetzt, und sofort entwickelte sich unter den frohstimmenden Klängen der Landwehrmusik ein lebhaftes Hüttenleben, das sich von Minute zu Minute steigerte, so daß die anfänglich verständlichen Toaste nachher unter der lauten Unterhaltung der Männerstimmen verhallten.

Folgende Redner brachten Toaste aus: Freih. v. Hertling auf Leo XIII., Bischof Jaquet auf den Präsidenten des Congresses, Freih. v. Hertling, Prof. Schöpman (Holland) auf Regierung und Volk des Cantons und der Stadt Freiburg, Staatsrath Schaller auf das Vaterland, Stadtpräsident Bourgnecht auf das Gedeihen der internationalen katholischen Congresse, P. Mandonnet auf das Wiedersehen in München (ite et redite), Mgr. Peschenard, Rector der katholischen Universität Paris, auf die Universität Freiburg. Prof. Toniolo (Pisa) schlug ein Telegramm an den hl. Vater vor. Dr. Romalski, Rector der Universität Freiburg, toastete auf die alten Schwestern, die Universitäten Englands und Deutschlands, und endlich in lateinischer Sprache, nur an seinem Tische hörbar, Mgr. Riß (Ungarn) auf die Beziehungen von Ungarn zur Schweiz, auf Freiheit und Religion und ihr Gedeihen in saecula.

(Schluß folgt.)

XXX.

Das gute Recht der südgalatischen Hypothese gegen ihre Bestreiter — und einige ihrer Freunde

verteidigt von Prof. Dr. Sal. Weber in Würzburg.

(Schluß.)

V. Sechs verschiedene Formen der Südgalatientheorie.

Im Besonderen scheiden sich der gegnerischen Hauptposition gegenüber die Wege der Vertreter der Südgalatientheorie ganz wesentlich. Die aus den beiden Berichten der Apostelgeschichte (16, 6 u. 18, 23) erhobenen Schwierigkeiten sucht man auf verschiedene Weise zu überwinden. Im Ganzen lassen sich sechs Fälle oder Möglichkeiten denken, das Hauptargument der Gegner zu entkräften und zu widerlegen. Es ist zu prüfen, welcher Weg der gangbarste ist.

1) Apg. 16, 6 u. 18, 23 ist nur von Südgalatien die Rede; in's keltische Galaterland ist Paulus überhaupt nicht gekommen. So Böttger¹⁾, Thiersch²⁾, Renan³⁾ und besonders Ramsay auf Grund seiner Kleinasienforschungen. Das ist die *Recapitulations-Hypothese*. Allein der Context an ersterer

1) Beiträge zur histor.-krit. Einleitung in die paulin. Briefe 3. Abth. (1837) S. 4: „Nachdem Lukas τὴν Φρυγίαν Ap. 16, 6 schon geschrieben hatte, ohne Galatien nennen zu müssen, da es B. 1—5 durchweg verstanden war, fügt er doch noch den Gesamtnamen für diese Städte hinzu.“ Ähnlich schon Mynster, Kleine theol. Schriften (1825) S. 64: „Die Worte (Apg. 16, 6a) scheinen eine Wiederholung des vorher Gesagten zu sein“; nur läßt er den Brief zugleich auch an Christengemeinden des eigentlichen Galatiens gerichtet sein a. a. O. S. 58.

2) Die Kirche im apost. Zeitalter (1848) S. 125: „Nach der Apg. scheint es, daß Paulus nie in das eigentliche Land der keltisch-germanischen Einwanderer gekommen ist.“

3) Saint Paul (1869) p. 52: »L'auteur des Actes procède là (Apg. 14) en détail, tandis que dans Actes 16, 6; 18, 23 il procède par masses... L'itinéraire de Actes 16, 6 et 18, 23 est inconcevable si Γαλατικὴ χώρα est la Galatie proprement dite.«

Stelle sagt zu klar, daß der Apostel damals mit Galatien ein neues Terrain — also Nordgalatien — betrat. Die geographischen Bedenken, daß der directe Weg von Pisidien nach Mysien gar nicht durch das keltische Galatien führt und zu letzterem damals nur schlechte Wegeverbindung bestand, sind ohne Belang, da die Apostelgeschichte nicht sagt, daß Paulus den kürzesten und bequemsten Weg einschlug, vielmehr ausdrücklich hervorhebt, daß der Apostel wegen wiederholten Wehrens des hl. Geistes sein Reiseziel gleichsam tastend und überlegend in mehrmals geänderter Richtung anstrebte.

2) Apg. 16, 6 u. 18, 23 ist nur von Südgalatien die Rede, indem 15, 41 — 16, 5 als spätere Thaten auszuscheiden sind. So Clemen¹⁾ u. a. auf Grund ihrer **Quellenausscheidungs-Hypothese**. Allein diese ist zu wenig begründet, um mehr denn als Willkür und Vermuthung zu gelten. Wohl aber ist die Möglichkeit einer Textverderbnis in 16, 6 durch spätere Wortänderung oder Einschlebung zum Zweck der Conformation mit Apg. 18, 23 im Auge zu behalten.

3) Apg. 16, 6 u. 18, 23 ist nur von Nordgalatien die Rede, aber der Brief ist nur an die Südgalater, also nur an einen Theil der damals bestehenden galatischen Kirchen gerichtet. So z. B. Cornely²⁾, wie es scheint. Allein wenn es zur Zeit, da Paulus den Galatern schrieb, auch in Nordgalatien Christen und Christengemeinden gab, kann die Adresse „an die Kirchen Galatiens“ nicht auf die Lykaonier und Pisidier eingeschränkt werden. Das vollberechtigte Bedenken gegen diese **Theilhypothese** führt zur nächsten Modification.

4) Apg. 16, 6 u. 18, 23 ist nur von Nordgalatien die Rede; der Brief ist „in erster Linie“ an die Südgalater gerichtet, „natürlich ohne daß die auf der Missionsreise bekehrten Christen im nördlichen Theil der Provinz Galatien von der Adresse ausgeschlossen zu denken wären“. So Zahn³⁾ mit Aufgebot sehr ein-

1) Zeitschrift für wiss. Theologie 1894 S. 405.

2) Cursus Scripturae Sacrae. Comm. in ep. ad Gal. p. 360. Indem S. einmal »maxime quidem« beifügt, will er wohl etwaige nordgalatische Christengemeinden von der Adresse des Briefes nicht ausgeschlossen wissen.

3) Einleitung S. 126. 133—136; ähnlich nimmt schon Rhyner a. a. O. S. 58, obgleich er Apg. 16, 6 als Recapitulation faßt, eine gemischte Adresse an.

gehender Begründung. Allein diese überzeugt nicht. Apg. 16, 6 wird also erklärt: „Sie reisen durch Phrygien und (nord-) galatisches Gebiet, selbstverständlich ohne zu vergessen, daß ihnen zu predigen befohlen ist. Da ein verständiger Erzähler in solchem Zusammenhang das Gegentheil ausdrücklich gesagt haben würde, so können wir nicht anders verstehen, als daß die Missionäre auf ihrer Weiterreise von Antiochien aus Versuche gemacht haben, ihrem Beruf obzuliegen“¹⁾. Aber die erste Missionsreise (Apg. 13 u. 14), wo Paulus erst auf dem Heimweg in Perga (und Italia nach cod. D) das Evangelium verkündete, lehrt im Gegentheil, daß Paulus den größeren Centren des Weltverkehrs zustrebte. Wie hätte er anders seinen Beruf und Drang, allen Völkern zu predigen (Röm. 1, 13 f.), erfüllen können? Ein Predigen und längeres Verweilen in Nordgalatien statt des bloßen Durchzuges erklären denn auch die Anhänger der nordgalatischen Theorie nur durch Hinweis auf die Erkrankung des Apostels (Gal. 4, 13), die nach unserer Theorie in die erste Missionsreise fällt und den eigenthümlichen Verlauf dieses Zuges vom pflidischen Antiochia ab erklärt. Zu Apg. 18, 23 bemerkt Zahn: „Der Reiseweg mag diesmal von den cilicischen Thoren über Lyana, Archelais, Anchyra, Pessinus und weiter durch das nördliche Phrygien nach Ephesus geführt haben“²⁾. Aber diese Route lehnt sogar Böckler aus geographischen Bedenken ab, wie wir sogleich hören werden, und nimmt lieber eine Reise durch Sykaonien-Pisidien nach Nordgalatien an. Die ganze *Mischmaschhypothese* Zahn's erscheint schon aus dem Grunde unhaltbar, weil sie dem Charakter des Galaterbriefes widerstreitet. Die angerebten Gemeinden stehen unter sich offenbar im engsten Zusammenhange; der Brief enthält keine Spur, daß dieselben unter sich verschieden wären; ungetheilt wendet er sich an das Ganze mit Lehre und Mahnung, setzt also bei den Adressaten gleiche Verhältnisse voraus; denn er gibt nicht eine Lehre allgemeiner Natur, die an sich schon überall paßt, sondern knüpft durchaus an tatsächliche Vorgänge an; was da erlebt war, ist

1) A. a. O. S. 184.

2) A. a. O. S. 185. Diese Route ist auf der Karte angegeben, die Reander seiner „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“ beigegeben hat.

also von einem geschlossenen Körper erlebt¹⁾. Ich kann mir nicht denken, daß Paulus an die Süd- und Nordgalater, also an verschiedene Volksstämme, die zu ganz verschiedener Zeit und unter anderen Umständen Christen geworden waren, schreiben konnte, ohne diese Verschiedenheit der Adressaten im mindesten ahnen zu lassen.

5) Apg. 16, 6 ist von Nordgalatien die Rede, 18, 23 aber von Südgalatien, indem Paulus auf der dritten Missionsreise im keltischen Galatien keine Brüder zu stärken hatte, weil er auf der zweiten daselbst beim Durchzuge sich nicht aufgehalten, keine Christengemeinden gestiftet hatte. Und der Brief ist auf der zweiten Reise, etwa von Corinth, an die Kirchen Galatiens, die es nur im Süden der römischen Provinz gab, geschrieben. Diese Form der südgalatischen Theorie halte ich unter Ablehnung der vier vorhergenannten einer weiteren Prüfung werth und nenne sie zum Unterschied von der an sechster Stelle zu besprechenden in Hinsicht auf die angenommene Abfassungszeit des Briefes die **Späthypothese**. Niemand wird bestreiten, daß der *sensus obvius* in Apg. 16, 6 eine Gründung von Christengemeinden nicht ergibt und kein Mensch eine solche herauslesen würde, wenn nicht die spätere Stelle 18, 23 nahelegte, in den Vers 16, 6 eine erfolgreiche Missionsthätigkeit hineinzuinterpretiren. Sicherlich hatte Paulus auf der zweiten Missionsreise von Haus aus die Absicht, das Evangelium weit hinauszutragen in ferne Städte und Länder und vorzugsweise an den Hauptplätzen der hellenischen Welt mit jüdischer Diaspora das Wort Gottes zu verkünden. Von Antiochia Pisidia aus wollte er — wie es wahrscheinlich schon auf der ersten Reise sein Verlangen gewesen war und auf der dritten endlich zur Ausführung kam — westwärts nach Vorderasien vordringen; aber der heilige Geist wehrte es ihm. Nun wandte er sich nordwärts und durchzog Phrygien (vollends) und ein Stück Galatiens — nach anderer Art „Dörfer“²⁾ oder „Gaue“ Galatiens —, ob mit der bestimmten Absicht, Bithynien zu erreichen oder mit einem andern Ziele, ob in gerader Linie oder im Zickzack reisend und den Plan wechselnd, ist nicht auszumachen. Nur das sagt die Apostelgeschichte 16, 7: Als Paulus gegen Mysia kam, ging seine Absicht auf Bithynien;

1) Vgl. Weissfäcker, Das apostol. Zeitalter (1890) S. 233.

2) Blas, Studien und Kritiken (1896) S. 467.

aber siehe, der Geist Jesu, wie er vorher die westliche Richtung gewehrt hatte, wehrte jetzt die nördliche — und so kam der Völkerapostel durch übernatürliche Leitung nach Troas und — Europa. Es liegt dem Gedankengang der Erzählung völlig fern, Apg. 16, 6 den Paulus längeren Aufenthalt machen zu lassen. Wenn man sagt, die hier (16, 6) nicht erwähnte Begründung von nordgalatischen Christengemeinden sei aus 18, 23 zu folgern und auf die Kirchen Syriens und Ciliciens hinweist, die Paulus Apg. 15, 41 bestärkte, ohne daß vorher die Begründung derselben erwähnt ist, so paßt die Parallele nicht. Denn von der Wirksamkeit des Paulus in jenen Ländern — außerhalb Antiochiens — erzählt die Apostelgeschichte überhaupt nichts, auch nicht von einem Durchzug, dagegen läßt sich kein Beispiel anführen, wo die Apostelgeschichte eine Reiseroute des Apostels beschreibt und damit verknüpfte Gemeindebildungen ganz überginge. Noch weniger ist die Nichterwähnung der Stiftung der römischen Christengemeinde ein Analogon; denn diese ist keine paulinische Gründung. Sodann entbehrt der Rückschluß aus 18, 23 auf 16, 6 der festen Grundlage wegen der Unsicherheit des Textes 16, 6 und wegen der schweren geographischen Bedenken, 18, 23 eine Reise durch das keltische Galatien anzunehmen.

Wie sehr die Hauptstütze der Nordgalatientheorie durch die Resultate der Kleinasienforschung geschwächt und gefährdet wurde, ließt man aus der neuen Auflage der Commentare (zu Apg. und Gal.) des namhaftesten Vertreters der Theorie deutlich heraus. Zu Apg. 18, 23 bemerkt Zöckler: „Nacheinander die galatische Landschaft und Phrygien, also die nördlichere Landschaft diesmal vor der südlicheren. Gemeint sind sicherlich dieselben Landschaften, wie früher 16, 6; die Reiseroute ging also diesmal, weil Paulus aus irgend welchem (nicht näher zu ermittelnden) Grunde zuerst die neugegründeten Gemeinden Galatiens besuchen wollte, von Nordsyrien und Cilicien aus wohl wieder durch Lykaonien und Pisidien, dann von irgend welchem Punkte dieser Landschaften (sei es von Iconium, sei es von Antiochia Pisidia) nordwärts nach dem südwestlichen Galatia, wo entweder in und um Pessinus oder an einem noch näher bei Pisidien oder Lykaonien gelegenen Orte (vielleicht Tolistothora am Sangariusflusse, vgl. die Ramsay'sche Karte in Geogr. of Asia minor p. 196) die früher während der zweiten Reise gestifteten Gemeinden bestehen mochten. Das mittlere und

südliche Galatien (mit den Städten Anthra und Tavium) haben, weil von Cilicien und jenen übrigen kleinasiatischen Landschaften zu weit abgelegen, wohl außer Betracht zu bleiben, und eben deshalb kann auch an die Route durch Cappadocien nach Galatien schwerlich gedacht werden¹⁾. „Hier kann der Gedanke schon eher Platz greifen, daß Gal. χώρα im Sinne von ‚Großgalatien‘, also auch Pisidien und Lykaonien in sich begreifend, gesetzt sei. Großgalatien in seinem südlichen Theile zuerst und das westwärts sich anschließende Phrygien demnächst wären dann als die der Reihe nach von Paulus auf seinem Wege gegen Ephesus durchzogenen Districte zu denken. Aber der Umstand, daß demnach Gal. χώρα hier zur Bezeichnung von Landschaften (nämlich Lykaonien und Pisidien) verwendet würde, welche früher (16 1 ff.) deutlich nicht unter diesem Namen begriffen wären, erschwert diese Annahme doch sehr wesentlich²⁾. Wie konnte aber Paulus über Antiochia Pisidia nach Nordgalatien kommen, ohne zuvor schon Phrygien zu berühren? Mir scheint, Zöckler würde sofort Apg. 18, 23 im Sinne von Südgalatien verstehen, wenn er 16, 6 mit Blatz lesen würde: „Er durchzog die Dörfer des (keltischen) Galatiens.“ Wenn wir annehmen, Lulz habe 16, 6 zur Bezeichnung der eigentlichen Landschaft den alten Namen „Galatia“ gebraucht, dagegen 18, 23 — wo er zum Unterschied von 13 f. und 16, 1—5 das erste und einzige Mal die Durchwanderung von Lykaonien und Pisidien summarisch berichtet — den für einen abgegrenzten Verwaltungsbezirk einer römischen Provinz ganz passenden Ausdruck „das galatistische Gebiet“ (χώρα) — NB das einzige Mal in der ganzen Apostelgeschichte und im N. Test. überhaupt — absichtlich gewählt und es sei die letztere Bezeichnung in die Stelle 16, 6 nur durch spätere Conformation mit 18, 23 hineingekommen, so ist alle Schwierigkeit beseitigt. Uebrigens ist die Südgalatientheorie von der Annahme einer solchen Textconformation durchaus nicht abhängig. Denn es ist noch ein sechster Weg gangbar.

6) Apg. 16, 6 u. 18, 23 — wie immer diese Texte zu deuten sind — bleibt für unsere Frage gänzlich außer Betracht, falls der Galaterbrief schon vor dem Zeitpunkt 16, 6 geschrieben war. Ist

1) Zöckler, Apostelgeschichte (1894) S. 273.

2) Zöckler, Comment. zu Theff. und Gal. (1894) S. 68.

dies unmöglich? Wer unbefangen den Galaterbrief liest, bekommt ohne Weiteres den Eindruck, daß Paulus seit dem Besuche des Petrus zu Jerusalem (Gal. 1, 18) in den „Gegenden von Syrien und Cilicien“ (1, 21) thätig war (1, 22—24), bis er nach vierzehn Jahren (seit seiner Bekehrung — nach hebräischer Zählung brauchen es nicht volle Jahre gewesen zu sein, es genügt ein Zeitraum von etwas mehr als zwölf, also seit dem ersten Besuche in Jerusalem von etwas mehr als neun Jahren —) wiederum, diesmal mit Barnabas und Titus, nach Jerusalem hinaufzog (2, 1), die Verhandlungen wegen der Beschneidungsfrage führte und mit den Säulenaposteln den Handschlag der Glaubens- und Liebesgemeinschaft — unter Theilung der Arbeitsgebiete aus tactischen Gründen — feierte (2, 2—10), darauf mit Petrus die Begegnung zu Antiochia hatte (2, 11 ff.), darnach zu den Galatern (in Bithynien und Lykaonien) kam (Apg. 13 u. 14), auf dem Heimwege nach Antiochien sie zum zweiten Male besuchte (Apg. 14, 22; vgl. Gal. 4, 13), sodann in der Zeit der judaistischen Agitation in Antiochia und in ganz Syrien und Cilicien (Apg. 15, 1; vgl. 15, 23 ff. u. 41) mitten aus dem Kampfe heraus an die gleichzeitig von den Judaisten heimgesuchten Galater geschrieben hat — noch vor, vielleicht unmittelbar vor dem Apostelconcil (Apg. 15, 2 ff.) von Antiochia oder von einem andern Orte Syriens oder Ciliciens aus, wo er mündlich fort und fort dieselbe Widerlegung des JUDAISMUS zu wiederholen hatte, die er so schlagfertig und gewandt den Galatern schriftlich zu Gemüth führte. Ob diese Annahme — Frühhypothese der südgalatischen Theorie — haltbar ist in Hinsicht auf die paulinische Chronologie und den Inhalt des Briefes bei Vergleichung mit den anderen Briefen und der Apostelgeschichte, ist in einer folgenden Untersuchung zu prüfen; hier handelt es sich um die Frage, ob die Annahme haltbar ist in Hinsicht auf die Adressaten. Gab es schon vor dem Apostelconcil „Kirchen Galatiens“ (Gal. 1, 2)? Mit anderen Worten: Ist die Südgalatentheorie haltbar und in welcher Form?

VI. Die wahrscheinlichste Lösung der Streitfrage.

Vier Formen der südgalatischen Hypothese habe ich abgelehnt, bei der fünften können Bedenken und Schwierigkeiten entgegen-

gehalten werden, aber bei der sechsten, bei der Frühhypothese, fallen alle Bedenken von selbst weg.

1) Es fällt die Hauptposition der Nordgalatentheorie; die aus Apg. 16, 6 u. 18, 23 erhobenen „exegetischen Schwierigkeiten unüberwindlicher Art“¹⁾ bestehen nicht mehr, wenn der Brief schon vor Antritt der zweiten Missionsreise geschrieben ist.

2) Es fällt das Bedenken weg, das aus dem an Timotheus von Paulus vollzogenen Beschneidungsact (Apg. 16, 3) erwächst im Zusammenhange mit Gal. 5, 11: „Ich aber, Brüder, wenn ich noch die Beschneidung verkündige (sc. wie die Judaisten mir nachreden, daß ich zuweilen, um den Menschen zu gefallen, thue), warum werde ich dann noch verfolgt?“ Hätte Paulus nach jenem Beschneidungsact an die Galater geschrieben, so mußte er die Motive seines Verfahrens im Falle des Timotheus klarlegen, um die judaistischen Verdrehungen des Sachverhaltes zu hintertreiben. Jeder, der jene Nachricht der Apostelgeschichte für glaubwürdig hält, sollte die Folgerung ziehen, daß Paulus allem Anscheine nach vor der Beschneidung des Timotheus den Galaterbrief abgefaßt hat. Damals, als der Apostel schrieb, war eben die Beschneidungsfrage noch nicht principiell entschieden; darum gab er auch nicht für einen Augenblick dem Ansinnen, den indifferenten Beschneidungsact etwa an Titus vornehmen zu lassen, nach — der Konsequenzen wegen. Wie hätten die „Falschbrüder“ einen solchen Fall ausbeuten können! Ganz anders nach der Entscheidung des Apostelconcils. Von da an nahm Paulus alle mögliche Rücksicht auf jüdische Anschauung, beschnitt mit eigener Hand den Halbjuden Timotheus, lehrte, der Beschchnittene solle so bleiben (1 Cor. 7, 18), ward selbst, voll von Opfer Sinn und glühendem Patriotismus, den Juden ein Jude, um seine Volksgenossen für das Evangelium zu gewinnen.

Somit glaube ich, daß die Stelle Apg. 16, 3 allein die Nordgalatentheorie und die fünf oben erstgenannten Formen der Südgalatentheorie abweist.

3) Wäre Paulus schon vor den Gal. 2 berichteten Verhandlungen in Galatien gewesen, so erscheint mir psychologisch undenkbar, daß er nach Erwähnung seiner syrisch-cilicischen Missions thätigkeit sein Wirken bei den angerebten Galatern nicht irgendwie

1) Bötler, Thess. und Gal. (1894) S. 69.

angedeutet hätte. Denn daß mit Gal. 2 nicht mit Uberspringen eines langen Zeitraumes eine neue Argumentationsweise beginnt, sondern zugleich die engst anschließende geschichtliche Aufeinanderfolge fortgesetzt wird, zeigt das *ἔπειτα* (Gal. 2, 1; vgl. 1, 18; 1, 21) deutlich genug an. Auch dieses Argument reicht allein aus, die Frühhypothese der südgalatischen Theorie mit Ausschluß aller andern Formen als haltbar zu erweisen.

VII. Unhaltbarkeit der übrigen Argumente der Gegner.

Haben die Anhänger der Nordgalatentheorie außer ihrem Hauptbedenken (Apg. 16, 6 u. 18, 23) noch weitere Gegengründe vorzubringen?

1) Nach Sieffert¹⁾ „lassen sich manche Eigenthümlichkeiten der eigentlichen Galater, welche Profanhistoriker von deren westlichen und östlichen Vorfahren hervorheben, aus dem Galaterbrief des Apostels Paulus noch an den galatischen Christen seiner Zeit wiedererkennen, die geistige Beweglichkeit, die Neues feurig ergreift, aber wankelmüthig nicht Stand hält (vgl. Cäsar, Bell. Gall. 2, 1; 3, 19; 4, 5; Livius 10, 28; Tacitus, Germ. 29 mit Gal. 1, 6; 3, 1; 5, 7), der abergläubische religiöse Eifer (vgl. Cäsar, Bell. Gall. 6, 16; Diodor Sic. 5, 27; Cicero, De divin. 1, 15; 2, 36. 37 mit Gal. 4, 1. 8 ff. u. a. St.), die aus Hochmuth hervorgehende Zank- und Streitsucht (vgl. Ammian. M. 15, 12; Diod. 5, 26 mit Gal. 5, 15. 26) und die Völlerei (vgl. Diod. 5, 30; Ammian. M. 15, 12 mit Gal. 5, 19 ff.).“ Das Argument wird noch in neuester Zeit von Velfer²⁾ und Schäfer³⁾ verwerthet. „Die Sprache, die der Apostel hier zu den Lesern redet, die Andeutungen, welche er über Eigenschaften und Wesen derselben gibt, stehen in völligem Einklange mit dem, was Profanschriftsteller, wie Cäsar, Livius, Tacitus über die Kelten, diese alten Bewohner Galliens und Belgiens, berichten“⁴⁾. „Diese Uebereinstimmung der

1) Der Brief an die Gal. (1894) S. 5.

2) Selbstvertheidigung des hl. Paulus (1896) S. 12.

3) Erklärung der Theff. und des Gal. (1890) S. 185 und Einleitung (1898) S. 88.

4) Velfer, a. a. O.

Charaktereigenthümlichkeiten dieses Volkes mit dem gleichen Bilde, das der Galaterbrief davon bietet, muß zu der Ansicht führen, daß die Adressaten dieses Briefes die Bewohner der Landschaft Galatien waren“¹⁾. Allein diese Beweisführung hat zu vage Grundlage. Irgend ein Merkmal, das auf das Volk und die Volksart hinweisen würde, ist aus dem Schreiben nicht zu entnehmen. Weder die Lebhaftigkeit der Empfindung, noch der rasche Wechsel im Verhalten lassen sich dafür verwerten; diese Eigenschaften ließen sich gerade so gut bei den Lykaoniern aus dem Berichte der Apostelgeschichte, z. B. 14, 10—19, herauslesen. Andere Vergleichungspunkte werden in den Galaterbrief erst hineingetragen. Die Haltlosigkeit dieses ganzen Argumentes wurde von P. Cornely²⁾ treffend beleuchtet. „Im Galaterbrief liegen feste Anhaltspunkte zur Bestimmung der Nationalität und des Wohnortes der als *Γαλάται* angeredeten Gemeinden nicht vor. Hinweise auf abergläubische Neigungen der Galaterchristen, wie 4, 9, oder auf ihr wankelmüthiges Temperament, wie 1, 7; 5, 1 zc. (vgl. Bightfoot, Galatians p. 16 u. 30) sind zu wenig bestimmter Art, als daß aus ihnen Entscheidendes zu Gunsten Gallogräciens oder Nordgalatiens als des Wohnsitzes der Leser sich folgern ließe.“ So schreibt niemand anders als Böckler³⁾, der eifrigste Anwalt der Nordgalatien-theorie. Nun, dann sollten jene, die sich auf ihn berufen, das werthlose Argument gleichfalls aufgeben.

2) Haltlos ist das Raisonnement, das Besser aus der Stelle Gal. 4, 13: „Wegen Schwachheit des Fleisches verkündigte ich das Evangelium bei euch das erste Mal“, herleitet. „Es genügt, zu konstatiren, daß der Apostel ausspricht, er sei gegen seine ursprüngliche Absicht zur Predigt unter den Adressaten des Briefes infolge einer leiblichen Krankheit gekommen. Was theilt Pauli Schüler Lukas über des Apostels Reise nach Pisidien und Lykaonien und über seine Thätigkeit daselbst mit? Es ist Folgendes. Die Reise dahin geschah nach einem festgesetzten Plane: sie ging von der Insel Cypern nach Berge in Pamphylien, von da nach Pisidien und

1) Schäfer am ersten a. D.

2) *Cursus Scripturae Sacrae*, Comm. in ep. ad Cor. II et ad Gal. (1892) p. 361.

3) *Thess. und Gal.* (1894) S. 62.

schließlich nach den Städten Lykaoniens, hierauf wieder zurück (Apg. 13 u. 14). Von der Liebe zu Jesus getrieben, eilte damals Paulus vorwärts und ließ den bis dahin treuen Gefährten Markus, der angesichts der beim Vorwärtsbringen durch das ungesunde Pamphylien in Aussicht stehenden Strapazen und Gefahren bedenklich wurde, lieber allein seiner Wege ziehen, als daß er selbst seinerseits den gefaßten Entschluß unausgeführt ließ (Apg. 13, 13; 15, 38). Nirgends eine Andeutung betreffs einer Krankheit; ganz im Gegenteil erhält jeder Leser der mehrfach angezogenen beiden Kapitel der Apostelgeschichte den Eindruck eines rastlosen Wirkens und Vorwärtseilens seitens des Apostels; selbst die Steinigung in Lystra (14, 38) vermochte kein Hinderniß zu bilden. Resultat: Gal. 4, 13 läßt sich nicht vereinigen mit dem Referat der Apg. 13 u. 14; wer letzteres für glaubwürdig hält, muß annehmen, daß Paulus in seinem Briefe eine andere Zeit und Reise im Auge hat als Lukas.“ Aber woher weiß B. den festgesetzten Plan des ersten Missionszuges des hl. Paulus so sicher, um eine so gewichtige Schlußfolgerung darauf zu gründen? Im Gegenteil ist höchst wahrscheinlich, daß jene Reise nicht so geplant war, wie sie verlaufen ist. Vgl. oben S. 205!

3) Belfer¹⁾ fährt fort: „Eine zweite Angabe unseres Briefes über des Apostels erstes Auftreten unter den angerebten Galatern lautet dem Sinne nach: Ich erschien unter euch als ein von der Hand Gottes geschlagener Mensch, nicht als ein von Gott zur Ausrichtung seiner Pläne und Absichten ausgesandter Bote, und doch, obgleich mein damaliger Zustand von Schwachheit und Elend euch so leicht Anstoß bereiten und zu Gedanken des Zweifels veranlassen konnte, so habt ihr alle ausnahmslos mir nicht bloß nicht den Rücken gekehrt und mit Abscheu euch von mir gewandt, sondern im Gegenteil mich mit Liebe und verehrungsvoller Begeisterung aufgenommen, als wäre ich ein Engel Gottes, ein himmlisches Wesen, ja Jesus Christus selbst, welchen ich euch dann verkündete (4, 13 ff.). Von etwas Derartigem bringt Lukas in seinem Referat über Pauli Auftreten in Pisidien und Lykaonien nichts... Sonach ist auch in dieser Beziehung die Situation hier (Galaterbrief) und dort (Apostelgeschichte) ganz verschieden.“ Was doch

1) A. a. O. S. 7.

alles von Lukas verlangt wird! Wie vieles andere findet sich in seiner Apostelgeschichte gleichfalls nicht, was wir aus den Briefen des Paulus erfahren! Ist es erlaubt, auf ein *argumentum a silentio* einen solchen Schluß zu gründen? Erhebt nicht der nämliche B.¹⁾ gegen jene, die in Apg. 16, 6 keine Predigtthätigkeit des Apostels in Galatien erwähnt finden, den Vorwurf, „daß sie vom Wesen lukanischer Geschichtsschreibung keine Ahnung haben“? Gerade umgekehrt wollen manche bezüglich der vom Apostel bezeugten guten Aufnahme bei den Galatern treffende Parallelen in dem Referat der Apostelgeschichte 13, 42—50; 14, 11 ff. finden. Nur halte ich diese Parallelen nicht für beweiskräftig, weil — ich citire die Worte des umsichtigen Böckler²⁾ — „freudig bewillkommene Aufnahme dem Apostel ohne Zweifel an vielen Orten seitens der für das Evangelium Empfänglichen zu Theil geworden ist (vgl. Phil. 1, 5; 1 Thess. 1, 5; 2 Thess. 1, 3 ff.). Warum soll nun jener besonders enthusiastische Empfang, den die Galater laut 4, 13 u. 15 ihm bereitet hatten, nothwendig auf das Apg. 13, 48 von den pisidischen Antiochienern Erzählte zu beziehen sein? So ganz vollständig entspricht die an der letzteren Stelle berichtete Situation der in Gal. 4 beschriebenen doch keineswegs.“ Einem Böckler fällt es nicht ein, bei diesem Argument von der Defensive zur Offensive überzugehen.

4) „Von Judaisten,“ wendet Belfer³⁾ weiter ein, „und einem bezüglichen agitatorischen Treiben derselben findet sich in dem Berichte des Lukas über Pauli Evangelisation in Pisidien und Lykaonien wieder keinerlei Andeutung. Feinde und Widersacher hatte dort nach Lukas der Apostel ebenfalls; es waren das aber keine Judaisten, sondern fanatische ungläubige Juden.“ Aber liegt nicht bezüglich Corinth's der gleiche Fall vor? Von der Agitation des pseudochristlichen Judentums erzählt Lukas bei Gelegenheit des Apostelconcils (Apg. 15), darauf nichts mehr aus begreiflichen Gründen; es paßte — wollte er nicht zu weitläufig werden — weniger zu seinem Zwecke, den sichtlichen Schutz Gottes über der entstehenden katholischen, d. h. alle Völker umfassenden Kirche nachzuweisen. „Als er zum zweiten Mal,“ fährt B. fort, „in jene Land-

1) Beiträge zur Erklärung der Apg. S. 75.

2) Studien und Kritiken (1895) S. 61.

3) Selbstverteidigung des hl. Paulus S. 9.

schaften kam, ließ er um der Juden in der dortigen Gegend willen den Timotheus beschneiden (Apg. 16, 3), ein Vorgang, der in die von Paulus im Galaterbrief über die christlichen Gemeinden Galatiens gezeichnete Situation hineinpaßt wie eine Faust auf's Auge." Dieses Argument trifft die von mir abgelehnten Formen der südgalatischen Theorie und wegen Gal. 5, 11 auch die Nordgalatentheorie, aber nicht die mit der Annahme einer frühzeitigen, schon vor dem Apostelconcil erfolgten Abfassung des Galaterbriefes combinirte südgalatische Theorie, wie ich sie vertrete.

5) Für eine „wohlbegründete Vermuthung“ hält es Belfer¹⁾, daß Lukas, der Syrer, indem er Apg. 13—16 die altäblichen Landschaftsnamen gebraucht hat, „hierin, wie in vielen anderen Dingen, dem Beispiele seines Lehrers gefolgt ist, daß sonach Paulus, der Kleinasiate, die Gewohnheit hatte, jene Ausdrücke im geographischen, nicht im politischen Sinne zu gebrauchen; hat doch der Apostel sich als Bürger von Tarsus in Cilicien (der Landschaft) bezeichnet (Apg. 22, 3) und darum sicher auch trotz der römisch-officiellen Sprechweise an die im Munde des Volkes fortbauernde Anwendung der alten Landschaftsnamen sich angeschlossen.“ Allein dieser Punkt ist oben S. 202 klargelegt und die Vermuthung erweist sich als unbegründet. Wie anders hätte Paulus seine Geburtsstadt näher bezeichnen sollen? War nicht Cilicien auch römischer Provinzname?

6) „Hätte Paulus den in jenen Städten (Konium, Lystra, Derbe) gegründeten Gemeinden unsern Brief gewidmet, so würde schon die Adresse anders gelautet haben; unter allen Umständen würden jene Städte oder wenigstens die eine oder die andere derselben genannt worden sein; außerdem würden Andeutungen von Ereignissen und Begebnissen vorkommen, welche nach dem Zeugnisse der Apostelgeschichte während des Aufenthaltes Pauli daselbst sich zugetragen. Aber thatsächlich findet sich davon im Briefe nirgends etwas. Nicht Pisidier und Lykaonier, nicht Antiochener u. s. w. werden die im Briefe angeredeten Christen genannt, sondern Galater, christliche Gemeinden Galatiens. Das weist darauf hin, daß die Adressaten nicht in großen Städten wohnten, sondern jedenfalls dem größten Theil nach auf dem Lande; man erinnere sich wieder

1) H. a. D. S. 10.

an die Notiz 4, 13. Da eine leibliche Krankheit Veranlassung der Evangelisation bei den Angeredeten war, so verstehen wir, daß der Apostel, nachdem er den Fingerzeig Gottes erkannt, seiner sonstigen Gewohnheit zuwider auf dem Lande predigte; es geschah das ohne Zweifel in einem Bezirk von mäßig großem Umfange, welchen er nach dem Eintritt einiger Erleichterung erreichen konnte. Die Erwägung von alledem führt bestimmt auf die Bewohner der Landschaft Galatien als die Adressaten des Briefes¹⁾. Was doch von einem dringenden Gelegenheitsbrief, der eine brennende Frage in möglichster Kürze behandelt, an Andeutungen, die nicht zur Sache gehören, verlangt wird? Wie anders konnte Paulus die Adressaten gemeinsam anreden, als mit dem politischen Namen Galater, den sie schon seit siebenzig Jahren trugen?

Böckler, der „mit guten Gründen und großem Geschick die alte Anschauung vertheidigt hat“²⁾, hat es für gut befunden, alle eben besprochenen sechs Argumente, wie auch die noch zu nennenden von Holsten nicht vorzubringen; darum kommt er auch nicht zu dem Urtheil, „die südgalatische Theorie für völlig verfehlt erkannt zu haben“³⁾, sondern „glaubt, dargethan zu haben, daß die zwar knappen, aber doch hinreichend deutlichen Aussagen des biblischen Textes (Apg. 16, 6 u. 18, 23) auf eine nordgalatische Leserschaft des Briefes hinweisen“⁴⁾ und spricht nur von Wahrscheinlichkeit⁵⁾.

Andere Einwendungen, die Holsten⁶⁾ vorbringt, treffen wohl andere Formen der südgalatischen Theorie, zum Theil ebenso die Nordgalatienteorie, aber nicht die von mir aufgestellte Frühhypothese, sind vielmehr gewichtige Beweise für dieselbe.

7) „Wäre es Bewußtsein des Paulus gewesen, es habe die erste Missionsreise ihn zu den galatischen Gemeinden geführt, so bliebe doch räthselhaft, daß er in dem Briefe an die Galater dies nicht 1, 21 durch den Zusatz *καὶ τῆς Γαλατίας* angedeutet hätte. Denn er will offenbar angeben, wo er sich während dieser ersten Missionsreise fern von Jerusalem aufgehalten habe . . . Und dieser Grund gewinnt mehr Gewicht, wenn die Verhandlung Gal. 2

1) A. a. D. S. 11. — 2) Belsler, a. a. D. S. 6.

3) Ibid. — 4) Studien und Kritiken (1896) S. 99.

5) Comment. zu den Briefen an die Theß. und Gal. S. 69.

6) Das Evangelium des Paulus I, 1 (1880).

gerade in Betreff der galatischen Gemeinden geführt sein soll. Da in dem geistigen Entwurf des Briefes der Abschnitt 1, 11—2, 21 eine Einheit bildet, die im Bewußtsein des Paulus in ihrem Zusammenhang ihre Form gewann, da bei dem *ἐπειτα* 1, 21 das *ἐπειτα* 2, 1 ihm schon vorschwebte: so bliebe unerklärlich, wie Paulus, wenn die Verhandlung in Jerusalem sich auch auf die galatischen Gemeinden bezog, dies nicht durch den Zusatz *καὶ τῆς Γαλατίας* 1, 21 vorbereitet hätte. Nach der Darstellung des Paulus muß man annehmen, daß die erste Missionsstätigkeit nur in den „Gegenden Syriens und Ciliciens“ stattgefunden habe¹⁾. Letzteres nehme ich an für die ganze, Gal. 1, 21 bis 2, 1 umschlossene Zeit zwischen dem ersten und zweiten Jerusalembsuch des Paulus; also ist die ganze Argumentation für mich und gegen jede andere Art, die Galaterfrage zu lösen.

8) „Nach der ausdrücklichen Versicherung Gal 2, 1 war Paulus erst zweimal in Jerusalem, als er den Galaterbrief verfaßte . . . Auch wenn man die Stiftung der Gemeinden Galatiens in seine erste Missionsreise vor Apg. 15, den Brief an die Galater nach Apg. 15, aber vor Apg. 18, 22 verlegt, war Paulus im Widerspruch mit dem Galaterbrief schon dreimal in Jerusalem, bevor er den Brief schrieb (Apg. 9, 26; 11, 30 u. 12, 25; 15, 4). Man ist also immer gezwungen, eine jerusalemische Reise des Paulus zu streichen (Apg. 11, 30) und hat keinen Grund, auf eine Reise Apg. 18, 22 Schlüsse zu bauen“²⁾, nämlich den Schluß, wegen Nichterwähnung der Apg. 18, 22 berichteten Reise im Galaterbrief des letzteren Abfassung vor jener Reise, also auch vor dem zweiten Besuch Nordgalatiens (Apg. 18, 23), mithin die Nothwendigkeit der südgalatischen Adresse anzunehmen. Aber nach meiner Annahme besteht gar kein Widerspruch zwischen Galaterbrief und Apostelgeschichte; Paulus hat bei Abfassung des Briefes Jerusalem nur zweimal seit der Bekehrung besucht: Gal. 1, 18 = Apg. 9, 26; Gal. 2, 1 = Apg. 11, 30 u. 12, 25. Wiederum macht Holsten's Beweisführung auf die Achillesferse jeder anderen Lösung der Frage nachdrucksvoll aufmerksam.

9) „Man beruft sich auf den Inhalt des Galaterbriefes. Dieser deute auf die Gemeinden der provincia Galatiae, die Paulus

1) H. a. D. S. 36. — 2) H. a. D. S. 37.

mit dem Barnabas auf der ersten Missionsreise besucht habe. Das ganze Thema drehe sich um den Streit, der in Betreff der auf der ersten Missionsreise von Paulus und Barnabas belehrten Heiden ausgebrochen sei. Die erste Reise habe aber nur im Süden der provincia Galatiae (Apg. 13, 14) sich bewegt, nicht im Galatikus. Dieser Grund wäre beweisend, wenn das Geschichtsbild der Apostelgeschichte richtig wäre, daß nach Apg. 15 der Judaismus die Forderung der Beschneidung der Heidengläubigen für immer aufgegeben hätte. Da der Galaterbrief die Unrichtigkeit dieses Bildes beweist und auch zugestanden wird, daß nach Apg. 15 die Galater noch ‚auf's neue bedrängt‘ wurden, so ist auch dieser Grund beweiskräftig“¹⁾. Eine *petitio principii*! Nach meiner Annahme wurden die Galater nach dem Apostelconcil nicht mehr von Jüdaiſten bedrängt, die Forderung der Beschneidung der Heidenchristen nirgends mehr von den Jüdaiſten wiederholt, das Geschichtsbild der Apostelgeschichte ist richtig, also — nach Holsten — ein beweiskräftiger Grund vorhanden!

10) „Diese Annahme (die Südgalatientheorie) begründet eine Lage, durch welche die Darstellung des Galaterbriefes unerklärlich wird. Denn nach dieser Annahme [NB in der Form eines *Kamſay*, *Zahn* u. a., aber nicht in der Form, die ich fordere] waren es doch gerade auch die Gemeinden Galatiens des paulinischen Briefes, in denen von den Lügenbrüdern die Selbständigkeit des Paulus und seines Evangeliums bekämpft, über deren Beschneidung oder Nichtbeschneidung in Jerusalem verhandelt und entschieden wurde; es waren doch auch gerade diese Gemeinden Galatiens, welche ein unmittelbares Lebensinteresse an der Verhandlung und Entscheidung in Jerusalem hatten. Wir müssen also annehmen, daß Paulus diesen Gemeinden nach der Verhandlung in Jerusalem den Ausgang derselben schriftlich oder mündlich, daß er wenigstens bei seiner persönlichen Anwesenheit nach jener Verhandlung den Gemeinden das Ergebnis derselben mündlich mitgeteilt habe (Apg. 15, 33). Wie wollen wir aber mit dieser notwendigen Annahme die Darstellung Gal. 2 vereinen, nach deren Form Paulus hier zum ersten Male einen Bericht über jene jerusalemischen Verhandlungen gibt? Denn selbst angenommen, Paulus habe Grund

1) H. a. D. S. 38.

gehabt, was er den Gemeinden mündlich berichtet hatte, noch einmal schriftlich zu wiederholen, so hätte sich ihm doch eine von seinen gebräuchlichen Formeln καὶ ὡς προεῖπον oder οἰδατε δὲ aufdrängen müssen zum Ausdruck dafür, daß er den Galatern noch einmal schriftlich mittheile, was er mündlich ihnen schon ausgesprochen habe. Und ebenso müßten wir doch erwarten, daß da, wo die Jüdaisten nun von neuem auf die Beschneidung der Galater würden gedrängt haben, etwa gerade unter Anrufung einer bedeutenden Autorität aus der Urgemeinde in Jerusalem (Gal. 5, 10) [diese Vermuthung ist als eingetragene Ergeßense entschieden abzulehnen], Paulus dieselben auf die Verhandlung von Jerusalem verwiesen und den Galatern das Unrecht jenes Drängens aus der Verhandlung von Jerusalem bewiesen hätte. Daß dies in dem Sendschreiben nicht geschieht, daß nach seiner Darstellungsform die Galater vielmehr durch diesen Brief von Paulus zum ersten Male jene Verhandlungen in Jerusalem erfahren, ist ein unumstößlicher Beweis, daß die Gemeinden Galatiens nicht während der ersten Missionsreise, daß sie erst nach Gal. 2 und Apg. 15 gestiftet worden sind¹⁾. Aber unumstößliche Folgerung aus den dargelegten Erwägungen ist nach allen Regeln der Logik nur dies, daß die galatischen Gemeinden erst nach den Verhandlungen Gal. 2 gestiftet sind — und eben dieses behaupte ich, indem ich letztere mit der Collectenreise (Apg. 11, 30) zusammenlege, Holsten aber deren Identität mit den Apostelconcil-Verhandlungen (Apg. 15) ohne Weiteres voraussetzt. Darum spricht die ganze Einwendung sehr entschieden für meine Auffassung der Südgalatentheorie, aber gegen alle anderen zur Zeit beliebten Auffassungen derselben und ebenso gegen die Nordgalatentheorie. Darum warnt wohlweislich Sieffert²⁾ vor diesem von Holsten gegen die Wynster'sche Hypothese geltend gemachten Grunde und sucht ihn durch die Bemerkung zu entkräften: „Paulus hebt Gal. 2 aus jenen Verhandlungen nur für seine persönliche Stellung Entscheidendes hervor, konnte also früher seinen Lesern sie selbst Betreffendes daraus bekannt gemacht haben.“ Allein wie können wir uns vorstellen, daß Paulus, wenn er, wie Sieffert annimmt, erst nach dem Apostelconcil zu den Galatern

1) A. a. O. S. 41.

2) Der Brief an die Galater (1894) S. 18.

gekommen wäre (Ap. 16, 6), nicht voll und ganz die Entscheidung der Synode mitgetheilt hätte oder daß die Galater trotz Kenntniß jener Verhandlungen — nach Sieffert sind ja die in Gal. 2 und Apg. 15 berichteten identisch — „so schnell“ (Gal. 1, 6) der judaistischen Verführung zum Opfer fielen? Dagegen erscheint es sehr natürlich, daß Paulus, als er nach dem Jerusalembesuch Gal. 2 und nach dem antiochenischen Auftritt (Gal. 2, 11 ff.), aber vor dem Apostelconcil auf der ersten Missionsreise bei den Galatern das Evangelium verkündete (Apg. 13 f.), aus wohlbegreiflichen Gründen der Klugheit Auseinandersetzungen über judaistische Strömungen und Gährungen in Palästina und Syrien vermied. Er dachte damals gar nicht an die Gefahr, daß die Geeseiserer auch in seine neubegründeten Gemeinden einfallen könnten. Um so schmerzlicher war seine Enttäuschung, um so größer seine Besorgniß für die Neubekehrten, als wider alles Erwarten die vollendete Thatsache ihm gemeldet wurde. Er weilte, als die Kunde zu ihm kam, wie es scheint, in Syrien (Apg. 14, 28 ff.), vollauf beschäftigt mit dem Niederkämpfen der dort aufgetauchten, mächtig und heftig auftretenden, über die Christengemeinden von ganz Syrien und Cilicien (Apg. 15, 23 f.) ausgebreiteten judaistischen Agitation. Augenblicklich schrieb er den Brief an seine ihm so theuren Erstlingsfrüchte außerhalb der syrisch-cilicischen Diaspora —; ja nicht bloß die ersten, sondern auch die einzigen Missionsstiftungen, wenn wir von Perga und Attalia absehen, außerhalb Syrien-Cilicien waren damals für Paulus die Christengemeinden Galatiens! Daher der Ton heftiger Erregtheit, starker Empfindung, ernster Rüge, wehmüthiger Klage, väterlicher Liebe, womit er die arglos Verführten zurechtweist, belehrt, bittet und beschwört! Daher auch die Schärfe seiner Beweisführung, das Feurige seiner Worte, das Schlagende und Vernichtende seiner Polemik! Die Argumente, die er in jener Zeit täglich gegen die Judaisten in mannigfacher Form immer wieder vorbringen mußte, schrieb er den Galatern in kürzester Fassung nieder „unter stichtlichem Drang der Umstände und der Empfindung“¹⁾. Bald darnach wurde die Streitfrage zu Jerusalem principiell und authentisch entschieden (Apg. 15). Und mit Freuden verkündete Paulus alsbald

1) Windischmann, Galaterbrief S. 6.

den schwergeprüften Gemeinden Syriens, Ciliciens und Galatiens die Entscheidung des Concils¹⁾).

Doch wozu diese Ausmalungen? Sie gehen über den Rahmen der vorliegenden Abhandlung hinaus und gehören in eine folgende, die sich mit der Frage der Abfassung des Galaterbriefes *ex professo* beschäftigen soll.

VIII. Beleuchtung der Frage durch Blaß'sche Apg.-Lesarten.

Wenn die Sonderlesarten, die sich im codex D und seinen Mitzeugen zu Apg. 18, 19 u. 21, sowie 19, 1 finden²⁾, nach der Beclerc-Blaß'schen Hypothese auf das Concept des Lukas (β = Text) zurückgehen und von Lukas selbst in seiner Reinschrift an Theophilus, d. i. in der canonischen Textesgestalt (α = Text) unterdrückt wurden, Beachtung verdienen, so sind dieselben lichtvoll für unsere Frage; denn sie berichten uns, daß Paulus, als er am Ende der zweiten Missionsreise zum ersten Mal nach Ephesus kam, auf die Bitten der Juden, er möge bleiben, antwortete: „Ich muß durchaus das kommende Fest in Jerusalem begehen; ich werde aber wiederkommen, so Gott will“, also die Absicht hatte, auf der dritten Missionsreise zunächst Ephesus aufzusuchen, aber trotzdem beim Antritte der letzteren, „als er das galatäische Gebiet und Phrygien durchzogen hatte“, also auf dem Wege nach Ephesus war, „gemäß seiner eigenen Willensmeinung nach Jerusalem reisen wollte“ und eigens durch den Geist Gottes aufgefordert werden mußte, nach Ephesus zurückzukehren. Woher diese neue Absicht, schon wieder nach Jerusalem zu ziehen? Man kann nicht — im Sinne der Nordgalatien-theorie — annehmen, er habe damals (Apg. 18, 23) in Galatien judaistische Agitation vorgestanden und in Jerusalem Protest hiegegen erheben und Abhilfe erwirken wollen. Denn eine umsichtige Erregung kann aus dem Galaterbriefe durchaus nicht herausfinden, daß Paulus schon beim zweiten Besuche Galatiens mit den Juden es zu thun gehabt habe; vielmehr legt der ganze Ton des Galaterbriefes die Annahme nahe, daß die Agitation erst

1) Apg. 15, 41 u. 16, 1—5. Man beachte auch die Lesarten des „ β -Textes“ in Blaß, *Acta apostolorum*. 1896.

2) Siehe Blaß l. c.

nach dem zweiten Besuche begonnen hat. Wozu also wollte der Apostel nach dem — gemäß unserer Annahme nicht zweiten, sondern dritten bezw. vierten (Apg. 13 f.; 14, 22; 16, 1—5; 18, 23) — Besuche der galatischen Christen schon wieder nach Jerusalem, daß er eben erst (Apg. 18, 22) besucht hatte oder wenigstens hatte besuchen wollen? Die Notiz findet ihre einfachste befriedigende Erklärung durch die Annahme, daß Paulus, als er den Festbesuch zu Jerusalem machte (Apg. 18, 22), nicht jene gute Aufnahme und jene ihm und seiner Heidenmission günstige Stimmung fand, die er erhofft hatte, wohl aber — vielleicht auf Grund von Rathschlägen, die er zu Jerusalem oder in Cäsarea empfangen hatte (vgl. Apg. 21, 20; Gal. 2, 10) — bessere Aufnahme und geneigtere Stimmung zu finden hoffte, wenn er die galatische Liebescollekte für die Heiligen in Jerusalem, die er vermuthlich beim dritten Besuch (Apg. 16, 1—5) angeordnet hatte (vgl. 1 Cor. 16, 1 ff.) und nun beim vierten Besuch (Apg. 18, 23) mit gutem Erfolge vollzogen vorfand, persönlich überbringen würde (vgl. 1 Cor. 16, 4)¹⁾. Jedenfalls paßt zu der Art, wie er im ersten Briefe an die Corinthier von den galatischen Gemeinden spricht, am besten die Annahme, daß die judaisische Verwirrung in Galatien und der Brief dahin längere Zeit zurückliegen, der Zwischenperiode zwischen der ersten und zweiten Missionsreise angehören, mit anderen Worten, daß die paulinischen Galater in Pisidien und Lykaonien zu suchen sind. Doch wage ich nicht, auf solche Muthmaßungen einen Schluß zu bauen, da die Voraussetzung — die Blas'sche Hypothese — noch besserer Begründung bedarf.

R e s u l t a t.

Mit allen Ausführungen vorstehender Abhandlung ist die Galaterfrage nicht zur Entscheidung gebracht, aber der Weg zur endgiltigen Lösung der Controverse und zwar zu Gunsten der Südgalatien-theorie gefunden und gebahnt. Wenn der Nachweis geliefert wird, daß der Galaterbrief vor dem Apostelconcil verfaßt ist, ergibt sich mit zwingender Nothwendigkeit, daß die Adressaten im Süden der römischen Provinz wohnten und jene pisidisch-lykaonischen Kirchen

1) Vgl. meine Abhandlung „Die Galaterfrage xc.“ in der Zeitschrift für luth. Theol. 1898. II. S. 804—880.

von Paulus angerebet werden, die er auf seiner ersten Missionsreise gestiftet hat. Diesen Nachweis wage ich nunmehr anzutreten, nachdem sich die Vorbedingung der Möglichkeit so früher Abfassung des Briefes — die Haltbarkeit und die durch ansehnliche Gründe gestützte, durch kein wesentliches Bedenken erschütterte hohe Wahrscheinlichkeit der Südgalatentheorie — als gesichertes Ergebnis der Untersuchung sich herausgestellt hat. So viel erhellt aber jetzt schon, daß die genannte Theorie nicht verdient, so leichterdings, wie es bisher vielfach geschehen, abgelehnt und als völlig verfehlt verkehmt zu werden, vielmehr großer Beachtung, mindestens ernstester Prüfung werth ist und daß wirklich die Streitfrage um den Wohnort der Adressaten des Galaterbriefes eine wesentlich größere Tragweite hat, als zur Zeit sowohl die Gegner, als die Freunde der südgalatischen Hypothese auch nur ahnen.

XXXI.

Dionysius der Areopagita.

Eine Ehrenrettung von Dr. Jos. Rirschl, Domdechant in Würzburg.

(Fortsetzung.)

V.

Was den zweiten Theil der Anklage betrifft, so lautet sie so: Indem Dionysius sage, die genannten Persönlichkeiten seien „zur Schau des lebendigmachenden und gottaufnehmenden Leibes“¹⁾ zusammengekommen, rede er von deren Zusammenkunft bei Maria, der Mutter des Herrn, deren Leib das Leben geboren, Gott, den Gottmenschen, aufgenommen habe; das Wort σώματος könne in diesem Zusammenhange nicht anders als vom Leibe Maria's verstanden werden; dabei an das Kreuz des Herrn zu denken, das Helena aufgefunden hat, gehe nicht an; dafür aber σήματος = „Zeichen“, d. i. des Kreuzes, zu setzen, sei unstatthaft, da alle Handschriften σώματος lesen.

1) Ἐπὶ τὴν δόξαν τοῦ ζωοποιοῦ καὶ θεοδόχου σώματος. L. c.

Letztere Behauptung ist richtig. Von den römischen Handschriften wurden auf Erfuchen mehrere von Hrn. Dr. Ehrle S. J. verglichen, darunter cod. 123, der dem 10. Jahrhundert angehört: alle haben σώματος. Auch Scotus Erigena las so¹⁾.

Ebenso ist richtig, daß die Kirchenväter, vom hl. Andreas von Creta an, auch Johannes von Damascus so gelesen und dieses σώματος vom Leibe Maria's verstanden haben, aber nicht von einer Zusammenkunft bei ihr zu ihren Lebzeiten, sondern zu ihrem Verschenden und bei ihrer feierlichen Beisetzung in Bethsemane. Zu diesem wunderbaren Ereignisse seien die Apostel von allen Ländern her vom hl. Geiste nach Jerusalem geführt worden, und bei dieser heiligen Leichenfeier sei auch der apostolische Dionysius mit den übrigen Genannten, mit seinem Lehrer Hierotheus, mit Bischöfen und anderen heiligen Lehrern anwesend gewesen²⁾.

Wir haben schon bemerkt, daß wir in dieser Auffassung ein Mißverständniß sehen, aber ein Mißverständniß, das sehr nahe lag und leicht sich erklären läßt; denn alle diese Väter und kirchlichen Schriftsteller, sowie auch die Scholastiker und Mystiker des Mittelalters waren der festen Meinung, der apostolische Areopagita habe die unter seinem Namen bekannten Schriften verfaßt. Da lag es allerdings sehr nahe, in dieser feierlichen Zusammenkunft eine Versammlung bei dem Verschenden Maria's und bei ihrer Bestattung, und unter dem Leibe, der der Anfang des Lebens geworden ist und der Gott aufgenommen hat, den Leib Maria's zu verstehen. Der Leib, der Gott aufgenommen, ist daher bei Andreas und dem Damascener ein häufig gebrauchter, ja ein stehender Ausdruck, der auch unserem Dionysius keineswegs fremd ist.

Nachdem aber der apostolische Dionysius als Verfasser dieser Schriften nicht mehr in Frage kommt, muß auch die daran sich schließende Meinung als eine irrthümliche abgewiesen werden. Mit der Voraussetzung ist auch die Folgerung gefallen; weil jene unrichtig ist, muß es auch diese sein. Unser Dionysius ist nicht der

1) Er übersetzte nämlich die Stelle nach dem Exemplare, das der griechische Kaiser Michael Balbus an R. Ludwig d. Jr. im Jahre 827 überschiedt hatte: In visionem vitam inchoantis et Deum recipientis corporis. R. Foss, Ueber den Abt Hilbuin von St. Denis und Dionysius Areopagita. Berlin 1886. S. 15. Hilbuin dagegen las σώματος. S. R.-Leg. a. a. D. S. 1789.

2) Migne, s. gr. Opp. S. Andreae, T. 86. III. P. p. 8227—8230.

apostolische; er will es auch nicht sein. Er kann daher auch nimmermehr sagen wollen, daß er dem Leichenzuge bei der Bestattung des heiligen Leibes Maria's in Gethsemane beigewohnt habe. Ein solcher Zug, wie er ihn schildert, bei dem viele Bischöfe, Theologen und andere Lehrer anwesend gewesen und im Wettstreite begeisterte Reden auf den menschengewordenen Sohn Gottes gehalten haben, war in den Jahren 45 oder 48, als Maria in Jerusalem aus dem Leben schied, an sich eine Unmöglichkeit.

Daß diese Stelle nicht so verstanden werden dürfe, ergibt sich zum Ueberflusse aus Dionysius selbst. In einem erst vor wenigen Jahren bekannt gewordenen Briefe „an Titus“ schildert er nämlich auf dessen Bitte „das Entschlafen und die Aufnahme der hl. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria“; die Schilderung nun, die Dionysius in diesem Briefe gibt, steht mit der vermeintlichen in wesentlichen Punkten im Widerspruche. Nach dieser Schilderung waren nämlich bei der Beisetzung ihres heiligen Leibes in Gethsemane nicht bloß Jakobus und Petrus, sondern alle Apostel gegenwärtig und außer diesen nur noch „die Gläubigen“¹⁾. Hier ist also von der Anwesenheit von Hierarchen, Theologen und anderen heil. Lehrern keine Rede. Es ist also klar, daß die eine dieser Schilderungen, diejenige, von der wir sprechen, von einer andern Versammlung verstanden werden müsse.

Die ersten beiden Gelehrten des Abendlandes, die sich mit den Schriften des Dionysius beschäftigten, nämlich der Abt Hilbuin von St. Denis bei Paris, der im Auftrage des Kaisers Ludwig des Frommen eine lateinische Uebersetzung der von dem griechischen Kaiser Michael dem Stammeler übersendeten Schriften des Dionysius (827) fertigte, und Scotus Erigena, der eine zweite lateinische Uebersetzung derselben besorgte, haben denn auch richtig gesehen und diese feierliche Versammlung nicht von einem Trauerzuge zum Grabe Maria's, sondern von einem Pilgerzuge zum Grabe des Herrn verstanden²⁾.

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß die Lesart *σώματος* unrichtig sei.

Da dem so ist, hat man vorgeschlagen, dafür *σηματος*, „des

1) Züb. theol. Quartalsschr. 69. Bd. 1887. S. 133—138.

2) R. Foss, a. a. O.

Zeichens“, zu setzen und hat dieses vom Kreuzesholze des Erlösers verstanden, das, nachdem es von der hl. Helena, der Mutter Constantins, im J. 326 aufgefunden worden war, im Grabe des Herrn aufbewahrt und verehrt wurde. Vom Kreuze sei das neue Leben der Gnade ausgegangen, das Kreuzesholz habe Gott aufgenommen, als der Gottmensch an demselben erhöht wurde.

Diese Correctur hat manches für sich. Es wurde zwar dagegen Widerspruch erhoben, weil, wie bemerkt, die Manuscripte σώματος lesen¹⁾, allein dies ist von geringem Gewichte, da die Unrichtigkeit dieses σώματος keinem Zweifel mehr unterliegen kann. Mehr in's Gewicht fällt die Thatsache, daß die Bezeichnung des hl. Kreuzes mit σῆμα zur Zeit des Dionysius, wie wir aus den Katechesen des Cyrillus von Jerusalem, die er um das Jahr 348 gehalten hat, ersehen, nicht im Gebrauche war.

Ich möchte daher einen andern Vorschlag machen, der sich besser empfehlen wird; ich bin nämlich der Meinung, daß das ursprüngliche Wort weder σώματος, noch σήματος, aber doch beiden sehr ähnlich, nämlich μνήματος, „des Grabes“, d. i. des Grabes des Herrn, gelautet habe.

In einem Grabe, in dem noch Niemand gelegen, wurde der Heiland beigesetzt. Dieses Grab nennt Matthäus viermal τάφος (sepulchrum) und zweimal μνημεῖον (monumentum)²⁾; die drei anderen Evangelisten bezeichnen es stets mit monumentum (μνημεῖον und μνήμα)³⁾. Cyrill von Jerusalem gebraucht dafür einmal τάφος⁴⁾, außerdem nennt er es μνήμα⁵⁾, nur einmal μνημεῖον⁶⁾. Zur Zeit unseres Dionysius war also die Bezeichnung des Grabes Jesu mit μνήμα sehr gebräuchlich.

1) H. Gelzer, Σῆμα oder Σῆμα? Jahrbuch für protestant. Theologie. 18. Bd. 1892.

2) Matth. Sepulchrum: 27, 61. 64. 66; 28, 1. Monumentum: 27, 60; 28, 8.

3) Als μνήμα bezeichnet es Lukas 23, 53; 24, 1; sonst wie auch die übrigen Evangelisten als μνημεῖον: 23, 55; 24. 2. 9. 12. 22. 24 — ein Beweis, daß er keinen Unterschied zwischen beiden machen wollte. Vgl. Mark. 15, 46; 16, 2. 8. 5. 8; Joh. 19, 41. 42; 20, 1. 2. 4. 6. 11.

4) Catech. XIII, 35.

5) L. c. u. 39; XIV, 9. 22.

6) L. c. XIII, 39.

Wie leicht konnte ein Abschreiber σώματος statt μνήματος lesen, insbesondere wenn er, wie die genannten Väter und kirchlichen Schriftsteller alle ohne Ausnahme, der Meinung war, der apostolische Dionysius habe den fraglichen feierlichen Zug der Bestattung Maria's mitgemacht. Ja, es konnte sehr leicht eine absichtliche Correctur dieses μνήματος in σώματος von Seite eines solchen Abschreibers vorgenommen werden. Denn Dionysius selbst gebrauchte den Ausdruck σῶμα τετόχον in dem oben genannten, vor wenigen Jahren bekannt gewordenen Briefe, in welchem er die feierliche Beisetzung des seligen Leibes der entschlafenen Gottesmutter in Bethsemane schildert, und versteht ihn ganz zweifellos von ihrem heiligen Leibe. Was lag also näher, als, da die fragliche Stelle allgemein von der Bestattung der hl. Jungfrau verstanden wurde, den etwas dunklen Ausdruck μνῆμα τετόχον mit dem bestimmten σῶμα τετόχον zu ersetzen, den Dionysius selbst in demselben Sinne gebrauchte?

Ich halte also dafür, daß ursprünglich in der kritischen Stelle μνήματος statt σώματος gestanden habe und daß somit darin gesagt werden wollte, der feierliche Zug habe „zur Schau des Grabmals“ des Herrn, das der Ursprung des Lebens geworden und Gott, den Gottmenschen, aufgenommen hatte, stattgefunden.

Dieses heilige Grab wurde von Anfang an von den Bekennern Christi besucht und war das Ziel zahlreicher Wallfahrtszüge zur Zeit unseres Dionysius. Zu diesem Grabe eilten die Jünger des Herrn und die frommen Frauen am Auferstehungsmorgen. Dieses Grab hat den Gottmenschen wirklich aufgenommen; aus diesem Grabe ist das Leben der Verklärung in dem Auferstandenen hervorgegangen: es ist der Anfang des Lebens geworden. Es war und ist also in der That ein μνῆμα ζωάρχων καὶ τετόχον. Zu diesem Grabe und zu dem in demselben aufbewahrten heiligen Kreuzesholze strömten die Wallfahrer, nachdem beide von der hl. Helena aufgefunden worden waren, schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts, also zur Zeit unseres Dionysius, „zur Schau“, zur Verehrung desselben (ἐπὶ τὴν θείαν μνήματος), und zwar deshalb, weil es den Gottmenschen aufgenommen hatte, weil es der Anfang und Ursprung des Lebens der Verklärung geworden war.

Zum Grabe Maria's in Jerusalem aber konnte zu Lebzeiten

des Dionysius aus dem Grunde kein Wallfahrtszug stattfinden, weil dasselbe um die Zeit von 360 noch nicht aufgedeckt, noch ganz unbekannt war, weil es erst um das Jahr 400 bekannt wurde.

Das Grabmal (*μνήμα*) des Herrn hatte wirklich die Epitheta *ζωοποιόν, ζωαρχικόν, θεόδοχον*.

Dies verbürgen uns zwei Bischöfe von Jerusalem. Der eine ist Zacharias, derselbe, der vom Perserkönig Chosroes nach der Eroberung der hl. Stadt mit vielen Einwohnern in die Gefangenschaft nach Persien (615) abgeführt wurde und erst durch den griechischen Kaiser Heraclius im J. 626 nach Besiegung der Perser wieder die Freiheit erlangte. Aus seiner Gefangenschaft erließ Zacharias an seine Kirche in Jerusalem und an andere Kirchen einen Hirtenbrief (*epistola*)¹⁾, worin er in schmerzlicher Trauer zur Demuth und Buße, zum Gottvertrauen und Mitleid mit den Gefangenen und zu anderen Tugenden mahnte. Unter anderen Trost- und Lehrworten sagt er: „Es sei euch bekannt gemacht, daß auch wir dort an Babylons Flüssen geseßen sind und geweint haben, wenn wir Sions gedachten (Ps. 136, 5), Golgatha's, des lebendig machenden Grabes (*ζωοποιού μνήματος* — *vivifici monumenti*)²⁾ — und Bethlehems, das nie zu vergessen ist.“

Dieses *ζωοποιόν* des Zacharias ist dasselbe, wie *ζωαρχικόν* des Dionysius, daher wird auch zu diesem wie zu jenem *μνήμα* zu setzen sein.

Diesen nämlichen Sprachgebrauch finden wir auch bei dem Patriarchen Sophronius von Jerusalem, dem Nachfolger des Zacharias, in seinem Leben der großen Büsserin Maria von Aegypten. Auch Maria redet von einer „lebendigmachenden Schau“ (*ζωοποιόν θέαν*) und meint den Anblick des hl. Kreuzesholzes, das im Grabe des Herrn aufbewahrt wurde. Lange sei ihr, indem sie sich von einer unsichtbaren Gewalt zurückgehalten fühlte, der Eintritt in das hl. Grab und der Anblick des Kreuzes verwehrt gewesen. Endlich, nachdem sie vor einem Bilde Maria's über dem Eingange zum innersten Heiligthum „die hochheilige

1) *Migne*, s. gr. T. 86. III. Pars p. 3227—3230.

2) *L. c.* p. 3229.

Gottesgebärerin“, „die Immerjungfräuliche“, „die an Leib und Seele ganz Reine und Unbefleckte“ um gütige Intercession angerufen hatte, konnte sie in das Heiligtum eintreten und wurde sie „der Schau des Kreuzes gewürdigt“¹⁾.

Fügen wir noch bei, daß auch Johannes von Damascus das Grab des Herrn ζωαρχικόν nennt in den schönen Worten, in denen er das Grab Maria's zu Jerusalem das heiligste aller heiligen Gräber nennt, „nach dem Grabe des Herrn, das der Anfang des Lebens, das die Quelle der Auferstehung geworden ist“²⁾.

Wir dürfen also, wie ich glaube, mit Recht πνύματος statt σώματος setzen und sind ferner berechtigt, in den Worten unseres Dionysius nicht die Schilderung eines Zuges zum Grabe Maria's bei ihrer Bestattung in Gethsemane zu sehen, sondern die Schilderung eines großen Wallfahrtszuges zum Grabe des Erlösers in Jerusalem, an dessen Spitze mehrere Bischöfe, Theologen und andere öffentliche Lehrer gestanden, unter denen auch Dionysius und sein Lehrer Hierotheus sich befanden, der als Redner fast alle anderen, die daselbst auftraten und in ihren Reden den Heiland in seiner Erniedrigung und in seiner Verherrlichung priesen, weit übertroffen hat.

Dieser Wallfahrtszug hat, wie schon erwähnt, aller Wahrscheinlichkeit nach bald nach der Vereitelung des Tempelbaues und des Unterganges des apostasirten Kaisers Julian, also im J. 363 oder 364 n. Chr. stattgehabt. Diese außerordentliche Begebenheit der wunderbaren Vereitelung des Tempelbaues, vereint mit dem baldigen Tode des Apostaten, mußte im ganzen Morgenlande die größte Sensation erregen, in den Christen große Begeisterung hervorrufen und Wallfahrtszüge nach Jerusalem veranlassen, um daselbst „die Wunder Gottes“, den gespaltenen Tempelberg u. s. w. zu schauen und den Herrn und seinen Triumph über den übermüthigen, gewaltigen Gegner mit erhöhtem Enthusiasmus zu preisen. Ein solcher erfolgte auch von Alexandrien und Aegypten aus. Bei dem Tode des Apostaten konnte die Kirche in Aegypten wieder froh aufathmen, befreit von der schweren Bedrängniß, die ihr Julian

1) Σὺ, ὡν τάπων ἐπὶ τῶν ἐπώτατε, μετὰ γὰρ τὸν ζωαρχικὸν τοῦ Δεσπότη τοῦ τάπων, ὅς παρὰ ἡμῶν τῆς ἀναστάσεως. *Migne*, s. g. T. 96. p. 748.

2) L. c. T. 87. III. Pars c. 23—25.

mit der Absetzung des Athanasius und seiner Verfolgung bis in die Wüste bereitet hatte.

Wir haben dem Gefagten noch ein Beweismoment beizufügen. Es ist bereits erwähnt worden, daß ein Wettstreit von begeisterten Rednern, von Hierarchen und Theologen, Bischöfen und Gottesgelehrten und anderen Lehrern bei dem Grabe Maria's, wie ihn Dionysius schildert, eine Unmöglichkeit war. Es gab ja damals in den Jahren 45 oder 48 n. Chr. noch gar keine Bischöfe und Theologen. Dagegen waren dergleichen Reden im 4. Jahrhundert am Grabe des Heilandes etwas Gewöhnliches.

Als die von Kaiser Constantin über dem Grabe des Herrn erbaute prachtvolle Kirche im J. 335 in Anwesenheit zahlreicher Bischöfe mit glänzender Feierlichkeit eingeweiht wurde, „verherrlichten“, schreibt Eusebius in seinem Leben des Kaisers Constantin, „die Diener Gottes (Bischöfe und Priester) die Festfeier durch Gebet und durch Reden. Die Einen priesen den Eifer und die Liebe des gottgeliebten Kaisers zum Erlöser der Welt, sowie die Pracht des neuerbauten Tempels, andere bereiteten den Ohren der Zuhörer einen geistigen Genuß durch ihre Vorträge über die Lehrsätze der heiligen Religion, die auf die Festversammlung Bezug hatten. Wieder andere erklärten Abschnitte aus der hl. Schrift und legten so die Geheimnisse der Religion dar. Diejenigen aber, welche sich hiemit nicht befassen konnten, versöhnten durch unblutige und geheimnißvolle Opfer die Gottheit“¹⁾.

Dieselbe Sitte wird uns durch ein anderes Zeugniß, das aus dem Ende des 4. Jahrhunderts stammt, bestätigt. Es ist dies der Bericht der hl. Silvia aus Aquitanien, die in den Jahren 385 bis 388 eine Wallfahrt nach dem hl. Lande gemacht hat²⁾. In diesem Berichte gibt sie auch eine ausführliche Schilderung der Gottesdienste und Ceremonien und der frommen Wanderungen, die in der Charwoche und in den Ostertagen in Jerusalem seitens des Clerus und der Gläubigen von einer Kirche zur andern alljährlich stattfanden. Unter anderm bemerkt sie, daß am Grabe des Herrn alle Sonntage die Priester nacheinander Ansprachen an

1) *Euseb. Vita Constantini* IV. c. 45.

2) *S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta*, ed. a Gamurrini. Romae 1887. 4^o. p. 85—110.

das Volk und an die anwesenden Wallfahrer zu halten pflegten. Noch feierlicher geschah dies an Festtagen. Am Feste Christi Himmelfahrt pflegte man in der Vigilie von Jerusalem nach Bethlehem zu wallen, um den Festtag in der Kirche der Geburt des Herrn zu feiern. Dasselbst fanden mehrere Predigten der anwesenden Priester und des Bischofs statt¹⁾. Ebenso wird ausdrücklich erwähnt, daß es am Pfingstfeste Sitte war, in der Kirche des hl. Grabes zu Jerusalem in derselben Weise das Fest durch Reden zu verherrlichen²⁾.

Wenn nun dergleichen Lobreden gleichsam im Wettstreite am Grabe des Herrn an allen Sonn- und Festtagen Sitte waren, dann um so mehr bei großen Wallfahrtszügen zu demselben. Dergleichen Wallfahrtszüge zum hl. Grabe in Jerusalem waren aber im 4. Jahrhunderte schon ungemein häufig und zahlreich, wie wir dies aus den Briefen des hl. Hieronymus, aus dem Berichte der hl. Silvia und aus anderen historischen Documenten ersehen. Zur jährlichen Feier der Einweihung der Auferstehungskirche, die acht Tage dauerte, strömten, wie Silvia sagt, aus allen Provinzen des römischen Reiches, besonders aus Mesopotamien, Syrien, Aegypten und aus der Thebais, so viele Pilger nach Jerusalem, daß daselbst mehr als vierzig und fünfzig Bischöfe mit vielen Geistlichen zu gleicher Zeit anwesend waren³⁾. Es läßt sich denken, wie viele Reden und in wie vielen Sprachen an solchen Tagen an jener heiligen Stätte gehalten werden mochten.

Dionysius berichtet uns also eine Sitte, die im 4. Jahrhundert am Grabe des Erlösers bestand und allgemein bekannt war, wie

1) *Celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus predicent, dicentes apte diei et loco.* L. c. p. 101.

2) *Aguntur etiam omnia, quae consuetudinaria sunt agi: predicant postmodum presbyteri, episcopus.* L. c. Am Feste der Darstellung Jesu im Tempel, das zur Zeit der Anwesenheit Silvians in Jerusalem vierzig Tage nach dem Geburtsteste schon gefeiert wurde, fand der Hauptgottesdienst in der Auferstehungskirche statt, bei dem alle anwesenden Presbyter predigten: *Predicant etiam omnes presbyteri.* L. c. p. 84.

3) *Episcopi autem, quando parvi fuerint, hisdem diebus Jerusolima plus quadraginta aut quinquaginta sunt; et cum illis veniunt multi clerici sui.* L. c. p. 109.

wir aus Eusebius und Silvia ersehen, von denen jener ungefähr dreißig Jahre vor dem Pilgerzuge, den Dionysius schildert, und diese nicht ganz dreißig Jahre nach demselben geschrieben hat. Alle drei stimmen miteinander überein und legen es nahe, auch den von Dionysius geschilderten Pilgerzug von einem Besuche des Grabes des Herrn zu verstehen.

Am Grabe der Mutter des Herrn konnte aber dieser begeisterte Rednerwetteifer deshalb nicht stattfinden, weil, wie erwähnt, dieses Grab zur Zeit des Eusebius und der Silvia noch ganz unbekannt war.

Die Schilderung dieses Wallfahrtszuges, wie sie unser Mystiker gibt, kann und darf also nicht dazu benützt werden, ihm zu imputiren, er wolle als der apostolische Dionysius angesehen werden; sie gestattet nicht, ihn deshalb einen Fälscher und Betrüger zu nennen.

VI.

Ein neuer Gegner, der mit neuen Waffen in die Schranken trat, erstand unserem Mystiker in Josef Stiglmayr S. J., Professor am Gymnasium Stella matutina in Feldkirch.

Dieser Gegner gebietet über ein reiches Wissen in der Frage und bot es in zwei „Beiträgen“¹⁾ zur Dionysiusfrage auf, um darzuthun, daß Dionysius erst gegen das Jahr 500 seine mystischen Schriften verfaßt hat; und that dies mit einem Eifer und einer Entschiedenheit, als gelte es, die angegriffene Ehre eines Heiligen zu vertheidigen. Wegen dieser beiden Eigenschaften verdienen diese „Beiträge“ eine erhöhte Beachtung. Diese müssen wir denselben auch deshalb zuwenden, weil — die Wichtigkeit dieser Ergebnisse vorausgesetzt — unsere ganze bisherige Apologie über den Haufen geworfen ist.

Der eine dieser „Beiträge“ beginnt damit, daß nach einer kurzen Uebersicht über die Geschichte der dionysischen Schriften die

1) Den einen publicirte er in dem „Histor. Jahrbuch“ der Ööres.-gesellschaft. München 1895. S. 253—278 u. 721—748, mit dem Titel: „Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel“; der andere erschien im „IV. Jahresbericht“ des Gymnasiums von Feldkirch für 1895 unter dem Titel: „Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Einbringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649.“ Feldkirch 1895. S. 1—96.

Argumente geprüft und zurückgewiesen werden, mit denen man nachzuweisen gesucht hat, daß Dionysius nicht in die apostolische Zeit, sondern in das 4. Jahrhundert zu setzen sei¹⁾.

Als solche Argumente waren folgende geltend gemacht worden:

1) Dionysius spiele auf die Macedonianer oder Pneumatomachen an, die im J. 381 auf dem Concil von Constantinopel verworfen wurden. 2) Die Synode von Alexandrien vom J. 362, welche die Häresie des Apollinaris censurirte, sei für denselben eine Voraussetzung, da gerade gegen sie seine Christologie sich verwahre. 3) Dionysius gebrauchte den dogmatischen Terminus *ὑπόστασις* immer im Sinne von Person im Gegensatz zur Natur und Substanz, bediene sich also theologischer Ausdrücke im Sinne des 4. Jahrhunderts. 4) Gregor von Nazianz meine unter „einem der Unserigen“, der von den Seraphim gehandelt habe, unsern Dionysius, und Hieronymus bezeichne mit den Worten, daß „ein in den heiligen Schriften sehr bewandeter Grieche die Thätigkeit der Seraphim geschildert habe, eben denselben und seine darauf bezüglichen Abhandlungen in der himmlischen und kirchlichen Hierarchie“. 5) In den Schriften des Cyrillus von Alexandrien gegen Theodor von Mopsvestia und Diodor von Tarsus seien die Werke des Dionysius bereits citirt.

Gegen diese und ein paar andere Argumente, die weiter unten zur Sprache kommen werden, wird nun zu zeigen gesucht, daß die vermeintlichen Beziehungen auf Dionysius nicht gegeben seien, daß speciell Gregor von Nazianz nicht den Areopagita, sondern den Athanasius von Alexandrien, und Hieronymus den Gregor von Nyssa im Auge gehabt habe; daß also der vermeintliche chronologische Schluß nicht gezogen werden könne.

Allein diese Gegenbemerkungen reichen zu dieser Negation nicht aus. Es ist ja, wie bemerkt, sehr wahrscheinlich, daß des Dionysius Schüler Timotheus, dem er seine vier Schriften widmete und die Bischofswürde prophezeite, nach Petrus, dem Nachfolger des Athanasius, im Jahre 380 den Patriarchenstuhl von Alexandrien bestiegen hat. Ist aber dem so, so mußten die Schriften des Dionysius im Jahre 380 bereits abgeschlossen sein; und Gregor von Nazianz und Hieronymus konnten sie um das Jahr 380 schon

1) Jahresbericht S. 7—14.

kennen und erwähnen; sie konnten dann zur Zeit des hl. Cyrillus im Archive von Alexandrien aufbewahrt, bald darauf von Johannes Scythopolitanus commentirt und anderthalb Jahrhunderte später in Constantinopel unter ganz veränderten Zeitverhältnissen für Erzeugnisse eines Apostelschülers gehalten und ausgegeben werden¹⁾.

All dies spricht offenbar für unsere Auffassung und gegen Stiglmayr. Neuestens hat denn auch Dräseke Stiglmayr's Entgegnungen als nicht stichhaltig dargethan. Dräseke, dem auch Harnack beistimmt, vertritt entschieden unsere Behauptung, daß Dionysius in der Mitte des 4. Jahrhunderts gelebt hat²⁾. Er weist nach, daß nicht nur Procopius von Gaza um 470, sondern auch schon Eusebius von Cyrene die Schriften des Dionysius gekannt und benutzt haben; und schließt seine eingehende Abhandlung, in welcher er die vorstehenden Behauptungen Stiglmayr's widerlegt, mit den Worten³⁾:

„Ich denke, in den vorstehenden Bedenken gezeigt zu haben, daß Stiglmayr's Versuch, die für die Abfassung der Schriften des Dionysius im 4. Jahrhunderte sprechenden Zeugnisse zu entkräften, nicht stichhaltig ist. Wir haben ihr Vorhandensein schon vor der Mitte des 4. Jahrhunderts wahrnehmen und ihre Wirkung an verschiedenen Zeugnissen des 4. bis in die ersten Jahrzehnte des 5. Jahrhunderts verfolgen können, so daß die ausdrückliche Anführung und Benutzung derselben als Werke des Dionysius durch Procopius von Gaza um 470 nunmehr in das volle Licht des geschichtlichen Verständnisses gerückt ist.“

Doch sind dies nur einleitende Entgegnungen, denen eine entscheidende Bedeutung nicht beigelegt wird. Zum Beweise seiner These, Dionysius habe erst gegen das Jahr 500 gelebt, wählt Herr Stiglmayr einen ganz anderen Weg und führt auch ganz neue Argumente in's Feld, die kritisch in ihrer Haltbarkeit zu prüfen, nun unsere Aufgabe ist.

Fassen wir sogleich sein Hauptargument in's Auge, das von ihm selbst als das „grundlegende“ bezeichnet wird.

1) Kirchenlexik. a. a. S. 1794.

2) S. Theol. Studien und Kritiken 1897. S. 381—409: „Dionysische Bedenken“ von Dräseke.

3) S. 408 u. 409.

Als solches erklärt er die Abhängigkeit des Dionysius von dem neuplatonischen Philosophen Proklus, der um das Jahr 440 geschrieben hat, indem er die Behauptung aufstellt: Dionysius habe die Schrift des Proklus *de malorum subsistentia* in seiner Lehre vom Bösen zu seiner Vorlage gehabt und excerpiert; mithin muß er nach dem Jahre 440 geschrieben haben ¹⁾.

Es leuchtet ein, daß, wenn die Prämisse richtig, die Folgerung unausweichbar und die Sache für den Mystiker und seinen Verteidiger unrettbar verloren ist.

Bevor wir die kritische Prüfung dieses Hauptargumentes beginnen, möge die Bemerkung gestattet sein, daß Dionysius auf das Böse und Uebel in der Welt nur zu sprechen kommt in seiner dogmatischen Hauptschrift *de divinis nominibus* (c. 14, 18—34), an der Stelle, wo er von der göttlichen Weltregierung und Providenz handelt, indem er darlegt, wie das Böse und Uebel sich dazu verhalte, wobei er naturgemäß auch über den Ursprung und das Wesen des Bösen sich erklären mußte.

Was nun die formelle Seite der Argumentation anbelangt, so ist sie sehr umfangreich; sie gleicht einem weitläufigen Baue, zu dessen Ausführung nicht bloß 49 Seiten des „Historischen Jahrbuches“, sondern auch noch 96 Seiten des „Jahresberichtes“ verwendet worden sind. Daraus dürfte sich ergeben, daß bei dem Unternehmen nicht geringe Schwierigkeiten zu überwinden waren. Und in der That ist es so. Diese Schwierigkeiten ergeben sich daraus, daß Dionysius nirgends sagt, er schöpfe aus Proklus, daß er nirgends dessen Namen nennt, nirgends auf einen Philosophen und auf die Abhandlung eines solchen „über das Böse“ sich beruft, unter dem man den genannten Schüler des Jamblichus und seine Schrift *de malorum subsistentia* verstehen könnte; daß ferner bei Dionysius nirgends ein evident wörtliches Citat aus derselben sich findet. Die ganze Argumentation concentrirt sich daher, da andere Anhaltspunkte fehlen, darauf, darzuthun, daß einzelne Ausdrücke und Gedankenreihen, Nebeneinanderstellungen, Bilder und Gleichnisse des Dionysius denen des Proklus sehr ähnlich sind.

Als solche Ähnlichkeiten werden folgende vorgeführt: Beide

1) Jahresbericht S. 25—38.

geben denselben Begriff vom Bösen, daß es eine *privatio boni* sei, in sich selbst nicht subsistire, sondern nur am Guten existire. Ferner habe der von Proklus erweiterte Begriff des Einen ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$) auf die Nebenweise des Dionysius eingewirkt; es sei der gleiche Gedanke durch die von der Zeugung hergenommene Metapher bei Dionysius und Proklus ausgedrückt; Dionysius bediene sich, um das Hervorgehen der Dinge aus Gott zu veranschaulichen, des Vergleiches mit einer riesigen Wurzel, die alles aus sich hervorkommen läßt und doch mit sich fest zusammenhält, ein Bild, das sich auch bei Proklus findet; beide gebrauchen den Ausdruck „von einem Hervorsprudeln und Ueberwallen der Dinge aus dem Reichthum des göttlichen Seins, nach Art einer Quelle, die das Wasser ergießt und doch in sich behält, vom Sonnenlicht, das sich gleichmäßig über alles ausgießt.“ Auch stimmen sie in dem Gedanken überein, daß durch die bestimmt abgestufte Theilnahme der Dinge an den göttlichen Vollkommenheiten eine feste Unterordnung unter den Dingen sich ergibt; daß durch alle geschöpflichen Ordnungen belebend, erfreuend, erhaltend die Schönheit und Liebe der Gottheit sich ergießt; daß vom göttlichen Wesen alles nicht bloß verursacht, sondern auch in ihm geeint und vorgebildet, alles in ihm enthalten ist, wie die Radien im Mittelpunkte des Kreises und wie die Zahlen in der Eins. Alles strebt zu Gott zurück, weil es von Gott ausgegangen ist. Alle Stufen und Ordnungen der Geschöpfe müssen zu Gott zurückkehren durch die Verähnlichung an die nächst voranstehende Stufe; alle Dinge sind von Gott gekannt und zwar in der ihm eigenthümlichen eminenten Weise, bevor sie in das Dasein treten, weil sie in Gott vorher schon existirten.

Auch im Gebrauche des Wortes $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ von der göttlichen Liebe und in dem Gedanken von ihrer einigenden Kraft schließe sich Dionysius an die Neuplatoniker, insbesondere an Proklus an¹⁾. Wenn ferner Dionysius den Grundsatz aufstelle, was dem absoluten Guten mehr oder weniger ähnlich sei, werde in analoger Weise gut sein, so findet sich bei Proklus die Quelle dafür²⁾.

Dies sind die hauptsächlich übereinstimmenden Gedankenreihen, die zu der Behauptung berechtigen sollen, Dionysius habe

1) N. a. D. S. 32—34. — 2) Hist. Jahrb. S. 271.

„direct aus Proklus geschöpft“, er habe dessen „Abhandlung de malorum subsistentia excerpirt“.

Doch ist der Verfasser der „Beiträge“ dieses Resultates seiner Beweisführung selbst nicht ganz sicher; denn er limitirt seine Behauptung, indem er bemerkt, „es erscheint dies nahezu gewiß“. Und am Schlusse seiner langen Abhandlung erklärt er in einem „Rückblick“ nochmal: „Wir geben von vornherein zu, daß manches vielleicht nicht scharf genug aus dem Geiste der beiden Schriftsteller erfaßt oder bei den eigenartigen Schwierigkeiten nicht correct genug wiedergegeben ist. Aber im Hauptresultate dürfte doch jeder aufmerksame Leser mit uns übereinstimmen“¹⁾.

Der Schluß der Beweisführung ist dann: „Dionysius hat also nach der Erscheinung jener Schrift (440) seine Abhandlung d. d. n. geschrieben, in deren 4. Kapitel das umfangreiche Excerpt sich findet“²⁾.

An dieser Beweisführung fällt sofort auf, daß die Schlußfolgerung logisch nicht ganz zulässig ist; denn es wird aus einem nur „nahezu gewissen“ Vorderfaze, aus einem „dürfte“ ein ganz sicherer Schluß gezogen, obwohl die Schlußfolgerung nach den Regeln der Logik nicht mehr aussprechen darf, als die Prämissen enthalten. Wir müssen daher constatiren, daß das Argument an sich die Beweiskraft nicht hat, die ihm beigelegt wurde, und daß der Verfasser selbst mit seinen Bemerkungen das Ungenügende seiner Beweisführung empfunden und zugestanden hat. In der That leidet seine Beweisführung an großen Gebrechen, wie sich sogleich zeigen wird.

Das Hauptgebrechen erblicken wir darin, daß die fraglichen Theorien mit geringen Rüancen schon den früheren Neuplatonikern, dem Plotinus, Porphyrius und Jamblichus eigen waren, daß ferner dieselbe Theorie über Wesen und Ursprung des Bösen auch bei den christlichen Theologen jener Zeit sich findet, welche die Lehre vom Bösen und von der göttlichen Weltregierung speculativ dargestellt haben. Alle haben denselben Begriff des Bösen, daß es eine *privatio boni* sei und für sich keine Subsistenz habe, nur am Guten subsistire; alle lehren, daß alle Dinge, weil von Gott stammend, an sich gut seien und um so vollkommener, je mehr sie dem Einen höchsten Gute, von dem sie ausgegangen, an Ähnlichkeit nahe

1) M. a. D. S. 747. — 2) Jahresbericht S. 6.

kommen; daß alle Dinge von Gott vorher gewußt seien, auch ehe sie in wirkliche Existenz getreten sind.

Aus diesen und ähnlichen übereinstimmenden Theorien folgt also aus dem Grunde nichts Sicheres für ein Abhängigkeitsverhältniß des Dionysius von Proklus, weil sie diesem allein nicht eigen waren. Selbst wenn eine ganz wörtliche Uebereinstimmung in dem einen oder dem andern Satze oder auch in mehreren Sätzen sich vorfände, so ließe sie einen vollkommen sicheren Schluß nicht zu, da vorerst bis zur Gewißheit erwiesen sein müßte, ich will nicht sagen, daß umgekehrt Proklus aus Dionysius nicht geschöpft habe, wohl aber, daß beide nicht eine uns nicht mehr bekannte ältere gemeinsame Vorlage benützt haben.

Letzteres konnte sehr wohl der Fall sein. Denn gerade über Wesen und Ursprung des Bösen und sein Verhältniß zum göttlichen Vorherwissen und zur göttlichen Weltregierung existirte damals schon eine sehr ansehnliche Literatur, da diese Frage nicht allein von den neuplatonischen Philosophen lebhaft erörtert wurde, sondern auch eine nicht geringe Schwierigkeit für die christlichen Apologeten gegenüber der heidnischen Philosophie und dem Gnosticismus und Manichäismus, der Emanationstheorie und dem Dualismus bot, da sie also in dem damaligen geistigen Kampfe des Neuplatonismus und der Häresie gegen das Christenthum eine der brennenden Fragen bildete, die immer wieder aufgegriffen und erörtert wurde. Hatte ja schon einer der ältesten christlichen Apologeten, Maximus, der auf der Grenzscheide des 2. und 3. Jahrhunderts stand, „den Ursprung des Bösen und der Materie“ in einer eigenen Schrift untersucht¹⁾, und hatte um dieselbe Zeit der hl. Irenäus, Bischof von Lyon († c. 202), eine verloren gegangene Schrift *de monarchia* verfaßt, um darzuthun, „daß Gott nicht der Urheber des Bösen sei“. Dasselbe that Hippolytus (um 230) in seinem verlorenen Werke „über das Gute und den Ursprung des Bösen“, ferner der hl. Methodius, Bischof von Olympus († 312), in seiner Abhandlung *de libero arbitrio et unde malum*. Die nämliche Frage behandelten auch der Bischof Archelaus in seiner Disputation mit Manes, Lactantius in dem zweiten Buche seiner göttlichen Institutionen *de origine erroris*,

1) Eusebius, Hist. eccl. V. 31.

ferner Athanasius, Basilus, nichts zu sagen von den wenig späteren Kirchenvätern, einem Gregor von Nyssa und seiner großen Katechese¹⁾, einem Arnobius, Aur. Prudentius in seinem großen Gedichte de origine peccatorum, insbesondere von dem hl. Augustin, der alle diese Fragen wiederholt und erschöpfend in seinen Schriften gegen die Manichäer, in de natura boni, de libero arbitrio und in seinem Hauptwerke de civitate Dei besprochen hat.

Die Frage, ob nicht beide, Dionysius und Proklus, eine gemeinsame Quelle benützt haben, hätte also zuerst vollständig klar gestellt werden müssen, wenn ein Fehlschluß ausgeschlossen sein sollte. Aber sie findet sich in diesen „Beiträgen“ kaum berührt, geschweige denn in der Weise, wie es nothwendig war, behandelt und durchgeführt. Und so bleibt die Frage, ob Dionysius aus Proklus geschöpft habe, unentschieden, nur im Bereiche der Möglichkeit.

Einige Wahrscheinlichkeit könnte man etwa zugeben, sofern die beiden Abhandlungen, die des Proklus und des Dionysius, in formeller Hinsicht, in Bezug auf den Ausgangspunkt, die Disposition und Methode, auffallende Aehnlichkeit aufweisen würden. Allein in allen diesen Beziehungen ist gerade das Gegentheil der Fall. Sie weichen ganz wesentlich von einander ab, wie dies in den „Beiträgen“ selbst ausführlich auseinandergesetzt und gezeigt worden ist.

Es ist dort dargethan²⁾, daß, während Proklus von der Frage ausgeht, „ob es überhaupt ein Böses gebe“, Dionysius seine Abhandlung direct mit der Behauptung beginnt: „das Böse sei nicht aus dem Guten“. Bei Proklus bewege sich die folgende Untersuchung logisch consequent in den Beantwortungen der drei Fragen: In welchen Dingen findet sich das Böse? Wie beschaffen ist seine Subsistenzweise? Woher kommt es oder welches sind die Ursachen des Bösen? und zeige so „eine sorgfältig gegliederte Eintheilung“, die er in der Erörterung genau durchführte. „Ein kurzes Schluß-

1) *Athanasius*, I. oratio contra gentes c. 2. 4. 6. 7; *Basilus*, Hexameron II, 4; 8. oratio: „Gott ist nicht der Urheber des Bösen; *Gregorius Naz.*, Oratio in sancta lumina c. 45; *Gregorius Nyss.*, Mag. catech. c. 6 u. 7.

2) *Histor. Jahrb.* S. 260—262. 273.

wort gibt dem Ganzen durch eine Recapitulation der Hauptideen eine bestimmte Abrundung."

Ganz anders ist die Ausführung bei Dionysius. Bei ihm findet sich von einem logischen Anschluß an die systematische Disposition bei Proklus kaum eine Spur. „Er würfelt,“ nachdem er einen ganz anderen Ausgangspunkt genommen, „eine Zahl von verschiedenen Gedanken bunt durcheinander, die bei Proklus immer genau an dem ihnen zugewiesenen Orte innerhalb der Disposition gefunden werden.“ „An die Stelle der *δὴ* bei Proklus läßt er die *ὅτι*, bezw. Gott, treten, für die *vires desolutionis animae* bei Proklus substituirt er die ‚unvernünftigen Wesen‘; die ‚Heroen‘ aber übergeht er stillschweigend, was alles von seinem christlichen Standpunkte aus erklärlich ist. Sonach gestaltet sich seine Aufzählung folgendermaßen: Das Böse ist 1) nicht in Gott (§ 21), 2) nicht in den Engeln (§ 22), 3) nicht in den Dämonen (§ 23), 4) nicht in den Seelen (§ 24), 5) nicht in den vernunftlosen Thieren (§ 25), 6) nicht in der Gesamtnatur (§ 26), 7) nicht in den Körpern (§ 27), 8) nicht in der Materie (§ 28), 9) nicht in der Ermangelung [*privatio*] (§ 29). — Dann kommt Dionysius ebenfalls auf die Ursachen des Bösen zu sprechen, wobei er trotz der Ineinanderverwirrung schon behandelter und noch nicht vorbereiteter Gedanken die Grundlinien der Vorlage wieder durchscheinen läßt, daß nicht Gott, nicht die Seele Ursache des Bösen sind, sondern daß dieses vielmehr aus vielen Ursachen (Defecten) hervorgeht, daß es nur wegen des Guten und unter dem Schmelze des Guten erstrebt wird und nur ein Sein *κατὰ συμβεβηκός*, eine *παρρηγορία* besitzt (§ 30—32). Den Abschluß bildet auch er mit dem allerdings mehr christlich gestalteten Versuch, die Existenz des Bösen mit der Thatsache der göttlichen Vorsehung auszugleichen."

Wir haben also hier zwei Tractate über eine und dieselbe Frage, die dem Ausgangspunkte, der Disposition und Methode, sowie der ganzen Auffassung nach wesentlich von einander abweichen, die von ganz verschiedenen Standpunkten, dem heidnisch-philosophischen und christlich-theologischen, ausgehen, die nur in einigen allgemeinen Begriffen, Redewendungen und Bildern, hier und da in einigen Ausdrücken, die aber auch bei anderen Schriftstellern, welche dieselbe Frage behandelt haben, vorkommen, miteinander einige Ähnlichkeit haben.

Wir können also sagen: der Versuch, die behauptete Abhängigkeit des Mystikers von dem Philosophen zu erweisen, ist nicht gelungen, die Abhängigkeit nicht bis zur Sicherheit dargethan, und zwar deshalb nicht, weil der versuchte Beweis an dem Fehler leidet, daß, so oft eine sachliche oder formelle Ähnlichkeit zwischen Proklus und Dionysius sich zeigt, sofort auf eine Entlehnung geschlossen wird, die dieser aus jenem gemacht hat; weil also dabei außer Acht gelassen ist, daß die neuplatonischen Ideen und Wortformen Gemeingut der damaligen gebildeten heidnischen und christlichen Welt waren, wie dies aus der Geschichte des Neuplatonismus allgemein bekannt ist.

Plotinus (geb. 205 oder 206 zu Lycopolis in Aegypten, gest. um 270 in Campanien) und seine Schule in Rom standen viele Jahre in hohem Ansehen; sie erhielt in gleicher Blüthe sein Schüler Porphyrius (geb. 233 zu Tyrus in Phönicien, gest. 303 oder 304 unbekannt wo?); noch größer war der Ruf des Jamblichus, der, wie es scheint, im Oriente noch in der Zeit des Kaisers Constantin seine Doctrinen verbreitete. In Athen lehrten noch eine lange Reihe von Jahren an der dortigen platonischen Schule die Jünger des „göttlichen Philosophen“. Von dort und den genannten Lehrern trugen die zahlreichen Schüler die neuplatonischen Ideen in die Provinzen des römischen Reiches. Man erinnere sich an den nachmaligen Kaiser Julian, an Basilus und Gregor von Nazianz. Dasselbe geschah wie in Athen, so auch in Alexandrien an der dortigen Katechetenschule, an der sie ein Hauptelement der Lehrthätigkeit bildeten, indem sie zum Theil bestritten und widerlegt, zum Theil als Voraussetzungen für die alles überragende Vollkommenheit und Göttlichkeit der christlichen Lehre verwerthet wurden. Nun stimmen aber in vielen wesentlichen philosophischen und theologischen Doctrinen die Neuplatoniker überein¹⁾.

Nicht alle Theorien also, die Proklus vorträgt, waren sein ausschließliches Eigenthum, sondern finden sich schon bei seinen Vorgängern, namentlich bei Plotinus, der überhaupt ein größeres Ansehen hatte und größeren Einfluß ausübte als Proklus. Insbesondere war es die Lehre vom Bösen, in welcher, was die Auf-

1) Ant. Jgn. Reiffner, Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind. Paderborn 1896. S. 8—15.

fassung und selbst die Darstellung anbelangt, die neuplatonischen Philosophen und christlichen Theologen mannigfach harmonirten, so daß es gerade hier sehr bedenklich erscheint, daraus auf Abhängigkeit zu schließen.

Daß wir nicht unrecht thun, indem wir die erwähnten Folgerungen bemängeln, dafür mag als Beispiel der Gebrauch des Wortes *ἔως* und *ἀγάπη* angeführt werden. Mit diesen Worten beschäftigten sich Proklus und Dionysius¹⁾, und beide betonten die Liebe als die mit Gott einigende Kraft. Daraus wird nun gefolgert, Dionysius schließe sich hier an die Neuplatoniker und insbesondere an Proklus an. „Es sind in dieses sein Raticinium nun, wie es mir zweifellos erscheint, neuplatonische Elemente eingedrungen, die sämmtlich bei Proklus in Acib. I, 329 ff. beisammen stehen“²⁾.

Ist dies richtig? Schließt sich hier Dionysius wirklich an Proklus und an die neuplatonischen Philosophen an? Wir glauben nicht! Denn Dionysius beruft sich für seine Darlegungen im Gegentheile ausdrücklich auf die „Theologen“ und Aussprüche der heil. Schrift³⁾, auf „unsere Theologen“, insbesondere auf seinen Lehrer Hierotheus und seine „Liebeshymnen“, aus denen er einige Beweisstellen anführt. Der Begriff der Liebe, *ἔως* oder *ἀγάπη*, wurde also damals von den christlichen Theologen, wie von den neuplatonischen Philosophen erörtert. Hatte ja schon Origenes die Begriffe amor und charitas im Anschlusse an deren Gebrauch in der hl. Schrift und an den oben erwähnten Ausruf des Ignatius von Antiochien des Näheren besprochen und dargethan, daß beide dasselbe bezeichnen⁴⁾.

Und was die mit dem höchsten Wesen einigende Kraft dieser Tugend anbelangt, so ist dies ja ein eminent evangelischer und christlicher Grundsatz: Gott ist die Liebe; wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott.

Bei dieser Beschaffenheit des Argumentes ist also unser Satz berechtigt: Es ist nicht erwiesen, daß der Mystiker in der Lehre vom Bösen den Philosophen excerpirt hat. Es ist somit auch nicht zulässig, mit Bestimmtheit zu behaupten, daß er nach diesem gelebt hat.

1) *De div. nom.* IV, 11—17. — 2) Jahresbericht S. 32.

3) *Eph.* 4, 6. 8; *Welsh.* 8, 2; 2 *Röm.* 1, 26.

4) *Migne*, s. gr. T. 18. p. 70—78.

Es darf dies um so weniger behauptet werden, als wir weiter unten im Gegentheile zeigen werden, daß Dionysius mehrere Decennien vor Proklus gelebt hat.

Zu diesen eben dargelegten Gegengründen kommt noch ein anderes sehr gewichtiges Bedenken, nämlich, daß auch *a priori* nicht anzunehmen sei, Dionysius habe den Proklus in der Lehre vom Bösen excerpirt; denn abgesehen davon, daß sein principieller Standpunkt ein ganz verschiedener war, indem nach den Neuplatonikern das Böse nothwendig zum Weltganzen gehört, was die christliche Lehre perhorrescirt, war Proklus nicht bloß als Philosoph im Allgemeinen ein Gegner des Christenthums, sondern bekämpfte dieses auch in einer eigenen polemischen Schrift, die den Titel führte: „Achtzehn Beweisgründe gegen das Christenthum.“ Die Schrift ist verloren gegangen, hatte aber noch im 6. Jahrhundert ein so bedeutendes Ansehen, daß es der Alexandriner Johannes Philoponus für nothwendig hielt, sie in einer Gegenschrift zu bekämpfen, die darin vorgebrachten Beweisgründe einen nach dem andern zu widerlegen¹⁾.

Würde sich nun bei dieser bekannten, äußerst feindlich polemischen Stellung des Proklus zur christlichen Lehre Dionysius in den Augen der christlichen Bischöfe und Gelehrten nicht eine heillose Blöße gegeben haben, wenn er eine Schrift dieses bekannten Feindes der göttlichen Offenbarung und christlichen Lehre excerpirt und zur Richtschnur seiner Doctrin gemacht hätte? Und hätte dies nicht um so mehr der Fall sein müssen, da nicht wenige Schriften über denselben Gegenstand von sehr berühmten christlichen Gelehrten bereits bekannt waren? Gewiß würde dem christlichen Mystiker unter diesen Umständen der Vorwurf nicht erspart worden sein, daß er durch ein solches Verfahren die christliche Wissenschaft erniedrigt und entehrt habe. Das hat aber der gottbegeisterte Dionysius gewiß nicht gethan.

Den Neuplatonismus benutzte er, wie später Augustin, nur, um an demselben die unerreichte Erhabenheit des christlichen Lehrbegriffes zu erweisen.

1) Kellner, Hellenismus und Christenthum. Köln 1856. S. 398 ff. —
A. J. Kleffner, a. a. O. (Schluß folgt.)

XXXII.

**Johannes Cöchläus und die Anfänge der katholischen
Verlagsbuchdruckerei in Deutschland.**

(Von Dr. Martin Spahn.)

Die Buchdruckerkunst hatte von den ersten Tagen ihrer Ausübung an bei einem großen Theile der Geistlichkeit des 15. Jahrhunderts herzliche Aufnahme gefunden. „Heilbringender für die menschliche Gesellschaft ist nie eine Erfindung gewesen; denn die Wissenschaften, welche durchaus untergegangen waren, leben durch sie wieder auf, sowohl in lateinischer, als in griechischer Sprache.“ So schrieb zu Anfang des 16. Jahrhunderts der Mann, dem die folgenden Zeilen vornehmlich gelten sollen, Johannes Cöchläus, selbst ein Geistlicher, zu der Zeit der unvergeßliche Schulmeister von St. Lorenz zu Nürnberg. Aber die junge Kunst erwies sich der Kirche wenig dankbar.

Luthers Auf zum Kampfe wider die „Mönche und Pfaffen“ fand den lebhaftesten Beifall bei den Buchdruckern und Verlegern. Während die kühnen Neuerer sofort Hunderte von Pressen zur Verbreitung ihrer agitatorischen Schriften zur Verfügung hatten, fanden die katholischen Theologen nahezu niemand, der den Druck ihrer Entgegnungen übernahm. Cöchläus, der anfänglich stark geschwankt hatte, dann aber einer der Eifrigsten in der Abwehr Luthers wurde, erzählt darüber: Das neue Evangelium wurde durch die Klugheit, die Regsamkeit, den Kostenaufwand und die Mühewaltung der Buchdrucker und Buchhändler sehr gefördert. Denn was für Luther war, wurde möglichst sorgfältig und fehlerfrei gedruckt, was aber für die Katholiken, ganz nachlässig und fehlerhaft. Auch druckten die Drucker die Schriften Luthers und seiner Anhänger auf ihre Kosten und zwar in sehr starken Auflagen, damit sie weithin verbreitet wurden. Denn bereits durchschweifte eine unendliche Zahl von weltlich gewordenen Mönchen die deutschen Länder weit und breit, ihren Lebensunter-

halt in dem Vertriebe lutherischer Schriften suchend. Die Werke der Katholiken dagegen wurden verachtet. Die Drucker druckten sie nie aus freien Stücken, sondern nur, wenn Armut sie zu einem Versuche veranlaßte oder Andere die Kosten auf sich nahmen. Aber auch dann thaten sie es so nachlässig, eilig und mangelhaft, daß sie den Lutheranern mehr damit nützten als den Katholiken. Wenn einmal Einer den Katholiken gerecht werden wollte, wurde er von den Andern auf der Frankfurter Messe und sonst geschädigt und als Papist und Pfaffenknecht verhöhnt¹⁾. In den ersten Jahren nach dem Auftreten Luthers lassen sich Drucker von Schriften katholischer Polemiker nur vereinzelt nachweisen, je einige in Köln, Erfurt und Augsburg²⁾. Persönliche Verpflichtungen des Druckers gegen den Auftraggeber scheinen nahezu bei Allen der Anlaß gewesen zu sein. Der Leipziger Wolfgang Stöckel hat allein den Anspruch darauf, als erster katholischer Drucker bezeichnet zu werden; er verlegte die erste Schrift des Pater Augustin Alfeld gegen Luther und wahrscheinlich die Schriften Hieronymus Emser's. Herzog Georg von Sachsen, der Heerführer der sächsischen Katholiken, zeichnete ihn 1523 durch einen Ruf als Hofbuchdrucker nach Dresden aus. Stöckel war ein gebildeter und Großes planender Mann, hat aber wenig geleistet. Als eine große Aufgabe 1527 an ihn herantrat, der Druck der Emserischen Ausgabe des Neuen Testaments in deutscher Sprache, versagte er. Das Zeug dazu, einen katholischen Verlag im großen Stile zu schaffen, scheint er nicht besessen zu haben; es fehlte ihm schon an Muth dazu, denn er hat selbst die Schriften Emser's, wenn überhaupt, ohne seinen Namen ausgehen lassen³⁾.

Unter diesen Umständen blieb es für die Mehrzahl der katholischen Theologen jahrelang eine Unmöglichkeit, mit Angriffen gegen Luther hervorzutreten. Das ist um so verwunderlicher, als die Nachfrage nach katholischen Büchern nicht gering gewesen sein kann. Man riß sich z. B. in Frankfurt um die eintreffenden Abzüge der zweiten Ausgabe von Fabris Malleus derart, daß Cochläus keinen

1) Cochlaeus, *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*. Mainz 1549. S. 58 f.

2) Panzer, *Annales typographici* VI und VII.

3) Die Allg. deutsche Biogr. enthält eine kurze Notiz über Stöckel.

für die Kölner Fakultät zu erwerben im Stande war¹⁾; und als sich später mehr Druckgelegenheiten boten, waren zahlreiche Bücher ebenfalls rasch vergriffen. Der gänzliche Mangel an Druckern für katholische Werke läßt sich also gutentheils nur aus einer idealen, Geschäftsrücksichten verschmähennden Begeisterung des deutschen Verlagsgeschäftes für die lutherische Sache erklären.

Auch Cochläus mußte zwei Jahre hindurch suchen, ehe er eine seiner Schriften unterbringen konnte; endlich erbot sich Johann Orieninge in Straßburg dazu, sie zu drucken. Er war Cochläus dadurch bekannt, daß er für die Roberger druckte und Cochläus 1519 und 1520 für diese die Ausgabe der Werke des Fulgentius und Magentius besorgt hatte²⁾. Orieninge war ein wenig auf den Kopf gefallen, so daß ihm die Lutheraner manchen bösen Pöffen spielen konnten. So brachten sie ihm einmal die Manuskripte zweier Schriften durcheinander, die Cochläus ihm zugesandt hatte; er aber druckte darauf los und veröffentlichte das Gedruckte, ohne etwas von dem Streiche zu merken³⁾. Indessen, er war gut und willig, und Cochläus nahm gerne mit ihm vorlieb, da er keinen andern Drucker hatte. Orieninge vollendete die erste polemische Schrift seines Auftraggebers am 5. Dezember 1522; er ließ eine Reihe weiterer und auch solche von Johannes Dienerberger, dem Freunde Cochläus' und Frankfurter Dominikanerprior⁴⁾, rasch nach einander folgen. So druckte er im Jahre 1523 6 Schriften Cochläus

1) Cochläus an Andreas Herl von Bardwisch 10. Juli 1523 in seiner Schrift *J. Fabri responsiones duae* 1523.

2) Hase D., *Die Roberger*. 2. Auflage. Leipzig 1885. S. 96. Otto R., *Johannes Cochläus der Humanist*. Breslau 1874. S. 106 ff.

3) Cochläus erzählt die Geschichte in der Widmung seiner Schrift *Adversus latrocinantes et raptorias cohortes Rusticorum* 1525. Es handelt sich um die beiden Bücher Von dem hochgelerten und geistlichen Bischoff Johannes von Roffa uss engeland, seynes großen nützlichen buchs CXXXIX artikel (Straßburg 1523) und Doctor Joannes Dienerberger wider CXXXIX schlußrede Martin Luthers (Straßburg 1523). Cochläus hatte sie übersezt. Weberwer H., *Johannes Dienerberger*, Freiburg i. Br. 1888, der Dienerberger's Schrift auf S. 239 ff. eingehend bespricht, ist der Sachverhalt merkwürdigerweise völlig entgangen; er bemerkt bloß, daß darin alles von Bl. D j b ab (thatsächlich von b ija ab) „Ettat“ aus der (einen ganz andern Gegenstand behandelnden!) Schrift Zischers ist.

4) Seine Biographie ist von Weberwer (s. vorige Anm.) geschrieben worden.

läus' und 3 Dietenbergers, 1524 wieder vermuthlich 6 von Cochläus und 2 Dietenbergers, auch 1525 noch 1 von Cochläus. Vier von den 1523 zuerst erschienenen Schriften, darunter 3 von Dietenberger, erforderten schon 1524 neue Auflagen. Aber Cochläus unterließ es doch nie, sich nach anderen, verlässlicheren Druckern umzusehen. Als er Luthers Schrift: „Wider den gewaffeten Mann Socleum“ 1523 beantworten wollte, verhinderte die Straßburger Censurbehörde ihren Druck. Er brachte sie darauf in Köln unter, wo sie am 2. Juli erschien¹⁾. Wenige Tage darauf hat er den berühmten Dominikaner Konrad Köllin, sich für ihn bei den kölnischen Druckern zu verwenden, weil bedeutende Werke von ihm und Fabri bereit lägen²⁾. Köllin ließ in der That noch ein zweites Büchlein für ihn drucken. Die regen Verlagsbeziehungen zwischen Köln und Cochläus gehören jedoch erst den Jahren 1525 bis 1527 an. Während nämlich von den Schriften Cochläus' 1524 wieder nur 1 in Köln (bei Fuchs) gedruckt wurde, sind von denen des Jahres 1525 (insgesammt 10) 5 bei Peter Quentel in Köln erschienen; drei davon erlebten rasch eine zweite Auflage³⁾. Quentel hat außerdem eine gleichzeitig hoch- und niederdeutsch ausgegeben. Das Jahr 1526 verzeichnet 12 von Cochläus verfaßte oder herausgegebene Schriften; sie sind bis auf eine sicher, wahrscheinlich alle in Köln gedruckt worden. Der Verleger Franz Birkmann hatte dies Mal den Hauptantheil daran. Das Erscheinen fast sämtlicher Werke Cochläus 1525 und 1526 in der niederrheinischen Metropole war die Folge davon, daß er vom Mai 1525 bis zum März 1526 seinen Aufenthalt in ihr genommen hatte. Mit seiner Uebersiedelung nach Mainz hörte die Thätigkeit der Kölner für ihn nahezu auf. Quentel druckte 1527 noch 1, vielleicht 2 seiner Schriften, Birkmann 1. Cochläus' Schriftenverzeichnis führt danach noch je 1 Druck bei Birkmann 1528 und 1529 (beides Fortsetzungen eines früheren Unternehmens) und 1 1529 bei Quentel

1) Die Ausgabe ist ohne Angabe des Druckorts erschienen, Köln wird aber als Druckort zweimal von Cochläus genannt.

2) Cochläus an Köllin 11. Juli 1523 in J. Fabri responsiones duae 1523, auch Widmung zur Kölner Ausgabe von *Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem* 1523 (Exemplar in der Frankf. Stadtbibliothek).

3) Zwei der 2. Auflagen tragen keinen Druckernamen.

an. Er hat nach 1529 nur noch einmal (1545) in Köln drucken lassen.

Wir sehen: der Hauptverlag Cöchläus' war in den Jahren 1522—1524 Straßburg (23 Schriften, einschließlich derjenigen Dietenberger's) und 1525—1526 Köln (21?). Daneben hat er bei Morhart in Tübingen 4 und bei Schöffer in Mainz 2 drucken lassen. Orieninger hat ihm außer den 23 eben erwähnten noch 1 1525, und die Kölner haben außer den 21 ihm 1523, 1524 und 1527 noch 6 Bücher gedruckt. 1 Druck erschien in Rom, 1 in Stuttgart (1524, bei Sporer?) und 1 in Augsburg (bei Miller?); bei 2 ist der Druckort ganz fraglich. Insgesamt handelt es sich um 62 Drucke, die sich auf die Jahre 1522—1527 vertheilen. Als die Beziehungen zu Köln sich lockerten, mußte Cöchläus auch wieder das Veröffentlichende seiner Schriften aufgeben. Wenn er je die Hoffnung gehegt hat, daß sich in Köln ein katholisches Verlagsgeschäft entwickeln werde, so hatte er sich geirrt. Das Jahr 1527 gehört zu den bücherärmsten seines Lebens, es zählt ihrer nur 4. Das wurde erst wieder anders, als Herzog Georg von Sachsen ihn an die Stelle des im November 1527 gestorbenen Emser nach Dresden berief.

Cöchläus hat in den Jahren 1528—1536, also in 9 Jahren, insgesamt 76 Drucke seiner Schriften ausgehen sehen; er dürfte nur an 2 davon, einem Tübinger und einem Antwerpener, ungetheilt gewesen sein, alle andern wird er selbst veranlaßt haben. Diese 76 Drucke vertheilen sich auf die einzelnen Jahre wie folgt: 1528 6, 1529 16, 1530 7, 1531 6, 1532 1, 1533 9, 1534 20, 1535 7, 1536 3, bei 1 ist das Druckjahr zweifelhaft. Cöchläus fand Wolfgang Stödel in Dresden als katholischen Drucker vor. Stödel hatte bereits 1527 einen Nachdruck einer seiner 1525 in Köln erschienenen Schriften veranstaltet und ward nun der Verleger der meisten seiner kleineren Schriften (24 in den Jahren 1528 bis 1535). Er scheint nur einen geringen und minderwerthigen Typenvorrath besessen zu haben, so daß die von ihm hergestellten Werke mit Druckfehlern und Irrthümern übersät sind. Cöchläus hat gerade ihretwegen um die Mitte der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts an eine Gesamtausgabe seiner Schriften gedacht und dafür zuvorderst die Streitschriften der Jahre 1529

bis 1533 bearbeitet¹⁾. Leipzig hatte tüchtigere Drucker wie Stödel, aber sie waren Cochläus der Hinneigung zu Luther verdächtig, wenigleich nicht alle in demselben Maße wie Melchior Lotter, der doch wohl der leistungsfähigste unter ihnen war. Auch ließen sie sich die Uebernahme des Verlags theuer bezahlen. Nichtsdestoweniger mußte er ihnen alle wichtigeren und schwieriger zu druckenden Werke übergeben. Sie haben zusammen 34 Bücher für ihn zwischen 1529 und 1536 verlegt, die meisten davon (15) Michel Blum, 10 weitere und darunter die schönsten und größten Nidel Schmidt oder Faber, wie er sich in den lateinischen Ausgaben nennt, 7 Valentin Schumann und endlich, jedoch erst 1536, Melchior Lotter 2. Da wir im Ganzen vorhin 76 Drucke Cochläuscher Schriften gezählt haben, so bleiben nach Abzug der 24 Stödel'schen und der 34 Leipziger Drucke noch 18 übrig. 3 von ihnen sind, wie bereits oben gesagt worden ist, in Köln, 1 bei Morhart in Tübingen und 1 bei Steelsius in Antwerpen gedruckt worden. 1 entfällt auf P. Jordan in Mainz, der aus der Quentelschen Druckerei in Köln damals hervorging und daher Beziehungen mit Cochläus angeknüpft haben wird. 5 gehören Augsburg an, einer davon Johann Miller und 2 Alexander Weissenhorn, 2 tragen keinen Druckernamen, aber wenigstens 1 von ihnen (1533 erschienen) dürfte denen Weissenhorns zuzuzählen sein. Cochläus suchte diesen Mann auf, als der Augsburger Reichstag 1530 fast alle berühmteren katholischen Theologen Deutschlands nach Augsburg führte. Bei den nun noch verbleibenden 7 Drucken ist es ein schweres Ding, die Herkunft zu bestimmen; indessen wird die Mehrzahl ebenfalls in Dresden oder Leipzig entstanden sein. Von 16 der 20 im Jahre 1534 erschienenen Schriften wissen wir, daß sie in 1000 Abzügen hergestellt worden sind²⁾.

1) Cochläus an Julius Pfug 17. März (1547), Cyprianus, *Tabularium Eccl. Rom. Seculi XVI*, Francofurti 1748, S. 533 ff.

2) Friedensburg W., Beiträge zum Briefwechsel der katholischen Gelehrten Deutschlands im Reformationszeitalter, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von Brieger und Böh, XVIII (1897), S. 248 und 256. Diese vielleicht wichtigste Quelle der Geschichte Cochläus' enthält etwa 100 Briefe von Cochläus und an ihn. Sie wird im Folgenden einfach „Friedensburg“ nebst der Seitenzahl des 18. Bandes der Zeitschrift citirt.

Cochläus hat nie in seinem Leben so viele Schriften wie in dem Jahre 1534 herausgegeben. Ein heftiger Streit mit Luther veranlaßte ihn in den Wintermonaten dazu, in denen des Frühjahrs und Sommers das Bestreben, einen letzten verzweifelten Versuch zu machen, England, Schottland und Polen vor dem Einflusse Melancthons und der Reformation zu bewahren. In Folge dessen gab er innerhalb dreier Vierteljahre 19 lateinische und deutsche Bücher heraus. Er mußte selbst die Kosten dafür tragen und nahm nicht nur sie auf sich, sondern bezahlte auch noch den Druck einer Schrift des Nürnberger Konvertiten Haner mit 35 Gulden und schloß 15 andere zum Druck einer Arbeit Mensings bei¹⁾. Dabei waren seine Einkünfte nur gering; er mußte Schulden machen und hungern, um die Verleger bezahlen zu können, und erhielt trotzdem nichts Tüchtiges geliefert. Niemand vertrieb seine Werke, sie blieben ihm zum guten Theile daheim liegen, so daß die Gegner bereits anfangen, ihn deshalb gröblich zu verspotten. So schrieb Justus Jonas, der rücksichtsloseste unter seinen Feinden, in einer öffentlichen Schrift: „Da Cochläus' ganz thörichte und werthlose Bücher nur mit Mühe Drucker und erst recht keine Leser finden, so sorgt er zum Heile der Kirche selbst und in seinem Hause für ihren Druck und unterzieht sich der zweifachen Last, zugleich Neues zu gebären und seine früheren Schöpfungen zu lesen²⁾.“ Wenn nun auch Cochläus einen großen, vielleicht den größten Theil der Schuld an dem Mißerfolge seiner Schriftstellerei selbst trug und wenn die Abneigung der katholischen Kreise gegen alle konfessionelle Polemik auch gerade in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre des Reformationsjahrhunderts am größten gewesen zu sein scheint, so war Cochläus doch im Rechte, als er seinen Druckern wieder und wieder heftige Vorwürfe machte; er nannte sie treulos, weil sie alles möglichst fehlerhaft druckten, nachlässig, weil sie das Gedruckte nicht verkaufen und versenden wollten, und endlich schwierig aufzutreiben, weil fast sämtliche Drucker vom Lutherthum angesteckt seien und nur gegen gute Bezahlung druckten. Am 19. März 1538 schrieb er an den Nuntius Morone, daß alle deutschen Drucker mit

1) Friedensburg, S. 246 und 256.

2) Justus Jonas, Epistola D. Coclei ad G. Wicelium etc., Wittenbergae 1534, Bl. Bj.

Ausnahme eines Röllners Lutheraner wären, der eine aber fehlerhaft zu drucken pflege¹⁾.

Angeichts dieser Zustände reifte ein bedeutender Plan in ihm. Seit der Erwählung Pauls III. zum Papste im Oktober 1534 schien der Zusammentritt des Konzils in greifbare Nähe gerückt; Cochläus, darin ein echtes Mitglied des Kreises Georgs von Sachsen, nahm den lebhaftesten Antheil daran. Aber er sagte sich, daß die Kirchenversammlung überhaupt keinen Einfluß auf die öffentliche Meinung in Deutschland haben, der deutschen Kirche sogar Schaden würde, wenn ihr kein gewandtes und sicheres literarisches Organ zur Verfügung stände. Sie mußte es in der Hand haben, ihre Verhandlungen und Beschlüsse zu veröffentlichen und in die deutschen Gaue zu verbreiten, ehe die Lutheraner noch davon erfuhren und sie glossirt oder entstellt zu drucken vermochten. Nun hatte Cochläus zwischen 1530 und 1535 eine Nichte, die er nach dem Tode ihrer Mutter, seiner Schwester, zu sich genommen hatte, einem gewissen Nikolaus Wolrab zum Weibe gegeben²⁾. Nikolaus Wolrab war Buchhändler in Leipzig, wenig begütert, aber ein geriebener Geschäftsmann und, wie es sich aus seinem Verhalten 1539 ergibt, nicht ängstlich in der Wahl seiner Mittel. Er hatte tausend Beziehungen zu jenen fliegenden Buchverkäufern³⁾, die von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf zogen und die Bücher unter das Volk trugen. Auf diesen richtete Cochläus nun sein Augenmerk und beschloß ihm die Mittel zur Einrichtung einer Druckerei zu verschaffen, die unbedingt und jeden Augenblick bereit wäre, für die Katholiken zu arbeiten. Das wollte etwas bedeuten, namentlich wenn man so urtheilsfähig wie Johannes Cochläus war. Wie er selbst Buch auf Buch schrieb, damit der katholische Volkstheil möglichst stark auf dem Büchermarkte vertreten wäre, so sagte er sich von vornherein, daß die neue Druckerei technisch auf der Höhe stehen mußte, wenn sie wirken sollte. Die Katholiken sollten auf die Leistungen Wolrabs stolz sein, die Gegner sie achten: nur dann würden sie Absatz finden und etwas gelten. Man mußte den treu gebliebenen Gläubigen wieder Zuversicht auf ihre Sache einflößen, man mußte ihnen Literatur bieten, die der lutherischen auch in

1) Friedensburg, S. 288. Peter Duentel ist gemeint.

2) Friedensburg, S. 277. — 3) Friedensburg, S. 282.

ihrem Gewande ebenbürtig war oder sie überstrahlte. Cöchläus wußte zu schätzen, wieviel gerade solche Neußerlichkeiten bei der Mehrzahl der Menschen vermögen. So ging er denn ans Werk, alles zusammennehmend, was an Opfermuth in ihm ruhte.

Niemand außer seinem alten Freunde, dem Wiener Bischof Fabri, unterstützte Cöchläus. Er selbst hatte genug zum Leben, aber schwerlich mehr und war überdies tief verschuldet, seit er sich 1534 bei der Herausgabe von Büchern überanstrengt hatte. Die deutschen Bischöfe und Prälaten verhielten sich ablehnend wie immer. Die Curie verlieh ihm zwar auf die unermüdlüche Fürsprache hin, die Aleander und Bergerio für ihn einlegten, eine reiche Pfründe in Köln, ein deutscher Curtsiane jedoch entriß sie ihm, ehe er noch einen Heller daraus empfangen hatte. Indessen, sein Werk gelang allen Schwierigkeiten zum Troste; unter tausend Nöthen und Sorgen, jeden Augenblick den finanziellen Zusammenbruch befürchtend, brachte er es zustande. Wolrab konnte, wie es scheint, im Frühjahr 1536 als sein erstes Buch die Postille Wizels in Angriff nehmen¹⁾; Anfang oder Mitte 1537 war seine Druckerei völlig im Gange²⁾.

Wolrab arbeitete mit drei Pressen; sie waren mit lateinischen und deutschen Lettern von solcher Güte und in solcher Anzahl ausgestattet, daß Cöchläus sich kühnlich rühmen konnte: sie ständen den Typen Frobens nicht nach und kein Wittenberger hätte gleichwerthige. Die Einrichtung der Druckerei hatte mehr als 1000 Gulden gekostet³⁾. Sie wären zu tragen gewesen; aber die fortlaufenden Papierkosten waren allzu beträchtlich, — Wolrab brauchte jährlich für 1400 Gulden Papier aus Frankfurt, — auch mußte er für zwei Verkaufsläden in Leipzig und Frankfurt jährlich 70 Gulden Miete entrichten⁴⁾. Fabri und Cöchläus thaten für ihn ihr Aeußerstes; dieser schloß ihm allein bis Ende 1537 über 500 und bis zum Frühjahr 1539 über 1000 Gulden vor⁵⁾; außerdem nahm er 400 Gulden auf seinen Namen für ihn auf und verschaffte ihm

1) Cöchläus kündigte ihr Erscheinen am 8. Mai 1536 Dantiscus als bevorstehend an; Sipler, Beiträge zur Geschichte des Humanismus, Braunschweig 1890. S. 57 ff.

2) Friedensburg, S. 272. — 3) Friedensburg, S. 277 und 425.

4) Friedensburg, S. 291. — 5) Friedensburg, S. 282 und 486.

300 von dem Meißener Bischof und Domkapitel¹⁾. Trotzdem konnte er nicht hindern, daß Wolrab in die Hände jüdischer Wucherer in Frankfurt fiel, die ihn jährlich allein um 300 Gulden brachten²⁾. Es war jedoch Aussicht, daß der geschickte und regsame Mann sich aus ihren Schlingen allmählich befreite. Seine Verlagsthätigkeit war ungemein vielseitig; die Werke Georg Wizels, des Convertiten und Frenikers, und die Friedrich Nauseas, des ausgezeichneten Predigers, gingen vorzüglich, die von Cochläus, Fabri und Ed immerhin, wie es scheint, erträglich. Er hat alle Schriften des Oheims seiner Frau aus den Jahren 1537—1539 gedruckt; es sind insgesammt 16, oder wenn wir 2 von Cochläus besorgte Ausgaben Fabri's mitzählen, 18 Drücke³⁾. Erst ganz gegen Ende dieser Zeit erscheint Stödel in Dresden noch einmal in Cochläus' Bücherverzeichniß, er druckte eine neue Auflage von sicher einem, wahrscheinlich zwei bei Wolrab erschienenen Werken.

Wolrab war eben daran, die deutsche Ausgabe der Postille Wizels in einer Auflage von 3000 Exemplaren⁴⁾ und eine Schrift Nauseas zu drucken⁵⁾, von denen ihm jene allein einen Gewinn von 1500 Gulden bringen sollte⁶⁾. Da starb Herzog Georg von Sachsen am 17. April 1539. Sein Nachfolger, Herzog Heinrich, war Protestant; seine Gemahlin und sein Rath Anton von Schomberg gehörten zu den eifrigsten Parteigängern Luthers. Wolrab erhielt im Mai den Befehl, den Druck einzustellen; darnach wurde er verhaftet und die bereits gedruckten Bogen wurden in's Wasser geworfen und vernichtet. Der unglückliche Mann war nicht darauf angelegt, ein Märtyrer seines Glaubens zu werden. Als ihm die Herzogin, den Werth seiner Werkstätte überschauend, die Freiheit anbot, ging er auf die geforderte Gegenleistung ein, trat in den Dienst der Lutheraner und druckte wie vordem die Streitschriften zu Gunsten der katholischen Kirche, so jetzt die wider sie ergehenden Verfügungen. Er unternahm auch einen Nachdruck der luther-

1) Nuntiaturberichte aus Deutschland. Erste Abtheilung, Band IV. (bearb. von Friedensburg), S. 544 ff.

2) Friedensburg, S. 282 und 291.

3) 4 dieser 18 Drücke sind nicht mit der Angabe des Druckorts versehen, aber doch wohl Wolrab zuzuwiesen.

4) Nuntiaturberichte, Erste Abth. IV. S. 544 ff.

5) Friedensburg, S. 486. — 6) Friedensburg, S. 296.

rischen Bibelübersetzung. Aber Luthers Entrüstung darüber war unnöthig, Wolrab vermochte den Wittenberger Druckern keine ernstliche Konkurrenz zu machen und blieb zeitlebens, von schweren Schulden gebrückt, unfähig, sich empor zu arbeiten.

Cochläus empfand den Schlag auf's bitterste. Wie viele Entbehrungen hatte er sich in den letzten Jahren aufgelegt, wie viele Mühen getragen, wie sehr sich an dem allmählichen Vorwärtstommen seines Verwandten gefreut! Und nun wurde ihm sein Werk entzogen und sogar der lutherischen Regerei zu Nutzen gemacht. Er hatte unzählige Enttäuschungen im Laufe der beiden Jahrzehnte erfahren, wie es denn allen ergeht, die eine unterliegende Sache zu halten bestrebt sind; aber die letzte wog schwerer wie je eine andere. Es ist das einzige Mal, soviel wir wissen, daß er die „Unbilligkeit des Schicksals“ anklagte¹⁾. Daß er selbst in Folge des Todes seines Herzogs sechzigjährig noch einmal heimatlos wurde und das schöne Meissen verlassen mußte, ertrug er, wenn auch wehen Herzens, so doch mit Ruhe; der Verlust der Druckerei jedoch bereitete ihm bittere, nicht so leicht zu verwindende Schmerzen, er sah die deutschen Katholiken des ihnen so mühsam beschafften Organes wieder beraubt.

Indessen, es gibt Menschen, die, obwohl sie nicht die Kraft zu unvergänglichen Thaten in sich tragen, dennoch von einer so wunderbar lebenskräftigen Liebe zu ihren Idealen erfüllt sind, daß keine Niederlage sie zu entmutigen, kein Schlag ihre Opferwilligkeit zu lähmen vermag. Cochläus gehörte zu ihnen. Er hatte es sich zur Lebensaufgabe gesetzt, seiner armen, zertretenen, nahezu von Allen verlassenen Kirche bis zum letzten Atemzuge zu dienen, und er that es in wahrhaft rührender Weise. Er liebte die Bequemlichkeiten des irdischen Daseins und verzichtete doch auf sie, so oft es Noth that; er war Philologe und Alterthumsforscher mit ganzer Seele und arbeitete dennoch ausschließlich als Theologe, seit er sich gegen Luther entschieden hatte; er war von all der den Humanisten eigenen Eitelkeit bis zum Ende seiner Laufbahn erfüllt und trat dennoch, sobald es die Sache galt, bescheiden hinter Andere zurück. Ein einziger Zug aus seinem Leben möge das er-

1) *Deinde fortunae iniquitas convertit in me ipsum arma mea;*
Griebensburg, S. 424.

läutern. In der Mitte der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts hatte er sich 600 Gulden zusammen gespart, um eine Gesamtausgabe seiner Werke zu veranstalten; die Hoffnung, sich diesen Herzenswunsch erfüllen zu können, machte die ganze Freude seines Lebensabends aus. In der Zeit lernte er die Schriften des katholischen Rechtsgelehrten Konrad Braun kennen; sie fesselten ihn ungemein, er meinte nie etwas gleich Vollkommenes auf katholischer Seite gelesen zu haben und hielt es für durchaus nöthig, daß sie gedruckt würden. Und ohne sich zu besinnen, gab er seine 600 Gulden hin, damit der Druck zu Stande käme, zog nach Mainz und verwandte seine letzten Kräfte auf die Korrektur der umfangreichen Werke und die Bearbeitung ihrer Register. Diese außerordentliche Fähigkeit, sich für eine Idee aufzuopfern, half Cochläus auch über die Vernichtung der Wolrab'schen Druckerei hinfort und bewog ihn, frohgemuth wieder von vorne anzufangen.

Er hatte wie Wolrab eine, so eine andere seiner Nichten 1535¹⁾ Franz Behem aus Dippoldiswalde²⁾ im Meißnischen Gebiete zur Frau gegeben³⁾. Behem hatte mit der Zeit eine Buchbinderei und einen kleinen Buchhandel in Dresden angefangen⁴⁾; er war wohl noch ärmer als Wolrab. Cochläus redete auf ihn noch vor seiner Abreise von Meissen im September ein, seine Wohnung in dem lutherisch gewordenen Dresden aufzugeben und in das katholische Mainz überzusiedeln⁵⁾. Er werde versuchen, ihm dort eine

1) Cochläus gibt am 29. April 1548 an, daß er seine Nichte Behem vor 13 Jahren vermählt habe; Friedensburg, S. 624. Dadurch wird seine Aussage vom 23. Februar 1542 über Behem, *cui primum desponsavi nepotem*, Friedensburg, S. 451, zweifelhaft; denn er hat bereits 1531 (*Epistolarum ad Fr. Nauseam Libri X*, Basel 1550, S. 123) und 1532 (Friedensburg, S. 235) Nichten verheirathet; damals blieb ihm eine *tertia natu maior* noch zu Hause, sie wird die 1535 verheirathete sein.

2) Vgl. Paulus, Dr. Konrad Braun, im Historischen Jahrbuch XIV (1893), S. 535.

3) S. Widmann hat Behem eine kleine Monographie gewidmet: Eine Mainzer Presse der Reformationszeit im Dienste der katholischen Literatur, Paderborn 1889. Alle oben mitgetheilten Thatfachen, für die nicht ausdrücklich auf ihn verwiesen wird, fehlen in seinem Buche oder sind in ihm falsch dargestellt.

4) Friedensburg, S. 436. — 5) Friedensburg, S. 425, 431 u. f. w.

Druckerei zu verschaffen. Der Plan wurde im Winter 1539/1540 zur That. Johann Bauer, der eine früher dem Cochläus zugehörige Stiftspfründe zu St. Viktor bei Mainz inne hatte und ein Bruder der Frau Behems war, nahm den Schwager für die erste Zeit in seine Wohnung auf¹⁾; Wolrab gab einen Theil seiner Typen gegen Baarzahlung ab²⁾, so daß ein erster Anfang gemacht werden konnte. Allerdings besaß Behem noch nicht die Mittel, mit der Druckerei sofort ein selbständiges Verlagsgeschäft zu beginnen, er mußte sich Papier und Satz von denen, deren Bücher er druckte, bezahlen lassen; aber Cochläus half ihm aus. Ende November 1540 wußte der eifrige Mann freilich noch keinen Ausweg, denn er vermochte nur 100 Gulden von seinen Einkünften zu erübrigen³⁾. Es flossen ihm jedoch mehrere größere Geldgeschenke in den folgenden Monaten unerwartet zu, und es ist kein Zweifel, daß er sie größtentheils an Behem weitergegeben hat. Hierzu kam, daß Georg Wigel, der gelesenste unter allen damaligen katholischen Schriftstellern, weil er nicht in allem Papist war⁴⁾, seine Werke der neuen Presse zuwandte. So blühte das Behem'sche Geschäft schnell empor.

Es ist wahrscheinlich, daß Behem zuerst Rauseas *Hortatio ad ineundam in Christiana religione Concordiam* gedruckt hat; er wird es schon im Laufe des Sommers 1540 gethan haben⁵⁾. Im Herbst beschäftigte ihn Cochläus mit einigen kleineren Schriften. Die erste dürfte *De ordinatione Episcoporum atque presbyterorum*, die zweite eine neue Ausgabe von *De veneratione, invocatione et reliquiis Sanctorum*, der anmuthigen Schrift des todtten Arnolt von Wesel, gewesen sein. Beide sind zwar auf 1541 datirt, aber einmal sind Vordatirungen bei Behem'schen Drucken häufig und sodann steht fest, daß Cochläus sie dem Erzbischofe Robert Bauchop bereits am 26. November 1540 überreicht hat⁶⁾. Ein drittes Büchlein, das *Colloquium Cochlaei cum Luthero, Wormatiae olim habitum*, scheint bereits zwei Wochen später

1) Friedensburg, S. 436. — 2) Friedensburg, S. 436.

3) Friedensburg, S. 437.

4) Cochläus' Aeußerung bei Friedensburg, S. 431.

5) Widmann, S. 72.

6) Laemmer, *Monumenta Vaticana, Friburgi Br.* 1861, S. 303.

fertig gewesen zu sein; denn am 24. November schickte Cochläus an Cardinal Cervino zwei kurz vorher von Behem gedruckte Bücher, unter denen wir nur *De ordinatione* und *De veneratione* verstehen können, am 14. Dezember aber fügte er ein weiteres *parvus libellus* hinzu, das ebenfalls aus der Werkstatt seines Schwagers hervorgegangen war¹⁾, es war wohl sicher das *Colloquium*, das er, wie anderweitig bezeugt ist, während des Wormser Gesprächs unter seinen Papieren gefunden und sofort nach Mainz geschickt hatte.

Behem druckte zu Beginn des folgenden Jahres für Cochläus noch drei Schriften: *De vera Christi ecclesia* lateinisch und deutsch²⁾ und *De Colloquio Wormatiensi*³⁾, darnach nichts mehr bis zum September des Jahres 1545. Cochläus zog nämlich zunächst auf zwei Jahre nach Breslau, von wo aus er kein Buch in den Druck gegeben hat, und als er im Juli 1543 ins Reich zurückkehrte, verband er sich mit einem andern Verleger, der seine Hilfe nöthiger zu haben schien als sein vom Glück begünstigter Verwandter. Es ist bezeichnend für die katholischen Zustände jener Zeit, wie das geschah⁴⁾. Cochläus kam auf seiner Reise nach Ingolstadt und traf dort den Buchdrucker Alexander Weißenhorn in peinlicher Lage. Der Mann hatte für ihn bereits 1530, 1533 und 1540 gedruckt. Er war 1539 von Augsburg nach Ingolstadt, in die Universitätsstadt, übergesiedelt und der Verleger Johann Edt geworden. Nun war aber Edt am 10. Februar 1543 gestorben und Weißenhorn damit brodblos geworden, weil der Todte der einzige literarisch thätige Gelehrte an seinem Wohnorte gewesen war. Was lag näher, als daß der Drucker nach Augsburg zurückkehrte wo ein reges geistiges Leben herrschte? Er war in der That eben im Begriffe, den Umzug zu bewerkstelligen, als Cochläus ihn überraschte. Cochläus hätte nun nicht Cochläus sein müssen, wenn er nicht sofort alles aufgeboten hätte, Weißenhorn in Ingolstadt zu

1) Friedensburg, S. 438 und 441.

2) Friedensburg, S. 448 und Cochläus in der Einleitung zur *Discussio*, dem 4. Bestandtheile seiner Schrift *Quadruplex Concordiae ratio etc.* 1544.

3) J. P. Roeder, *De Colloquio Wormatiensi* 1540, *Norimbergae* 1744, S. 76 ff.

4) Friedensburg, S. 458.

halten; denn er überlegte sofort, daß der Drucker in Augsburg zuverlässig dem Luthertume anheimfallen würde. Er überwies ihm also zwei Manuskripte auf der Stelle, die er zu der Frankfurter Herbstmesse veröffentlichen sollte, und bezahlte ihm für sie nicht nur den Satz, sondern kaufte ihm auch das Papier. Wenn er in den nächsten drei Jahren wieder eine außerordentliche schriftstellerische Thätigkeit entfaltete, so war nicht der letzte Grund dafür der Wunsch, Weichenhorn zu beschäftigen. 5 Bücher gingen noch im Herbst 1543 aus¹⁾, 10 folgten 1544, 8 1545 und 6 bis zur Mitte des Jahres 1546. Dann trennte sich Cochläus von dem so lange Unterstützten unter für ihn recht schmerzlichen Umständen.

Er hatte Weichenhorn bis 1545 nach und nach 300 Gulden und 1546 noch einmal 18 Gulden vorgeschossen²⁾; der aber dachte nicht daran, ihm aus dem Erlöse für die Bücher etwas zurückzuzahlen. Es kam darüber zuerst Mitte 1545 zu Streitigkeiten³⁾. Eine Verstimmung trat ein und Weichenhorn druckte die nächsten Bücher seines Gönners sorglos und schlecht⁴⁾. Infolgedessen wandte sich Cochläus von ihm ab; er verlangte Rechnungslegung und verklagte ihn schließlich im Januar 1548 sogar bei dem Augsburger Universitätsgericht. Der Proceß wurde hingeschleppt und vermuthlich nie zu einem Resultat geführt⁵⁾. Weichenhorn blieb halsstarrig und behauptete, daß Cochläus eher ihm noch Geld schulde als er Cochläus. Er brauchte jetzt keine Unterstützungen mehr; sein Geschäft hatte Dank Cochläus' Eingreifen die durch Eds Tod entstandene Krisis überwunden und blühte unter seinen Söhnen noch Jahrzehnte weiter⁶⁾. Cochläus mag sich mit dem Bewußtsein getröstet haben, daß er die einzige größere katholische Druckerei in

1) Davon war 1 zweite Auflage eines schon 1540 von Weichenhorn gedruckten Buches Cochläus'; von einem andern erschien ein Nachdruck 1544 in Rom.

2) Friedensburg, S. 609 und A. Strauß, *Viri scriptis, eruditione ac pietate insignes, quos Eichstadium genuit vel aluit*, Eichstätt 1799, S. 83 f.

3) Friedensburg, S. 461. — 4) Friedensburg, S. 608.

5) Cochläus 12. Januar und 3. Oktober 1548 bei Strauß S. 81—84.

6) Mederer J. N., *Annales Ingolstadiensis Academiae*, Pars I, Ingolstadii 1782, S. 166 und 214.

Süddeutschland den Katholiken gerettet hatte. Seine ganze Aufmerksamkeit galt fortan dem Behem'schen Verlage.

Behem's Geschäft hatte sich glücklich entwickelt. Sein Inhaber bedurfte dessen allerdings dringend, denn er hatte daheim 5 oder 6 Zungen, obwohl ihm 3 Kinder gestorben waren¹⁾. Er arbeitete ebenso wie Wolrab mit drei Pressen; doch versetzte ihn der kostspielige Papiereinkauf auf der Frankfurter Messe noch immer in Geldverlegenheiten²⁾. Da war es ihm denn sehr zu Nutze gekommen, daß er, vermutlich durch Cochläus' Vermittlung, von berühmten Verlegern Druckaufträge bekam, so von dem Mainzer Theobald Spengel und dem Kölner Peter Duentel, zu Anfang auch vielleicht von Franz Virmann in Köln³⁾. Mit ihnen zusammen strebte er auch nach Absatz im Auslande; Cochläus bemühte sich 1549 um ein Privileg für sie, das ihre Schriften gegen Nachdruck in Italien sichern sollte⁴⁾. Behem erwies sich dem Dheim für alles, was er an ihm that, von Herzen dankbar, wie er denn überhaupt ein biederer Mann und aufrichtiger Katholik war. Er druckte 1545 bis 1550 noch 30 Werke (33 [35?] Drucke) für ihn und in seinem Auftrage, in den Jahren 1548—1550 allein 28 (30 [32?]); darunter waren mehrere Bücher Cochläus' und die Schriften Brauns wuchtige Foliobände. Eine größere Druckprobe, die er von diesen hergestellt hatte, fand auf der Frankfurter Fastenmesse 1548 die willkommenste Aufnahme. Insgesamt 24 Buchhändler, darunter 16 Reichsdeutsche, 4 Niederländer, je 1 Oesterreicher, Schweizer, Franzose und Engländer, bestellten 1276 Exemplare; 446 gingen allein nach Köln, 235 nach Antwerpen, 225 nach Leipzig, 100 nach Straßburg, 60 nach Wien, 36 nach Paris, nach Basel nur 6⁵⁾. Cochläus half daraufhin Behem von Anfang 1548 bis Mitte 1549 persönlich aufs fleißigste. Dann mußte der mehr als siebzigjährige todmatte Mann die Arbeit einstellen und sich in seine Kurie nach Breslau zurückziehen. Konnte er nun auch nicht mehr selbst Hand

1) Friedensburg, S. 625, vgl. S. 634.

2) Friedensburg, S. 629 und 633.

3) Widmann, S. 6, 8 f., 73 und 78 f. Friedensburg, S. 631 und 633.

4) Friedensburg, S. 631.

5) R. Dziakło, Der Absatz dreier Verlagsartifel Franz Behem's u. s. w. in dem 10. Heft der Sammlung Bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten, Hsg. von Dziakło, Leipzig 1896, S. 65—75.

anlegen, um Wehem zu unterstützen, so weiften seine Gedanken doch unablässig bei dem jungen Geschäfte in Sorge und Hoffnung. Sein letzter Brief an einen Cardinal, der uns erhalten geblieben ist und den er am 27. April 1550 geschrieben hat¹⁾, handelt fast ausschließlich von ihm. Wenn er auf die drei Jahrzehnte zurückblickte, die er für die Kirche gekämpft hatte, so mochte ihn Genußthuung darüber erfüllen, daß er allen Fehlschlägen zum Trotz ausgeharrt hatte. Was den deutschen Katholiken nach seinem Daseinhalten am meisten Noth that, ein leistungsfähiger und ihnen allzeit zur Verfügung stehender großer Verlag, er ließ ihn als unschätzbares Vermächtniß ihnen zurück²⁾.

XXXIII.

L i t e r a t u r.

Dogmatische Theologie von Dr. J. B. Heinrich. Fortgeführt durch Dr. Constantin Gutberlet. 8. Band. Mainz, Fr. Kirchheim 1897. VII, 696 S. M 12.

In verhältnißmäßig kurzer Zeit hat Herr Prof. Dr. Gutberlet als Fortsetzer der Dogmatik des sel. Domdecanus Heinrich den achten stattlichen Band, welcher die schwierigen Probleme über die Gnade behandelt, erscheinen lassen. Die Stärke des Verf. zeigt sich in der

1) Friedensburg, S. 692 ff.

2) Die Angaben des vorliegenden Aufsatzes über die Zahl und Herkunft der Cochläus-Drucke stützen sich auf das Verzeichniß der Schriften Cochläus', das der Verfasser seinem soeben erschienenen Buche: Johannes Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung. Berlin, Verlag von Felig & Dames 1898, als Anhang beigelegt hat. Dieses zwei Bogen starke Verzeichniß beschreibt 202 von Cochläus verfaßte oder durch ihn zum Druck gebrachte Schriften. — Die biblische Ausstattung der Cochläus-Drucke wird hier nicht erörtert. Statt dessen möge auf den H. Webewers Johannes Dietenberger (Freiburg i. Br. 1888) beigegebenen köstlichen Aufsatz von Dr. F. Schneider in Mainz: Die biblische Ausstattung der Dietenbergerischen Bibel 1534, verwiesen werden, der über das Wichtige auf wenigen Seiten unterrichtet und dabei Einblick in die gesammte Culturgeschichte unseres Volkes in der Reformationszeit gewährt.

durchsichtigen, logischen Disposition des ausgedehnten und mannigfaltigen Stoffes und in der speculativen Exposition der einzelnen Lehrpunkte, worin die höchste Aufgabe und das streng wissenschaftliche Moment des Dogmatikers besteht. Wird ja doch dadurch erzielt, daß ein Lehrpunkt aus dem andern von selbst sich ergibt und die beweisenden Momente schon in der Exposition der Lehrsätze enthalten sind. Gutberlet liebt es nicht und hat es auch nicht nöthig, eine Wolke von Beweisstellen aus Schrift und Tradition anzuheften, sondern begnügt sich, den einen oder andern klassischen Text und in Verbindung damit die Gesamtauffassung der heil. Schrift und Tradition in gedrängter Kürze vorzuführen. Nur der Engel der Schule bildet durch die ihm eingeräumte dominirende Stellung eine Ausnahme. Meisterhaft ist die These durchgeführt: „Gott will das Heil aller Menschen“ (S. 278—328). Die absolute Prädestination wird entschieden zurückgewiesen. Ebenso das von Bannez vertheidigte System, um die Wirksamkeit der Gnade mit der Freiheit des Willens in Einklang zu bringen. Dagegen befriedigen unsern Dogmatiker auch die übrigen Vermittelungsversuche in diesem Punkte nicht vollkommen, vielmehr legt ihm „die Unzulänglichkeit der zahlreichen, durch Jahrhunderte hindurch mit dem größten Scharfsinn versuchten Erklärungen den Gedanken nahe, daß es die Vernunft hier mit einem wahren Geheimnisse zu thun hat, dessen Dunkel sie im Diesseits nie ganz aufzuheben im Stande sein dürfte“ (S. 476). Als fernerer Vorzug kann hervorgehoben werden, daß Dr. Gutberlet antiquirte Streitfragen kurz abfertigt, dagegen actuelle Fragen und zeitgenössische Gegner gern berücksichtigt. Mit heiligem Ernste und unerbittlicher Logik wird der unbegreiflichen Verirrung der Sola-fides-Lehre zugesetzt. Hier nur ein Beispiel. Auf den Versuch Harnack's, Luther selbst von der Makel, die Nothwendigkeit der guten Werke zur Sicherung des Heils gelehnet zu haben, mit der naiven Bemerkung rein zu waschen: „wo sich Luther der Sache klar bewußt gewesen, habe er niemals die Nothwendigkeit der guten Werke gelehnet“ — erwiedert Gutberlet: „Damit kann man freilich alle unsittlichen und gotteslästerischen und einander widersprechenden Kraftsprüche des wirren Reformators beseitigen: er hat nicht immer mit klarem Bewußtsein gesprochen. Das ist ja nun gewiß nicht völlig in Abrede zu stellen, aber hier verwickelt Harnack sich und Luther in einen neuen

Widerspruch. — Die Heilsgewißheit hängt nach lutherischer Lehre daran, daß man nur zu glauben braucht und jenes „langathmigen“ Heilsapparates der Kirche entbehren kann. Wenn Luther dieser Heilsgewißheit recht bedürftig war, glaubte er ohne Werke; denn dieses gibt allein zweifellose Sicherheit. Im Grunde war dies aber doch nicht seine eigentliche Ueberzeugung: wenn er sich klar war, lehrte er die Nothwendigkeit der guten Werke! Also das bewunderungswürdige Verdienst Luther's, seine weltgeschichtliche Bedeutung liegt in der Heilsgewißheit, die er zuerst den Menschen gebracht und geoffenbart: dieselbe stützt sich aber auf subjective Bedürfnisse und auf Anschauungen, die er nur in unklaren Geistesstadien hegte. Wenn er sich klar wurde, lehrte er zu der katholischen Rechtfertigungslehre zurück, vergaß seinen weltgeschichtlichen Beruf und ließ seine Anhänger mit jener Heilsgewißheit sich begnügen, welche von der guten Mitwirkung des Menschen bedingt ist“ (S. 519 f.). R.

De actibus humanis ontologica et psychologica consideratis, seu disquisitiones psychologicae-theologicae de voluntate in ordine ad mores. Auctore *Victore Frins* S. J. Friburgi, Herder 1897. gr. 8^o. VII, 441 S. M 5.60.

Der tractatus de actibus humanis ist vielleicht derjenige Zweig der Theologie und Philosophie, der bisher noch am wenigsten berührt wurde von dem Hauche frischeren und kräftigeren Lebens, der in neuerer Zeit die katholische Wissenschaft durchweht. Der Grund dieser Erscheinung mag wohl in der Natur des Gegenstandes zu suchen sein, der zu den schwierigsten der ganzen Philosophie und Theologie gehört und zu einer gründlichen Behandlung eine gleichmäßige Beherrschung beider Wissenschaften erfordert. Wir sind in der Erkenntniß der menschlichen Handlungen noch lange nicht auf die Höhe zurückgeklommen, von der die Theologie seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts allmählig heruntergesunken ist.

Es war deshalb ein lobenswerthes Unternehmen des P. Frins, die großen, in den Werken des hl. Thomas und der nachtridentinischen Theologen nahezu verborgenen Schätze zu heben und das, was sie mit so großem Scharffinn und mit so viel Gründlichkeit (accurate, profunde, subtiliter) erforscht haben, wieder an's Licht

zu bringen. Die vorliegende Abhandlung, der bald noch andere folgen sollen, bildet ein für sich abgeschlossenes Ganzes und befaßt sich mit den menschlichen Handlungen nach ihrer ontologischen und psychologischen Seite. Es gelangen hier jene Fragen zur Behandlung, die, streng genommen, in die Ontologie und Psychologie gehören, aber von jeher nach dem Vorgange des hl. Thomas in der Moral behandelt zu werden pflegen, weil sie hier ihre unmittelbare Anwendung finden und auch erst in dieser concreten Anwendung vollständig begriffen werden.

Das ganze Werk zerfällt in drei Abschnitte: der erste behandelt den Zweck und seinen Einfluß auf das menschliche Handeln, und zwar erstens Begriff und Einteilung des Zweckes; Art und Weise, wie er verursacht, die dazu erforderliche Kenntniß u. s. w.; zweitens den letzten Zweck des Menschen im Besondern. Der zweite Abschnitt befaßt sich mit dem voluntarium: Begriff und Arten und Hindernisse desselben. Im dritten Abschnitt endlich werden die menschlichen Handlungen im Besondern: 1) die *actus humani elicit*, 2) die *actus imperati*, 3) die *fruitio* besprochen. Da auch die *fruitio* ein *actus elicited voluntatis* ist, so würde der Titel des ersten Artikels wohl besser lauten: *De actibus humanis elicited praeter fruitionem*; sonst ist die *fruitio* schon im ersten Artikel enthalten.

Um unser Urtheil über das Werk als Ganzes in einen Satz zusammenzufassen, so stehen wir nicht an, zu behaupten, dasselbe sei sowohl in Bezug auf Vollständigkeit, als in Bezug auf Gründlichkeit das beste, was in unserem Jahrhundert über diesen Gegenstand erschienen ist. Wir nehmen selbst Vallerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tom. I, tract. 1 *de actibus humanis*, nicht aus, obgleich dasselbe auch neben Frins seine Bedeutung behält, besonders wegen der vielen Citate aus den bedeutendsten Theologen. Obwohl Frins nur die bei den alten Theologen fast verborgenen Schätze ausgraben will, so geht er doch durchaus selbstständig zu Werke. Die verschiedenen Ansichten über einen Gegenstand werden eingehend und klar dargelegt, genau miteinander verglichen und auf ihren wahren Werth zurückgeführt. Klare Begriffsbestimmung, scharfe Beweisführung und genaue Literaturkenntniß zeichnen das Werk aus und bekunden auf Schritt und Tritt den Meister in der Philosophie und Theologie.

Besonders gefallen hat uns die gründliche Erklärung der bekannten Eintheilung des Guten in das *honestum*, *delectabile*, *utile*. *Honestum* ist alles dasjenige, was um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf die daraus folgende Lust würdig ist, von Menschen begehrt zu werden, was also begehrenswerth bliebe, auch wenn keine Lust damit verbunden wäre; *delectabile* dagegen dasjenige, was in sich gar nicht oder fast gar nicht begehrenswürdig erscheint und nur wegen der damit verbundenen Lust begehrenswerth ist. Nur möchten wir hieran eine Bemerkung knüpfen. Der Verf. redet von *bona honesta*, quae minus stricte *honestae* appellantur, quaeque sunt proprie *bonae naturae*, ut *scientia*, *sanitas*, *corporis robur* etc. Wir glauben, daß diese Unterscheidung zwischen *bonum honestum strictiore et latiore sensu* nicht nothwendig ist, wofern man nur den Unterschied zwischen *bonitas objectiva* und *formalis* festhält. Gesundheit u. dgl. können, weil sie keine menschlichen Handlungen sind, keine *bonitas formalis* haben. Aber sie sind in sich *objecta honesta*. Daraus folgt jedoch nicht, daß das Streben nach Erwerb oder Erhaltung dieser Güter immer sittlich gut (*honestum*) sei. Wir verweisen auf das, was der hl. Thomas in Bezug auf die Wissenschaft sagt (2. 2. q. 167 a. 2). Von der Unterscheidung zwischen *bonum honestum strictius et latius*, von der Suarez redet, findet sich beim hl. Thomas nirgends eine Spur.

Eine sehr gelungene Partie des Werkes ist die Untersuchung über die Möglichkeit einer *pura omissio*; ferner über den Begriff des *voluntarium in se et in causa*, über die Möglichkeit eines partiellen Irrsinnes und über die Frage, ob die moralische Zurechnungsfähigkeit zugleich mit der Freiheit im physischen Sinne beim Kinde beginne. Der Glanzpunkt des ganzen Werkes ist aber ohne Zweifel die eingehende und gründliche Untersuchung über das Dasein und das Wesen der Willensfreiheit. In ganz überzeugender Weise wird zuerst aus Schrift und Tradition der Beweis für das Dasein der Freiheit erbracht, dann wird das innerste Wesen der Freiheit eingehend und in scharfsinniger Weise nach allen Seiten beleuchtet und gegen irrige oder schiefe Auffassungen, namentlich gegen die *praedeterminatio physica*, vertheidigt. Es wird schwer fallen, diese schwierigen Fragen lichtvoller und gründlicher zu behandeln, als es hier geschieht.

Möge das in schönem und doch leichtverständlichem Latein geschriebene vortreffliche Werk recht viele Leser finden und möglichst bald ähnliche Nachfolger erhalten. Derartige Bücher sind eine wirkliche Förderung für die Wissenschaft.

Ballenburg in Holland.

B. Cathrein S.J.

Das Tauffymbol der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung. Von Dr. Bernhard Dörholt, Privatdocent an der Akademie zu Münster. 1. Theil: Geschichte der Symbolforschung. Paderborn, F. Schöningh 1898. VIII, 162 S. M 3.

„Das Glaubenssymbol ist der kürzeste und prägnanteste Ausdruck der christlichen Weltanschauung.“ Mit diesem schönen Satze hebt der Verf. seine Arbeit an. Der Inhalt dieses Symbols, die in ihm ausgesprochenen Glaubenswahrheiten, ist immer derselbe gewesen von den apostolischen Zeiten bis auf unsere Tage; aber die Form, die Worte, in welchen der heilige Inhalt ausgesprochen wird, hat Wandlungen erfahren. Der fromme Glaube des Mittelalters schrieb sie den Aposteln zu und war geneigt, ein unverändertes Bestehen auch des Wortlautes seit jener Zeit anzunehmen; ja, man theilte einem jeden der Apostel einen bestimmten Satz des Credo zu. All dieses ist seit der Zeit des Humanismus ein Gegenstand des Angriffes oder doch der genauesten wissenschaftlichen Prüfung. Die Literatur darüber ist zu einer Bibliothek angewachsen. Zuweilen ist die Mergsamkeit der Forscher oder die Energie der Angreifer ermattet, aber nur, um nachher mit neuen Kräften und neuen Ideen einzusetzen. Unser Jahrhundert und besonders die jüngste Zeit hat nicht am wenigsten zum Anwachsen der Literatur über das Apostolicum beigetragen. „Trotz der rüstigen Arbeit gestehen doch alle, welche in der letzten Zeit mit der wissenschaftlichen Erforschung des Symbols und seiner Vergangenheit sich befaßt haben, daß noch manche Arbeit bewältigt werden muß, ehe eine völlig durchsichtige Geschichte des Symbols geschrieben werden kann“ (S. III). In den letzten Jahrzehnten besonders hat man viel neues urkundliches Material zu Tage gefördert. Hierin besteht vor allem des edlen Caspari (gest. zu Christiania 1892) großes Verdienst. Jetzt handelt es sich nach Dörholt zunächst, dasselbe „zu verarbeiten, im Einzelnen und im Ganzen in richtiger Weise zu

beurtheilen und mit dem Gedanken zu beherrschen, es in der rechten Ordnung zu disponiren und zum Bau zusammenzufügen“, kurz die richtige Synthese zu finden. Darum hat sich in erster Linie durch sein prächtiges, von gelegener Arbeit zeugendes Werk Caspari's Schüler Rattenbusch verdient gemacht. Unser Verf. will weiter führen, was jener und was überhaupt einer allein nicht vollenden kann. Im vorliegenden ersten Bande gibt er uns eine Geschichte der gelehrten Arbeiten über das apostolische Glaubensbekenntniß, der Angriffe und der Vertheidigung. Als Hauptvorzüge dieser Arbeit bezeichnen wir die genauere Charakterisirung der Hauptphasen des Kampfes und die reichere, erschöpfende Literaturangabe. Der Perioden unterscheidet er drei; die erste beginnt mit dem Leben, weil durch kein gründliches Wissen gestützten Zweifel des skeptischen und ruhmstüchtigen Humanisten Laurentius Valla und des nicht minder skeptischen Bischofes Pecock von Chichester († 1460). In dieser Periode sind es nur vereinzelte Stimmen, die sich gegen den apostolischen Ursprung des Symbolums erheben. In der zweiten Periode ergreift die Bewegung weite Kreise mit vielen literarischen Producten, darunter solche von bedeutendem wissenschaftlichen Werth; sie sind aber mehr oder minder von der zeitweiligen religiösen Polemik durchzogen. Eingeleitet wird diese Zeit durch die Arbeiten des niederländischen Gelehrten Bossius und des anglikanischen Erzbischofes Ussher von Armagh. Die dritte Periode eröffnet Lessing, der in seinem Kampfe mit dem Pastor Göze auch die Symbolfrage zur Sprache bringt; von da an behandelt man die Frage mehr methodisch und gründlich und geht auf die geschichtliche Grundlage zurück. Die bedeutenderen Arbeiten, die überhaupt in der ganzen Zeit des Forschens und Kampfes veröffentlicht wurden, stammen von den schon genannten Bossius und Ussher, von Jacob Vassnage, Bingham, Delbrück, Caspari, Reischwitz, Ewaison, Harnack, Rattenbusch protestantischerseits, wozu noch die Bibliothecae symbolorum von Walch und Hahn kommen, katholischerseits von Bellarmin, Natalis Alexander, Dupin, Tillermont. Weitaus die meisten Arbeiten sind von Protestanten; wir haben deren 130 gezählt, denen nur 37 katholische Autoren gegenüber stehen; dabei waltet allerdings der Unterschied, daß die Protestanten ein viel größeres kirchliches Interesse an der Sache haben müssen; denn für sie handelt es sich um eine Lebensfrage, um den

Bestand fast des letzten Bollwerkes gegenüber der zersetzenden Kritik, während für uns Katholiken die Frage fast nur von geschichtlichem Interesse ist. Doch sind wir zu sehr hinter der Arbeit der anderen zurückgeblieben, besonders in unserem Jahrhundert, das vor den Angriffen Harnack's auf das Symbolum keine einzige bedeutendere katholische Arbeit aufweisen konnte; seitdem erhielten wir von Däumler und Blume zwar aner kennenswerthe Studien; doch tragen beide den Charakter von Gelegenheitschriften. Dörholt's Werk macht den Anfang, dem Mangel zu steuern. Sein erster Band zeugt von Arbeitskraft und Beherrschung des reich angesammelten Stoffes. Der Stil ist klar, manchmal auch, nämlich da, wo der Verf. sich freier bewegen konnte, fesselnd; an anderen Stellen behauptet der einförmige Stoff der bei den einzelnen Autoren sich wiederholenden Gedanken sein Recht in ermüdender Weise. Möge es dem Autor möglich werden, die Hoffnungen, welche der erste Band erweckt, im zweiten, der die Hauptarbeit enthalten wird, zu erfüllen.

Beuron.

P. Ambrosius Rienle O.S.B.

Wie Mainz zum zweiten Mal an Frankreich kam. Zur Erinnerung an den 30. Dezember 1797 von R. G. Bodenheimer. 80. 280 S. Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei 1897. M. 2.

Am 17. October 1797 schloß Oesterreich mit Frankreich den Frieden zu Campo Formio und trat Belgien und die Lombardei ab. In einem geheimen Vertrag versprach der Kaiser seine Mitwirkung zur Abtretung des linken Rheinufers von Basel bis zur Mündung der Rette bei Andernach seitens des Reiches. Der Abschluß des Friedens mit dem Reiche sollte auf einem Congresse zu Rastadt geschehen. Innerhalb zwanzig Tagen nach der Genehmigung des Friedens zu Campo Formio sollte Oesterreich seine Truppen aus Mainz, Ehrenbreitstein, Philippsburg, Mannheim, Königstein, Ulm und Ingolstadt zurückziehen, um den Franzosen die Besetzung des linken Rheinufers zu ermöglichen. Von diesen geheimen Bestimmungen erfuhren die Reichsstände zunächst nichts; vielmehr wurde ihnen geffentlich von der kaiserlichen Regierung versichert, die Grundlage für die Friedensverhandlungen zu Rastadt sei die Reichsintegrität. Der Congreß wurde auf den 17. November einberufen. Wie nun durch die Rücksichtslosigkeit der französischen Gesandten, insbesondere Bonaparte's — die kurze Charakteristik

seines Auftretens bei seiner Ankunft nach dem Tagebuch des Mainzer Regierungsrathes Nau ist überaus anschaulich! — und durch das vertragsmäßige Zurückziehen des österreichischen Unterstützungsheeres aus den obenerwähnten Festungen den Vertretern der Klein- und Mittelstaaten die Augen über die wahre Sachlage geöffnet wurden, trotz der gegentheiligen Versicherungen der österreichischen Gesandten und Generale, die immer noch von Reichsintegrität sprachen, wie der Kurmainzer Minister Freiherr von Albini seiner Entrüstung über den „österreichischen Verrath“ Ausdruck verlieh — das wird in der ersten Hälfte des Buches in fesselnder, spannender Weise geschildert.

Nachdem Freiherr von Albini — er bildet den Mittelpunkt der Schrift — sich darüber klar geworden war, daß jeder Widerstand vergeblich sei, rieth er seinem Kurfürsten, der in Aschaffenburg war, zur Nachgiebigkeit, und am 30. Dezember 1797 räumten die Kurmainzer Truppen unter allen militärischen Ehren die Stadt und über 8000 Franzosen unter dem Commandanten Hatry nahmen Besitz von derselben. Nun handelte es sich für Albini darum, seinem Herrn wenigstens den rechtsrheinischen Rest des Kurstaates zu retten; deshalb schlug er sich auf die Seite der Franzosen, unterstützte sie in allen Forderungen, um sich ihnen zu empfehlen, und als er genügende Zusicherungen über den Weiterbestand des Kurfürstenthums erhalten zu haben glaubte, trug er kein Bedenken, die übrigen geistlichen Fürsten preiszugeben und in die Säkularisation derselben zu willigen, ja sie sogar zu beistimmen.

Es ist ein trauriges Stück deutscher Geschichte, das uns hier entrollt wird, und das Schreiben Albini's an den Kurfürsten vom 8. März 1798 zeigt in geradezu beschämender Weise, wie sehr Albini den Franzosen zu gefallen sich bemühte, wie er von jedem freundlichen Lächeln, von jedem Händedruck derselben beglückt wurde. Und doch schien mir das Urtheil über Albini zu hart zu sein, weil man eben den Druck der Verhältnisse und seinen Eifer für die Sache seines Herrn berücksichtigen muß. Die dem Texte beigegebenen „Anmerkungen und Belege“ werden denn dem auch gerecht und zollen dem Fleiß und der Thätigkeit Albini's in der Verwaltung volle Anerkennung und bilden so eine Correctur oder Ergänzung des Textes. Die Mißwirtschaft der Franzosen in der von ihnen nun besetzten Stadt, das Nichteinhalten gegebener Versprechungen werden in einem Schlußkapitel trefflich dargelegt.

Ueberhaupt zeugt die Schrift von eingehender Kenntniß der vorhandenen Literatur, aber auch handschriftliches Material aus den Archiven von Mainz, Frankfurt, Wien und Darmstadt wurde ausgiebig benutzt. Ein kleines Personen- und Sachverzeichnis, das ich bei einigen Stichproben als durchaus zuverlässig er fand, ermöglicht eine rasche Orientirung.

Dieburg.

Dr. Seidenberger.

Standeslehren. I. Die christliche Erziehung oder Pflichten der Eltern. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 1896. XIV, 315 S. *M.* 2. II. Die Pflichten der Kinder und der christlichen Jugend. 1895. VII, 203 S. *M.* 1.50. III. Glaube und Kirche. I. Der Glaube. Katechetische Predigten. 1897. VIII, 252 S. *M.* 2. Alle drei von Wilhelm Beder S. J. verfaßt und mit kirchlicher Approbation und Erlaubniß der Ordensobern herausgegeben bei Herder in Freiburg.

Der Verf. dieser Sammlung katechetischer Ansprachen wirkt als Missionär zu Buffalo im Staate New-York und hat dieselben in der ihm anvertrauten Pfarrkirche für deutsche Landsleute gehalten. Allerdings hat er an einzelnen Stellen amerikanische Verhältnisse vor Augen. Im Ganzen und Großen aber berücksichtigt er Fragen, welche zu allen Zeiten und an allen Orten unvergängliche Bedeutung besitzen. Vor allen Dingen möchten wir betonen, daß er sein Thema erschöpfend behandelt und demnach auch solche Fragen prüft, welche von manchen Rednern kaum berührt werden. Dahin ist namentlich die Anrede über die Pflichten der Eltern in Bezug auf die Standeswahl der Kinder zu rechnen. Auch die Anrede über „sog. Parties und Theater“ erachten wir dringend notwendig angesichts der fast zum Uel gesteigerten Vergnügungssucht und der mit allen Reizen der Sinnlichkeit ausgestatteten und nächste Gelegenheit zur Sünde mit sich führenden modernen Theater. Eine Ansprache von erschütternder Wirkung dünkt uns die letzte im ersten Bande: „Glück oder Unglück für Kinder und Eltern in Zeit und Ewigkeit die Frucht der guten oder schlechten Erziehung.“ Viele Fragen von sehr zarter Natur gelangen hier zur Behandlung. Auch nach dieser Richtung verdienen diese Anreden hohes Lob. Die Sprache ist gewählter, als in den Predigten seines Ordensbruders Weninger. Während die beiden ersten Bände dem Gebiete der Moral angehören, bewegt sich der letztere im Bereiche

der Apologetik. Selten ist uns eine so volksthümlich gehaltene Darlegung der Beweise der Glaubwürdigkeit des Christenthums und der katholischen Kirche begegnet. Das Interesse an solchen Fragen wird stets in ungeschwächter Kraft fortbauern, so lange der menschliche Geist seinen Durst nach Wahrheit zu stillen sucht. Katholiken, welche den von den Eltern und der Kirche überkommenen Glauben zu stärken und zu vertiefen suchen, werden solchen soliden und edlen Vorträgen mit nicht minder lebendigem Interesse folgen, als Nichtkatholiken, denen heutzutage in den letzten und höchsten Fragen regelmäßig der Boden unter den Füßen wankt. Indem wir dem Verf. zu diesen drei Bänden innig Glück wünschen, sehen wir dem vierten Bande mit Ansprüchen über die Kirche mit gespannter Erwartung entgegen. — In „der Glaube“ steht S. 133 bei Clemens XI. das Jahr 1206 statt 1706. A. B.

Am Gottes Hand. Erzählungen für Jugend und Volk. Von Konrad Rämmel. Bb. 1 XIV, 328 S.; Bb. 2 VI, 318 S. per Bändchen M. 1.80, geb. M. 2.20. Freiburg, Herder 1897.

Onkel Toms Hütte von Harriet Beecher-Stowe, neu übersetzt von M. Jacobi. Mit mehr als 100 Illustrationen. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1898. M. 6.

Die Trunksucht und die Brantweinplage, deren Folgen und Heilmittel. Von Dr. R. Müllendorff, Domcapitular. 2. Ausgabe. Stehl, Missionsdruckeri 1898. 220 S. geb. M. 1.20.

1. In Konrad Rämmel, dem Redacteur des mit Recht hochgeschätzten Stuttgarter Sonntagsblattes, begrüßen wir einen ächten Volkschriftsteller, der seine Aufgabe mit hohem Ernste erfaßt hat. Er liebt das Volk, kennt sein Denken und seine Sprache und versteht es, an rechter Stelle zu loben und zu tadeln. Sein Erzählungstalent wetteifert mit dem eines Christoph Schmid, Kolping und Alban Stolz. Solche Erzählungen werden nicht bloß zum Zeitvertreib gelesen: sie belehren, erziehen, bilden und sind ein Segen für jede Familie, in der sie Eingang finden.

2. Selten hat ein Buch einen so großen literarischen und auch politischen Erfolg erzielt, als Beecher's schlichte Erzählung der Leiden und Ungerechtigkeiten, welchen die Sklaven der südamerikanischen Staaten ausgesetzt waren. Jenseits und diesseits des Meeres ist dieser Roman zu einem Volksbuche geworden. Die

Verfasserin hat ihr Ziel, die Aufhebung der südamerikanischen Sklaverei, erreicht; aber trotzdem liest man noch immer mit Spannung die Leidensgeschichte der schwarzen Volksrasse. Die Uebersetzung und Ausstattung der neuen Stuttgarter Ausgabe, welche in Lieferungen à 30 S erscheint, verdient alles Lob.

3. Dr. R. Müllendorff bekämpft in seiner populär gehaltenen Schrift ein Laster, welches wie kaum ein zweites ganze Familien, Dörfer, ja selbst Nationen ruiniert. Leider ist dasselbe auch in Deutschland im Zunehmen begriffen, wie schon die in Stadt und Land maßlos vermehrten Wirthschaften und Schnapskneipen beweisen. Dem Verf. ist es gelungen, mit einer Fülle von authentischem Material und passenden Gründen die schlimmen Folgen der Trunksucht in ergreifender Weise darzustellen, so daß jeder mann dieser Schrift die allgrößte Verbreitung wünschen muß.

R.

Die Lektüre. Ein Führer beim Lesen. Von Fr. Kav. Wegel. Ravensburg, Dorn'sche Verlagsbuchhandlung. 80. 425 S. M. 2.40.

Fr. Kav. Wegel ist in neuester Zeit rasch bekannt geworden durch seine kleinen, passenden Volkschriften: Das brave Kind, der Mann, die Frau, Sparen macht reich u. ä. Oben angeführte Arbeit erschien zuerst 1880 und liegt jetzt in der 2. Auflage vor, vermehrt um zwei Abschnitte: „Die Bedeutung der Zeitungen und Zeitschriften“ und „Die größten Dichter der Weltliteratur“. Sie warnt vor übermäßigem Lesen, mahnt zu vernünftiger Lektüre, gibt Winke über die Auswahl der Bücher und orientirt hiebei in dankenswerther Weise über die katholischen Vereine zur Verbreitung guter Bücher. Das Werkchen ist flott und eindringlich geschrieben und viel, viel Wissenswerthes aus den verschiedensten Gebieten ist hineinverwoben, meines Erachtens etwas zu viel; ich glaube, das Buch würde bei geringerem Umfange noch mehr wirken. — S. 135 muß es statt 800 wohl 400 heißen.

Dieburg.

Dr. Seidenberger.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Rich. Reich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

XXXIV.

Die Grundpfeiler der Sittlichkeit in der modernen Philosophie.

(Vortrag, gehalten bei der Preisvertheilung im bischöfl. Seminar zu Mainz,
6. Januar 1898.)

Vor wenigen Tagen, am 21. Dezember 1897, waren es 25 Jahre, daß David Strauß das Nachwort schrieb zu seiner an Umfang zwar kleinen, aber bedeutsamsten Schrift „Der alte und der neue Glaube“. Wie prasselndes Hagelwetter auf dürre Halme fauste dieses „Bekenntniß“ nieder auf die Zerfahrenheit und Inconsequenz so vieler moderner Halbschriften, wie ein zudender Blitz leuchtete es in das religiöse Chaos der Gegenwart. Vier Fragen stellte der rücksichtslose Kritiker der modernen Welt: Sind wir noch Christen? Haben wir noch Religion? Wie begreifen wir die Welt? Wie ordnen wir unser Leben?

Auf die erste Frage antwortete er mit einem kategorischen „Nein“ und diese Antwort war zutreffend für Tausende von sog. aufgeklärten Christen. Heute, wo die negative Kritik im Protestantismus bis zur völligen Zerstörung des positiven Christenthums gekommen ist, würde die Antwort wo möglich noch entschiedener lauten. Die zweite Frage hätte eigentlich für die Gesinnungsgenossen von Strauß ein ebenso categorisches „Nein“ als Antwort erhalten sollen, wenn man anders „Religion“ in der naturgemäßen und durch Jahrhunderte langen Gebrauch geheiligten Bedeutung nehmen will. Was ist Religion ohne die Ueberzeugung vom Dasein Gottes, die Strauß als unbeweisbar ablehnt? Was Strauß als Surrogat bietet, die „Pietät für das Universum“, ist mit Recht von dem Berliner Philosophen des Unbewußten verspottet worden. Nachdem Christenthum und Religion abgethan waren, blieben noch zwei Hauptfragen, eine auf theoretischem Gebiete: Wie begreifen wir die Welt? und eine auf praktischem Gebiete: Wie ordnen wir unser Leben?

Als Vertreter der Morawissenschaft interessirt uns besonders die letzte Frage und zwar für jetzt nicht so sehr die durchaus ungenügende Beantwortung derselben durch Strauß, als die Thatfache, daß er, nachdem er so radical mit Christenthum und Religion ausgeräumt hatte, diese Frage überhaupt noch stellt. Es zeigt dies, wie unabwieslich diese Frage für jede Weltanschauung ist, wie kein System, auch das radicalste, an dieser bedeutsamen Frage vorübergehen kann. „Wenn es sich darum handelt, wie die Gesetzmäßigkeit des Universums zu beurtheilen ist, kann ich von vornherein die Möglichkeit einer Antwort ableugnen. Wo aber die Frage über den Werth, die Bestimmung, die Richtung meines Lebens, die Gesetze meiner eigenen Handlungen und Beziehungen an mich herantritt, da gibt es kein Ausweichen“¹⁾. Wie auf dem theoretischen Gebiet der extremste Scepticismus dadurch allein, daß er ein System aufstellt, factisch zugibt, was er leugnet, nämlich, daß man etwas erkennen könne, so besitz auf praktischem Gebiete „das sittliche Problem die Eigenthümlichkeit, daß jene selbst, die es leugnen, dasselbe zugleich anerkennen. Wenn man erklärt, der Mensch braucht sich nicht um die Pflicht zu kümmern, sondern er kann ohne Gewissensbisse dem Gang seiner Leidenschaft oder dem Zufall seiner Laune folgen, so widerspricht man nicht bloß der Moral, sondern man spricht damit zugleich das Princip einer Moral aus, welche ihre Vertheidiger hat“²⁾. Das sittliche Problem ist ein hochbedeutsames, hängt ja von seiner Beantwortung Wohl und Wehe des Einzelnen, ja der ganzen Gesellschaft ab, die ohne sittliche Basis nie und nimmer bestehen kann. Darum drängt sich das sittliche Problem auch immer wieder auf. Es kann zeitweilig zurückgedrängt werden, aber vollständig aus der Welt geschafft werden — niemals. Es gab eine Zeit — und die meisten aus uns haben sie miterlebt —, wo die sittlichen Fragen aus der Wissenschaft — wenn wir von der katholischen absehen — verdrängt waren. Die unverkennbaren Fortschritte auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, die Sicherheit der erzielten Resultate, die ausgiebige Verwerthung derselben auf dem Gebiete des praktischen Lebens hatten viele Geister derart geblendet, daß die speculativen Wissen-

1) Dibio, Die moderne Moral und ihre Grundprincipien S. 11.

2) L. c. S. 12.

schaften immer mehr in den Schatten zurücktraten. Damals schrieb Lange, der Geschichtschreiber des Materialismus: „Philosophen und Volkswirthschafter, Staatsmänner und Gewerbtreibende begegnen sich im Lobe der Gegenwart und ihrer Errungenschaften. Mit dem Lobe der Gegenwart verbindet sich der Cultus der Wirklichkeit. Das Ideale hat keinen Cours; was sich nicht naturwissenschaftlich und geschichtlich legitimiren kann, wird zum Untergange verurtheilt, wenn auch tausend Freuden und Erquickungen des Volkes daran hängen, für die man keinen Sinn mehr hat“¹⁾. Neben dem Triumph der exacten Wissenschaften trug noch zur Discreditirung der philosophischen Speculation jeder Art bei das klägliche Fiasco, das besonders die deutsche Speculation auf dem Gebiete der Philosophie gemacht hatte. Auf der schiefen Ebene, welche Kant's idealistische Philosophie gebahnt, immer weiter sich bewegend, langte sie zuletzt beim vollendeten Skepticismus, bei der Leugnung aller objectiven Erkenntniß an. So erfaßte, wie treffend der ausgezeichnete Anatom Hyrtl bemerkt, „der Materialismus den Scepter, welcher den Idealisten aus den Händen glitt, und fand, da er nur auf Thatsachen sein System aufzubauen versicherte, um so mehr Theilnahme, Einfluß und Verbreitung, als die im Idealismus fast bis zur Erschöpfung ihrer Kräfte angestrengte Philosophie eine bis zur Geringschätzung gesunkene Indifferenz gegen alles metaphysische Denken zurückgelassen hat“²⁾.

Doch die Reaction konnte nicht ausbleiben. Der menschliche Geist kann in der bloßen Naturerkenntniß keine volle Befriedigung finden; er findet sich immer wieder zu den Geisteswissenschaften gedrängt. Daß aber gerade die Moralfragen heutzutage in den Vordergrund gedrängt werden, hat tiefer liegende Gründe. Man hoffte, zunächst auf dem praktischen Gebiete festere Fundamente für eine befriedigende Weltanschauung legen zu können, als auf dem theoretischen. Der tiefste Grund aber, warum die moderne Philosophie so eifrig die ethischen Principienfragen behandelt, ist die Tendenz, die religionslose Weltanschauung consequent auszubauen und besonders das Christenthum aus seinem geheiligten Besitze der Sittlichkeit zu verdrängen. Von jeher galt es als einer der größten

1) Lange, Geschichte des Materialismus II, 537 (2. Aufl.).

2) Hyrtl, Die materialistische Weltanschauung unserer Zeit S. 9.

Ehrenvorzüge des Christenthums, als einer der glänzendsten Beweise seiner übernatürlichen Gotteskraft, daß es die Menschheit gestiftet hat; seine erhabene Sittenlehre war eine der herrlichsten Perlen im königlichen Diadem der christlichen Religion. Diesen Edelstein will die moderne Philosophie aus der Krone des Christenthums herausbrechen. Loslösung der Moral von der Religion ist die klar ausgesprochene Tendenz der modernen Moral, wie es der Geschichtschreiber der modernen Ethik, Jodl, des öfteren ausspricht. Wahr denn aber, so fragen wir mit Recht, die moderne Moral den werthvollsten Besitz der Menschheit, die Sittlichkeit? Legt sie vor allem sichere Fundamente, welche den Miesenbau der Sittlichkeit stützen und tragen? Beschränken wir uns in der knapp gemessenen Zeit eines Vortrages auf die Beantwortung der Frage, wie die moderne Philosophie die drei Fundamentalwahrheiten der Moral: Freiheit, Verpflichtung, Sanction des Sittengesetzes, stützt und festigt. —

1. Das erste Fundament, die unerläßliche Voraussetzung jeder Moral, ist die Willensfreiheit. Das Gebiet der Sittlichkeit beginnt mit der Freiheit, sagt kurz und treffend der englische Lehrer: *Ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur* (2. dist. 24 q. 3 a. 2). Was ist Willensfreiheit? Die Frage erscheint nicht überflüssig gegenüber den vielfachen Entstellungen und Fälschungen des Freiheitsbegriffes in der modernen Philosophie. Kurz und treffend bezeichnet sie der hl. Vater Leo XIII. in seiner Encyclika über die Freiheit (vom 20. Juni 1888) mit den Worten: „Wenn wir das Wesen der Freiheit betrachten, so ist sie nichts anders, als das Vermögen, das Zweckdienliche zu wählen, denn wer unter mehreren eines zu wählen die Macht hat, der ist Herr seiner Handlungen“¹⁾. „Wenn im Ernste von Willensfreiheit die Rede sein soll, kann es nicht genügen, zu sagen, diese bestehe nur darin, daß keine fremde Macht den Willen von außen zwingen könne, sondern das ist Willensfreiheit, und nur unter der Bedingung ist der Wille frei, daß ihn erstens innerlich keine Nothigung bestimmt, sich so oder so zu entscheiden; daß er zweitens in sich selber durchaus frei ist, sich für dieses oder jenes zu bestimmen, das eine oder das andere zu wählen, eine That

1) *Encycl. Libertas* (Ausg. Herber) S. 12.

auszuüben oder zu unterlassen, sie so oder anders zu gestalten; und daß er drittens die wahre Herrschaft über seine Thätigkeit und somit auch die wahre Ursächlichkeit seiner Entscheidung in sich hat“¹⁾).

Diese Freiheit ist eines der höchsten Güter der menschlichen Natur, »praestantissimum naturae bonum« nennt sie der heilige Vater im Eingange seiner Enzyklika über die Freiheit, durch sie ist der Mensch die Krone der sichtbaren Schöpfung. Die Bedeutung der Freiheit für die Sittlichkeit ergibt sich aus dem innigen Zusammenhang der Freiheit mit den wichtigsten Momenten der Sittlichkeit. Mit der Freiheit steht und fällt der wesentliche Unterschied zwischen Gut und Böse, Verdienst und Schuld, Gesetz, Recht und Pflicht, alles Begriffe von der weittragendsten Bedeutung. Mit der Freiheit steht und fällt vor allem die Verantwortlichkeit für unser Thun und alles, was damit zusammenhängt. Eucken, der in seinen „Grundbegriffen der Gegenwart“ etwas zaghaft für die Willensfreiheit eintritt, kann nicht umhin, auf diese Konsequenz hinzuweisen. „Wer die Willensfreiheit in jedem Sinne aufheben will, der sei sich auch bewußt, was alles damit wegfällt, und wolle nicht in der Entwicklung wieder einführen, was er in der Grundlage aufgehoben hat. Mit der Willensfreiheit fällt die Verantwortlichkeit, fallen Größen, wie Persönlichkeit und Charakter, fallen alle geistigen Werte“²⁾).

Eine Wahrheit von so fundamentaler Bedeutung muß auch klar und tief eingeprägt sein in der menschlichen Natur, in der Ueberzeugung der gesamten Menschheit; so verlangt es die Weisheit ihres Urhebers. So ist es aber auch. Mit der größten Bestimmtheit, mit unleugbarer Evidenz sagt jedem sein Selbstbewußtsein, daß er sich in unzähligen Fällen frei entscheidet, ohne innere Nöthigung, daß auch bei starker Einwirkung äußerer Einflüsse, wie der Leidenschaft, der Wille Herr seiner Entscheidung bleibt. Wir machen uns Vorwürfe, wenn wir dem Drängen der Leidenschaft nachgegeben, bereuen begangene Fehler, machen Vorsätze der Besserung, was alles widersinnig wäre, wenn es nicht in der Macht unseres Willens läge, sich frei zu entscheiden. Das ganze Menschen-

1) Weisk, Apologie I. S. 141 mit den dort citirten Texten.

2) Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart S. 262 (2. Aufl.).

geschlecht ist praktisch von der Willensfreiheit, als der selbstverständlichen Voraussetzung alles menschlichen Handelns und Verkehrs, durchaus überzeugt; Lob und Tadel, Lohn und Strafe, Gesetze, Erziehung sprechen laut für diese Ueberzeugung des Menschengeschlechtes, die niemals durch die gegentheiligen Theorien der Philosophen umgestimmt werden konnte. Klar und deutlich, wie das Selbstbewußtsein und die praktische Ueberzeugung der Menschheit, weist auch ein Blick auf die Natur unseres Willens hin auf die Freiheit. Der Wille richtet sich in seinem Streben nach der Erkenntniß des Verstandes, welcher ihm so zu sagen die Fackel voranträgt. In jedem endlichen Gute, das der Wille erstrebt, zeigt der Verstand Licht- und Schattenseiten, Vorzüge und Mängel. Wie der Wille also einen Gegenstand wegen seiner Vorzüge erstreben kann, so kann er ihn wegen seiner Mängel abweisen; nur das unendliche Gut, in voller Klarheit erkannt, vermag den Willen zur unaufhaltsamen Zuneigung fortzureißen. Diese Thatfachen und Beweise sind so unerschütterlich, daß keine noch so spitzfindige Speculation sie beseitigen oder entkräften kann. Was solcher Evidenz widerspricht, muß absurd sein; als absurd, selbst ohne eingehende Prüfung, erweist sich, was mit Wahrheiten, die auch dem gemeinsten Verstand ohne weiteren Beweis unleugbar erscheinen, im Widerspruch steht.

Wie stellt sich nun die moderne Philosophie dieser für jede Moral fundamentalen Wahrheit gegenüber? Sie leugnet mit aller Energie die Willensfreiheit. Der Determinismus, d. h. die Leugnung der Freiheit ist zum Dogma der modernen Philosophie geworden. So ausgemacht gilt der Sieg des Determinismus, „daß der Schein, an ihm irgend zu zweifeln, von klugen Männern wie eine schwere Kränkung zurückgewiesen wird; ein strenges Bekenntniß zu ihm dünkt selbstverständlich für die Kinder der Jetztzeit,“ sagt Eucken¹⁾. Ja, es macht sich in der Bekämpfung der seit Jahrhunderten in der Wissenschaft und der praktischen Ueberzeugung der Menschheit festgehaltenen Willensfreiheit ein so gereizter Ton geltend, daß für den ruhig vorurtheilslos prüfenden Denker damit schon ein sehr ungünstiges Präjudiz geschaffen wird gegen die Leugnung der Freiheit. Nur einige wenige Belege aus

1) l. c. S. 259.

den Werken der gefeiertsten Ethiker! Paulsen nennt die Willensfreiheit „eine Grille einiger scholastischen Metaphysiker“, „eine Ausgeburt grillenhafter Speculanten“, „ein Hirngespinnst“¹⁾. Der aristokratische Wundt versteigt sich zu dem Sage: „In der That, nur der engherzige Egoismus einer Zeit, der die sittliche Weltordnung zu einer nützlichen Einrichtung für das Individuum, die Religion zu einer Anweisung auf eigene künftige Glückseligkeit geworden war, konnte dazu kommen, in dem Glauben an eine absolute Causalitätslosigkeit des Einzelwillens das Heil von Sittlichkeit und Religion zu erblicken“²⁾. Neben diesem gereizten Ton geht eine Kühnheit der Behauptungen, die wohl den Mangel an soliden Gründen dem Unkundigen verdecken soll. So sagt einer der Wortführer der modernen Weltanschauung: „Es gibt schlechterdings keine diesen Namen irgendwie verdienende philosophische Weltanschauung, mit der nicht die Hypothese der indeterministischen Willensfreiheit in unlösbarem Widerspruch stünde. Dieser Satz ist so klar, daß wir alle Versuche, ihn zu vertuschen und zu verdunkeln, auf sich beruhen lassen können, ohne sie einer Kritik zu würdigen“³⁾. Das ist freilich sehr bequem, aber nichts weniger als wissenschaftlich.

Die Grenzen meines Vortrages gestatten mir nicht, die gegnerischen Ansichten auch nur zu skizziren; es sei nur gestattet, auf Grundfehler in der Bekämpfung der Willensfreiheit hinzuweisen, nämlich die Fälschung des Freiheitsbegriffes und die Fälschung des Causalitätsbegriffes. Gutberlet, der verdienstvolle Kämpfer für die Willensfreiheit gegenüber den Angriffen der modernen Philosophie, zeigt dies an einer ganzen Reihe von Systemen. Paulsen perorirt: „Die Moralphilosophie sollte sich durch die Grille einiger scholastischen Metaphysiker, Freiheit des Willens als Ursachlosigkeit des individuellen Willens zu erklären, nicht bestimmen lassen, den so nothwendigen und fruchtbaren Begriff des freien Willens überhaupt wegzuwurfen“⁴⁾. Auch von Wundt haben wir die Freiheit als „absolute Causalitätslosigkeit“ bezeichnen hören. Mit Recht entgegnet Gutberlet: „Allerdings ist die Fassung der Freiheit als Ursachlosigkeit des Willens ein Hirngespinnst, aber nicht in dem Kopfe der Scholastiker, sondern

1) Paulsen, System der Ethik S. 365 (1. Aufl.).

2) Wundt, Ethik S. 409.

3) Vgl. Laach, Stimmen Bd. 35. S. 101. — 4) l. c.

ihrer Verleumder. Jene fassen mit dem ganzen Menschengeschlechte die Freiheit als Wahlfreiheit . . . und diesen Sinn verbindet auch der allgemeine Sprachgebrauch mit dem Worte Freiheit“¹⁾. Ähnlich wie der Freiheitsbegriff wird auch der Begriff der Causalität gefälscht, um so als Stütze des Determinismus zu dienen. Ein klassischer Zeuge hierfür ist Schopenhauer, dessen Ausführungen über die Willensfreiheit nach der Ansicht Jobl's „einen für alle Zeiten giltigen Werth beanspruchen dürfen“, während er selbst von Kant's Freiheitslehre behauptet, dieselbe sei „durch das Zueinanderfließen von theologischen und philosophischen Interessen von Haus aus in eine schiefe, schwankende Stellung gerathen“²⁾. Schopenhauer argumentirt frischweg: Freiheit besagt: „Abwesenheit aller Nothwendigkeit.“ Da nun Nothwendigkeit nichts anderes bedeutet, als was aus einem gegebenen, zureichenden Grunde folgt, so wäre ein freier Wille, ein solcher, der nicht durch Gründe bestimmt würde, dessen einzelne Aeußerungen schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selber hervorgingen, ohne durch vorhergehende Bedingungen nothwendig herbeigeführt und ohne durch irgend etwas einer Regel gemäß bestimmt zu sein. Die Fälschung ist offenbar. In die Definition des Satzes vom hinreichenden Grunde nimmt man einfachhin den Ausschluß der Freiheit mit auf. „Nothwendigkeit ist nichts anderes, als was aus einem zureichenden Grunde folgt.“ Als ob nicht ein freier Willensentschluß auch seinen hinreichenden Grund habe eben im Wahlvermögen des menschlichen Willens. Nach einem solchen sophistischen Kunststückchen kann man emphatisch erklären: „Ein freier Wille ist weder vorstellig zu machen, noch zu denken, weil der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Bestimmtheit und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, diese wesentlichste Form unseres gesammten Erkenntnißvermögens, hier aufgegeben werden soll“³⁾. Hätte ein Scholastiker, etwa zum Beweis des Daseins Gottes, sich solche sophistische Sprünge erlaubt, wir möchten einmal sehen, mit welchem Hohngelächter die moderne Philosophie ihn abgethan hätte; bei Schopenhauer aber ist es abgründliche Weisheit, welche einen für alle Zeiten giltigen Werth beanspruchen darf!

1) Gutberlet, Die Willensfreiheit S. 228.

2) Geschichte der Ethik II. S. 288.

3) Jobl, Geschichte der Ethik 2. S. 289.

Diese Fälschung des Causalitätsgesetzes finden wir bei allen Leugnern der Willensfreiheit, selbst bei denen, welche, wie z. B. Wundt, die größte Fälschung des Causalitätsbegriffes: die alleinige Anerkennung der mechanischen Causalität, nicht mitmachen¹⁾).

Zum Schlusse dieser Erörterung über die Leugnung der Willensfreiheit sei es mir gestattet, noch kurz die Antwort zu geben auf eine Frage, die sich unwillkürlich aufdrängt: Wie ist die Leugnung einer Wahrheit, die so klar durch das Selbstbewußtsein bezeugt wird, wie die Willensfreiheit, überhaupt möglich? Eucken meint: „Man kann sich bisweilen des Eindruckes nicht erwehren, als seien weniger sachliche Einsichten dabei maßgebend, als die Begeisterung für das Seichte, die in gewissen Kreisen unserer Zeit stärker ist, als alle andere Begeisterung, weniger sachliche Gründe als die Freude an einer These, die recht negativ, recht legerisch dünkt, und über die, wie man sich einbildet, sich die Theologen und auch die idealistischen Philosophen ärgern werden. Das wäre eine recht kindliche Art, die größten Angelegenheiten der Menschheit und auch der eigenen geistigen Existenz zu behandeln; man müßte sie wohl eher kindisch nennen“²⁾). So berechtigt diese Bemerkung ist, so trifft sie doch unseres Erachtens nicht den Kern der Sache. Die Gründe zur Leugnung der Willensfreiheit liegen tiefer. Mit der Annahme der Willensfreiheit fallen die beiden Hauptsysteme der modernen Philosophie: Pantheismus und Materialismus. „Wenn die Welt nur die notwendige logische oder mechanische Entwicklung eines unpersönlichen Urwesens oder gar eines trägen Stoffes ist, dann kann es in der Welt keine Contingenz, geschweige denn Freiheit oder Selbstentscheidung geben: gibt es aber ganz gewiß eine freie Selbstentscheidung, dann müssen an diesem festen Felsen jene stolzen Systeme zerfallen; es bedarf nicht scharfsinniger Widerlegung der geistreichen Dialectik angeblich auf empirischer Grundlage aufgebafter Theorien: auch ein mittelmäßiger Verstand kann durch die klare Thatfache der Freiheit alle spitzfindigen Trugklässe solcher unchristlichen Systeme abweisen“³⁾). Sollten die Vertreter der modernen Philosophie das nicht instinctiv fühlen? Die Bereiztheit, mit der

1) l. c. S. 168. — 2) l. c. S. 283.

3) Gutberlet, l. c. S. 271.

sie gegentheilige Anschauungen von vornherein in Acht und Aberacht erklären, läßt erkennen, daß hier der Lebensnerv ihrer Philosophie getroffen ist.

Oder sollte der Grund noch tiefer liegen? „Wir für unsere Person,“ sagt P. Weiß¹⁾, „können nicht umhin, aufrichtig zu gestehen, daß wir bei diesem so heftigen Kampfe zwischen der Wissenschaft und der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit nie recht an Ueberzeugung glauben können, weil allzu deutlich die Absicht hervortritt, den Menschen seiner Verantwortlichkeit zu entheben. Einer der entschiedensten Leugner der Willensfreiheit, kein geringerer als Lessing, hat auch ganz offen gestanden, daß er in diesem Stücke ausnahmsweise ein guter Lutheraner bleiben wolle [den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei, beibehalten wolle]²⁾, weil der Glaube, daß wir frei seien, zu viel Beunruhigung des Herzens mit sich bringe“³⁾. Wir wollen keinen richten, das Gericht über die Personen Gott überlassen, wir erinnern nur an das ernste Wort dessen, dem der Vater alles Gericht übergeben hat: „Das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt kam und die Menschen dennoch die Finsterniß mehr liebten, als das Licht, weil ihre Werke böse waren. Denn jeder, welcher Böses thut, hasset das Licht und kommt nicht an das Licht, damit nicht seine Werke gerügt werden“⁴⁾.

2. Die Freiheit, das erste Fundament der Sittlichkeit, ist unterwühlt, zerstört in der modernen Philosophie. Wenden wir unseren Blick zur zweiten Grundwahrheit jeder Moral, dem Sittengesetz und seiner Verpflichtung. Gesetz und Freiheit sind nicht etwa feindliche Brüder, wie der Antinomismus behauptet — im Gegenteil: das Gesetz ist eine Wohlthat für die Freiheit, macht die Freiheit zur vernünftigen, menschenwürdigen. Vortrefflich erörtert Leo XIII. diesen Zusammenhang zwischen Freiheit und Gesetz in seiner bereits erwähnten Encyclika »*Libertas*«. Die menschliche Freiheit ist der Gefahr des Mißbrauches ausgesetzt, da

1) Weiß, Apologie I. S. 136 (3. Aufl.).

2) Vgl. Jacobi's Ges. Werke (Leipzig 1819) IV. Bd. S. 71.

3) Lessing, Aufsätze zu Jerusalem's philof. Aufsätzen Nr. 6.

4) Joh. 8, 19. 20.

die Vernunft, beeinflusst von der Leidenschaft, ihr statt eines wahren Gutes Scheingüter vorhalten kann. „Es mußte also der menschlichen Freiheit ein entsprechender Beistand und Schutz werden, wodurch alle ihre Thätigkeit zum Guten hin, von dem Bösen hinweg gewendet wurde, sollte nicht vielen die Willensfreiheit zum Schaden gereichen. Darum war nothwendig ein Gesetz, d. h. eine Regel für das, was zu thun und zu meiden ist . . . Der tiefste Grund, in dem das Gesetz gewissermaßen wurzelt und seine Nothwendigkeit hat, liegt darum in der Willensfreiheit des Menschen selbst; es soll nämlich unser Wille mit der wahren Vernunft im Einklang bleiben. Nichts ist darum so falsch und verkehrt, als wenn einer denken und behaupten wollte, weil der Mensch von Natur aus frei ist, so müsse er gesetzlos sein; denn das hieße so viel als behaupten, es müsse die Freiheit vernunftlos sein. Gerade das Gegentheil ist vielmehr der Fall; weil der Mensch von Natur aus frei ist, darum muß er dem Gesetze untergeben sein“¹⁾).

Eine ganz besondere Bedeutung hat das Sittengesetz darin, daß es nach dem Zeugniß des Selbstbewußtseins uns mit unbedingter Autorität gegenübertritt, mit einer heiligen Majestät, vor der jeder Mensch sich zu beugen hat. Von den modernen Philosophen hat besonders Kant diese Majestät des Sittengesetzes anerkannt und mit begeisterten Worten gepriesen: „Pflicht, du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeiçelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht vorhaßt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung; und wer findet nun die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werthes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“²⁾

1) l. c. S. 14. 16.

2) Kritik der prakt. Vernunft; Philos. Bibl. von Kirchmann. Heft 240. 241. S. 104.

Kein Moralsystem kann sich der Aufgabe entziehen, eine befriedigende Erklärung der sittlichen Verpflichtung zu geben, der Pflicht, die Cathrein mit Recht „den innersten Kern und Angelpunkt der sittlichen Ordnung“ nennt¹⁾.

Die christliche Philosophie hat zu jeder Zeit mit aller Energie die Verbindung des Sittengesetzes mit dem ewigen Gesetze Gottes festgehalten; sie sieht den letzten Grund der unbedingten Autorität, die uns im Sittengesetz entgegentritt, in Gott, dem absoluten Wesen; sie tritt energisch ein für die innige Verbindung der Sittlichkeit mit der Religion, eine Verbindung, wie sie die Geschichte uns schon an der Wiege der Menschheit zeigt. Mit der christlichen Philosophie stimmen überein die edelsten Vertreter heidnischer Weltweisheit. Was bereits Heraklit als Grundgedanken ausgesprochen: „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem Einen göttlichen“, klingt in verschiedenen Variationen bei Xenokrates, Plato und anderen Philosophen wieder. Berühmt sind die Worte Cicero's, die er nach dem Zeugnisse des Saccantius „gleich einem Seher“ gesprochen: „Ueber das Urgesetz finde ich bei den weisesten Männern die übereinstimmende Ansicht, dasselbe sei weder von Menschen erdacht, noch das Resultat eines Volksbeschlusses, sondern etwas Ewiges, bestimmt, die Welt zu regieren, als die Weisheitsnorm selbst im Gebieten und Verboten. Sonach sei, sagten sie, dieses erste und oberste Gesetz der Vernunftwille des alles vernünftig gebietenden oder verbietenden Gottes, von welchem mit Recht das Gesetz abgeleitet wird, welches die Götter dem Menschengeschlechte gegeben haben“²⁾.

Es sei nur kurz auf die zwei Hauptbeweise für die Nothwendigkeit der Beziehung des Sittengesetzes zu Gott hingewiesen. Die absolute Nothwendigkeit, die uns in der sittlichen Verpflichtung gegenübertritt, kann ihren letzten Grund nur in dem absoluten Wesen Gott haben. Die unerbittlich gebieterische Autorität, die wir im sittlichen Imperativ erkennen, weist auf einen mit heiliger Majestät ausgerüsteten Gesetzgeber hin, sie ist der Ausdruck eines höheren Willens. Zu klar sagt uns unser moralisches Bewußtsein, daß wir nicht unsere eigenen Gebieter sind,

1) Moralphilof. I. S. 298 (2. Aufl.).

2) Cicero de leg. II. 4.

sondern unter dem Befehle eines Höheren stehen. Es ist ja auch ein eclatanter Widerspruch, daß der Mensch sich selbst befehle und daß er verpflichtet sei, sich selbst zu gehorchen und zwar wieder nur verpflichtet sei durch sich selbst, wie die sog. autonome Moral will¹⁾. Das zweite Moment, das klar hinweist auf die Verbindung der sittlichen Verpflichtung mit Gott, ist der alles Irdische überragende Werth der sittlichen Ordnung, wie ihn auch das Heidenthum erkannt hat. »Potius mori quam foedari,« unter Umständen muß man alles, selbst das Leben zum Opfer bringen, um an den Forderungen des Sittengesetzes festzuhalten. Wie läßt sich diese Thatsache der sittlichen Ueberzeugung erklären? Nur durch den Zusammenhang mit ewigen, unvergänglichen Gütern, mit Gott, dem höchsten Gut und letzten Ziel des Menschen, kann die sittliche Ordnung den hohen Werth erlangen, den die allgemeine, unverfälschte Ueberzeugung ihr beilegt²⁾. So beweist eine sachliche Würdigung der Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, ohne jegliche Herbeiziehung theologischer Beweise, daß der Grund der sittlichen Verpflichtung in Gott zu suchen ist und nur in ihm gefunden werden kann. Nicht etwa „Moral auf Theologie aufgebaut“, wie einer der beliebten Vorwürfe der antichristlichen Philosophen lautet, zeigt die Verbindung von Sittlichkeit und Religion, sondern Moral auf Thatsachen aufgebaut, Moral, aufgebaut auf die unleugbaren Thatsachen des sittlichen Bewußtseins.

Worauf baut aber die moderne Moral ihre Erklärung der Pflicht? Alle die buntschedigen Richtungen dieser Moral stimmen darin überein, daß sie die Verbindung der Sittlichkeit mit der Religion abweisen, ja als unsittlich brandmarken! „Die wahre Moral,“ so belehrt uns der Philosoph des Unbewußten, „fängt erst mit der sittlichen Autonomie an, und die heteronome Moral, wie werthvoll sie auch als Erziehungsmittel für Unmündige sein mag, wird zur unsittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn sie sich ausdrücklich an deren Stelle setzt“³⁾. Nicht „Heteronomie“, d. h. Verbindung des Sittengesetzes

1) Vgl. Hafe, Handbuch der allg. Religion I. S. 177.

2) Vgl. Cathrein, Moralphilosoph. I. S. 317.

3) Hartmann, Die Selbstersetzung des Christenthums S. 30.

mit dem göttlichen Gesetzgeber, sondern „Autonomie“, Selbstgesetzgebung ist das Schibboleth der modernen Moral. „Autonomie,“ so verkündet der stolze Rationalist von Königsberg, „ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“¹⁾, und begeistert jauchzt ihm Beifall die moderne Moral und gießt die Schale blasphemischen Spottes über die christliche Moral. Es ist ja begreiflich, daß dies Zauberwort gar lieblich in die Ohren tönt, ist es doch der Sirenengesang der alten Ruhme der Schlange: „Ihr werdet sein wie Gott, wissend das Gute und Böse“; nur daß Kant sie eigentlich noch übertrumpft hat, wie Willmann treffend bemerkt, „denn hier heißt es: ‚statuentes bonum et malum‘ ihr macht Gut und Böse, und nicht einmal die Mehrzahl ist an der Stelle; jeder für sich ist statuens, nicht bloß ein Selbstherrscher in der sittlichen Welt, sondern selbst eine solche Welt, zum Makrokosmos aufgeblüht“²⁾.

Frägt man aber nach der Begründung der autonomen Moral, verlangt man eine wissenschaftliche Erklärung der unleugbaren Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, die mit zwingender Logik auf Gott als absolute Autorität hinweisen, so werden wir abgeseift mit willkürlichen Voraussetzungen, unwürdigen Verdrehungen der sittlichen Thatsachen oder wir werden vornehm abgewiesen. Willkürliche Voraussetzung ist die allen modernen Moralsystemen eigene Annahme eines ehemaligen thierischen Zustandes der Menschheit ohne sittliche Begriffe. Der Darwinismus in der Ethik bietet, wie in der Naturwissenschaft, statt beweiskräftiger Thatsachen, lustige Phantasien, die im Lichte der exacten Geschichtsforschung in Dunst sich auflösen. Willkürliche Voraussetzungen und Fälschung der Thatsachen des sittlichen Bewußtseins müssen wir einer Theorie vorwerfen, die da behauptet, die sittlichen Anschauungen der Vorfahren hätten sich fortgeerbt, wie der Jagdinstinkt der Jagdhunde durch Dressur. Unsere Vorfahren hätten nur aus Interesse bestimmte Handlungen gemieden, aus Interesse gewisse Dinge geboten oder verboten; die Ueberzeugung, daß diese Dinge geboten oder verboten seien, habe sich fortgeerbt, der Beweggrund des Gebotes oder Verbotes aber nicht.

1) Grundlage zur Metaphysik der Sitten. Ges. Werke IV. 61.

2) Willmann, Gesch. des Idealismus III. S. 469.

So erscheinen denn die sittlichen Gebote absolut ohne das Motiv des Interesses¹⁾. Da ist denn doch die Moral buchstäblich auf den Hund gekommen! Aber sagt mir denn nicht mein sittliches Bewußtsein, daß ich die Motive meiner Handlungen kenne und Herr meiner Handlungen bin, anders als der dressirte Jagdhund? Die pantheistischen Systeme eines Paulsen und Wundt verbrämen diese Phantasien noch mit einigen ebenso willkürlichen und bedenkenden Menschen unwürdigen Thaten, wie: Daß die Pflichtgebote ursprünglich in religiöser Form aufgetreten seien, das sei aber ein eitel Spiel der Phantasie, indem der Mensch den Inhalt seines sittlichen Bewußtseins nach außen hin projectirt, einer über ihm stehenden Autorität zugeschrieben habe. Der alte Bau-Bau von der Entstehung der Religion aus Furcht leistet dabei gute Dienste — aber doch wohl nur für oberflächliche Köpfe! Und fragen wir endlich beim großen Denker Kant um Aufschluß über den categorischen Imperativ, sein Herkommen, seine Legitimation als sittlicher Gesetzgeber, so belehrt uns Kant, das dürfe man nicht fragen, das sei unbegreiflich. „Wir begreifen zwar nicht,“ meint er, „die praktisch unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann“²⁾. Und diese Philosophie wirft den christlichen Denkern das „Opfer des Verstandes“ vor; diese Philosophie, die uns zumuthet, und zwar im Interesse der persönlichen Würde und Freiheit, einem unbegreiflichen Etwas unseren persönlichen Willen unbewußt unterzuordnen. „Der categorische Imperativ,“ so sagt mit Recht P. Meyer, „setzt dem menschlichen Geiste die furchtbare Alternative: entweder blinde, stumme Resignation unter ein Fatum, als welches dieser Imperativ erscheint, oder Vergötterung der menschlichen Vernunft — Fatalismus oder Pantheismus —, beides mit allen seinen Folgerungen; Fatalismus aber ist die gänzliche Negation aller persönlichen Würde, er ist die Verzweiflung, die Vernichtung des Geistes und der Vernunft; Pantheismus aber erhebt den menschlichen Geist nur schein-

1) Vgl. Dittis, Die moderne Moral S. 58.

2) Grundlage zur Metaphysik der Sitten. Ges. Werke IV. S. 98.

bar, indem er einerseits ihn mit göttlicher Würde bekleidet, andererseits aber Gott aus der überweltlichen Region in die Weltsubstanz herabzieht und mit ihm den menschlichen Geist in der Natur, in der Materie versinken läßt¹⁾).

So ist denn die Autonomie nicht Grund der Würde der menschlichen Natur, sondern Vernichtung der persönlichen Würde, Negation der Vernunft! Wohin aber die Autonomie in der Moral führen muß, zum vollendetsten Egoismus und dann zum moralischen Nihilismus, der Leugnung aller Moral, das haben die Systeme von Stirner und Nietzsche mit aner kennenswerther Offenheit und rücksichtslosester, ja cynischer Konsequenz ausgesprochen. „Ich bin absolut,“ sagt Stirner. „Wo mir die Welt in den Weg kommt, da verzehre ich sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen. Du bist für mich nichts als — meine Speise, gleichwie auch ich von dir verbraucht werde... Eigner und Schöpfer meines Rechtes — erkenne ich keine andere Rechtsquelle an als mich, weder Gott, noch den Staat, noch auch den Menschen selbst mit seinen, ewigen Menschenrechten“²⁾). Und Nietzsche: „Der geistig Vornehme befindet sich jenseits von Gut und Böse im überlieferten Sinne. Für ihn gibt es keine höhere sittliche Ordnung, der er sich zu unterwerfen habe. Der Egoismus gehört zu seinem Wesen und er nimmt diesen Thatbestand des Egoismus als etwas Selbstverständliches hin, das im Urge setz der Dinge begründet sein mag“³⁾). Diese Moral, die aus dem Irrenhaus entsprungen zu sein scheint, die leider einen großen Theil der öffentlichen Meinung durch Romanliteratur, Kunst und Theater⁴⁾ beherrscht, sie ist die bis zur äußersten Konsequenz durchgeführte Autonomie der Sittlichkeit, das Schöpfkind der modernen Moral; Principien haben eine unbarmherzige Logik. Und so sind wir glücklich in der praktischen Philosophie an demselben Ziele angekommen, an dem die Entwicklung der theoretischen Philosophie seit Kant schon längst angelangt war — Solipsismus, d. h. die

1) Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit S. 58.

2) Vgl. R. Schellwien, M. Stirner u. Fr. Nietzsche S. 9 ff.

3) Jenseits von Gut und Böse S. 211.

4) Man vergleiche die von Selbstherrlichkeit aufgeblähten Gestalten, wie sie Jbsen, Sudermann u. a. zeichnen.

alleinige Geltung des Ich, und Nihilismus¹⁾. Schon Jacobi hatte diese Entwicklung vorausverkündigt: „Kant verflüchtigt jede objective Realität in einen subjectiven Schein, jeden Inhalt in leere Vorstellungsform; er zerstört alle Wahrheit und verwandelt alles Erkennen in ein zielloses Spiel des Ich mit sich selbst. Auch Kant's praktische Philosophie ist Nihilismus, eine unmögliche Hypothese, ein undenkbares, chimärisches, lediglich subjectives Object, ein Gift, das den Unverständigen berauscht, den Verständigen zum Hasser der Wahrheit macht, das dem Menschen in das Tiefste und Beste seiner geistigen Natur Tod und Verwesung bringt, ihn ausdörret zu einer kalten Mumie ohne Luft und Leben“²⁾.

So ist auch das zweite Fundament der Moral, der „innerste Kern und Angelpunkt der ganzen sittlichen Ordnung“, untergraben, zerstört in der modernen Philosophie.

3. Das dritte Fundament der Moral ist die Sanction des Sittengesetzes. Unter Sanction eines Gesetzes verstehen wir hier den wirksamen Schutz, den der Gesetzgeber dem Gesetze verleiht durch Lohn und Strafe für Beobachtung bezw. Uebertretung des Gesetzes. Es ist die Sanction der zweite mächtige Schutzwall, der um den freien Willen gezogen ist, damit er nicht, in der Leidenschaft verblendet, die Schranken des Gesetzes überschreite. Wie der erste Schutzwall der Freiheit, das Gesetz, dem Willen die rechte Richtschnur gibt, damit er nicht unvernünftig handle, so bietet die Sanction dem Willen starke Beweggründe, damit er die rechte Richtung, wie sie das Gesetz ihm vorschreibt, unverbrüchlich einhalte. Die Sanction knüpft an das unvertilgbare Streben der menschlichen Natur nach Glück an, sie hält dem Menschen vor das Glück, das er sich erringt durch die treue Beobachtung des Sittengesetzes, das namenlose Unglück, dem er sich aussetzt durch Abweichen von der rechten Bahn. So ist die Sanction tief begründet in der menschlichen Natur, sie ist wie das Gesetz eine Wohltat für den menschlichen Willen, indem sie ihm eine kräftige Stütze bietet für die Zeit des sittlichen Kampfes, des Ansturmes der Leidenschaft gegen die Forderungen des Sitten-

1) Z. Pfesch, Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft S. 100.

2) Willmann, l. c. S. 632.

gesetzes. Daher finden wir denn auch zu allen Zeiten, bei allen Völkern in jeglicher Art der Gesetzgebung die Sanction durch Lohn und Strafe.

Niemals wurde ein Gesetz für vollgiltig angesehen, auf dessen Uebertretung nicht Strafe stand; sonst setzt alle Welt als selbstverständlich voraus, daß es sich nicht um ein Gesetz, den ausgesprochenen Willen des Herrschers, sondern höchstens um einen Rath handelt. So verlangt also auch das Interesse des Gesetzes ebenso wie das Interesse der Freiheit eine wirksame Sanction. Die christliche Moral nun begründete vom rein philosophischen Standpunkte aus, daß die wirksame Sanction des Gesetzes nicht im Diesseits zu suchen sei, sondern im Jenseits in ewigem Gewinn oder Verlust des höchsten Gutes. Sie leugnete nicht, daß auch in diesem Leben schon eine gewisse Sanction für das Sittengesetz gegeben sei. Sie verkannte nicht, daß der Tugendhafte oft einen reichen Lohn finde in dem Bewußtsein, recht gehandelt zu haben, daß der Friede des Herzens und die Ruhe des Gewissens kostbare Güter seien, die den Vergleich aushalten mit den leeren, schalen Genüssen der Sünde. So sehr die christliche Moral diese und ähnliche Gedanken, welche die Lichtseiten der irdischen Sanction hervorheben, als vollberechtigt anerkennt, so sehr betont sie andererseits mit eben demselben Rechte die Schattenseiten, das Ungenügende der irdischen Sanction. Soll die Sanction des Sittengesetzes eine genügende sein, so muß jede gute That den gebührenden Lohn, jede Uebertretung des Gesetzes die verdiente Strafe finden. Soll die Sanction wirksam sein, so muß sie als Belohnung die Opfer aufwiegen, welche die Beobachtung des Sittengesetzes so häufig verlangt, als Strafe aufwiegen die Lust, welche mit der Uebertretung des Gesetzes verbunden ist. Diese Erwägung, aus der Natur der Sanction entnommen, zeigt aber klar, daß die irdische Sanction niemals völlig genügend, niemals vollkommen wirksam sein kann; daß also mit ihr allein der Zweck der Sanction des Sittengesetzes nicht erreicht werden kann. Daß hier auf Erden das Gute keineswegs immer seinen vollen Lohn und das Böse selten seine ganze Strafe findet, das ist eine Wahrheit, die durch die ewigen Klagen und Vorwürfe der Menschen so allgemein bezeugt ist, wie kaum eine andere, eine Wahrheit, der auch der Psalmist so lebenswahren

Ausdruck verliehen hat: „Wie gut ist doch der Herr gegen Israel, gegen jene, die geraden Herzens sind! Und dennoch hätten meine Füße fast gewankt, fast wären ausgeglitten meine Schritte, denn ich war eifersüchtig auf die Frevler, da ich der Sünder Frieden sah“ (Ps. 72, 1—3). Nur an heiliger Stätte, in demuthsvoller Anbetung Gottes und im Hinblick auf die letzten Geschehnisse der Gottlosen ward ihm hierüber Licht. „Ich dachte nach, um dieses zu verstehen, Mühsal blieb es vor mir. Bis daß ich einging in das Heiligthum des Herrn und Einsicht schöpfte durch den Blick auf ihr Ende“ (B. 16. 17). Nimm hinweg den Ausblick auf das Jenseits, dann wirst du tauben Ohren Beobachtung des Sittengesetzes predigen, auch die eindringlichsten Moralpredigten werden übertönt werden vom Sirenengesang: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben!“ In der Flüchtigkeit des Lebens, in diesem schönen Traume, der vorübergeht und verschwindet, sind die Augenblicke des Vergnügens kostbar, wenn unsere Existenz sich auf ihn allein beschränkt; das epicuräische Leben ist höchst logische Consequenz der Leugnung einer jenseitigen Sanction. Die edelsten Seelen, welche die größten Opfer für die Tugend gebracht, haben das zugestanden. Der hl. Augustinus gesteht von sich, der Gedanke an die Ewigkeit habe wie ein rettender Strahl in den Abgrund des Lasters geleuchtet, in dem er sich befand. Seinen Freunden Alipius und Nebridius bekannte er, er würde in seinem Herzen dem Epicur die Palme zuerkannt haben, hätte er nicht an die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung im Jenseits geglaubt.

Die moderne Moralphilosophie weist freilich solche Beweise mit großem Aufwand von sittlicher Entrüstung zurück, ja brandmarkt die christliche Moral mit ihrer Sanction als „Wuchergeschäft mit Anweisung auf's Jenseits“, als unsittlichen Egoismus und niedrigen Eudämonismus. Sie weiß ihrerseits sehr schöne Declamationen zu machen über „das stille Glück gelingender Arbeit an sich selbst, an der Veredelung des eigenen Charakters und Willens, den Stolz treuen Wirkens im Dienste des Berufes“¹⁾. Solches Gerede ist sehr wohlfeil, wenn man sich in der günstigsten ökonomischen Lage befindet und von den Sorgen des Lebens nicht berührt wird. An das arme geplagte Volk treten ganz andere Versuchungen, Kämpfe

1) Moral, Religion und Schule. Stuttgart 1892. S. 22.

und Leiden heran, als an die theoretischen Systembauer, denen reichlich der Tisch gedeckt ist, die zudem eine ganze Reihe von Dingen für erlaubt halten, welche das Sittengesetz verurtheilt. Es ist sehr bezeichnend für alle modernen ethischen Systeme, daß sie kaum andere Pflichten kennen als Nächstenliebe, insbesondere kaum je ein Wort von der Keuschheit hören lassen. „Da wird nur von der idealen Höhe unserer jetzigen sittlichen Anschauungen gesprochen, und wenn man zusieht, besteht diese Höhe in bloßem Tugendgeschwätz“¹⁾. Selbst ein Tolstoi muß eingestehen: „Die moderne Moral gaukelt und prunkt vor der Welt mit lügnerischem Schein; denn Liebe Gottes, Humanität, hohe Dienste für die ganze Menschheit ist Lüge ohne Enthaltbarkeit“²⁾. Die atheistische Moral thut gut daran, nicht von der Keuschheit zu reden; die Schamröthe würde sie der Heuchelei zeihen, wenn sie behauptete, ohne Religion, ohne Aussicht auf die Ewigkeit diese Tugend üben zu können³⁾. Da ist David Strauß doch ehrlicher, der die Keuschheit überhaupt nicht als Tugend gelten läßt. Aber selbst zur Uebung der Tugenden, welche die moderne Moral noch empfiehlt, reicht bei weitem nicht aus, was die moderne Ethik an Stelle der Sanction im Jenseits setzt. Das neueste Ersatzmittel für den Ausblick auf die Ewigkeit, der modernste Sporn zur Uebung der Tugend ist der Ausblick auf den Culturfortschritt. „Treten wir in den Dienst des Guten,“ so sagt uns Herr Professor Ziegler, „und schaffen wir mit am guten Werke (d. h. am Culturfortschritt), dann können wir uns vorahnend schon im Geiste des Blattes der Geschichte freuen, auf dem dereinst der Antheil unserer Generation an der Culturentwicklung der Menschheit verzeichnet und gewogen sein wird“⁴⁾. Das ist auch der Trost, den Strauß mitgibt in die Kämpfe des Lebens. Würde einer dieser Herren Moralphilosophen es im Ernste wagen, mit solchem Phrasengeklingel vor den armen Arbeiter zu treten, dessen Leben nichts ist als eine ununterbrochene Kette von Mühen, Entsagungen, Opfern und Leiden? Wir glauben es nicht! Solches Gerede eignet sich wohl, wie Cathrein richtig bemerkt, „als Lüdenbüßer in einer Moralphilosophie, für das

1) Müller, Die Keuschheitsideen S. 144.

2) l. c. S. 145.

3) Gutberlet, Ethik und Religion S. 141.

4) Ziegler, Sittliches Sein u. S. 142.

wirkliche Leben ist es völlig unfruchtbar“¹⁾. Uebrigens hat kein Geringerer als David Strauß es mit erschütternden Worten ausgesprochen, wie grauig die materialistische Weltanschauung ohne den trostvollen Blick in's Jenseits ist. „Man sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen gezahnten Rädern, die sich laufend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen; in dieses ganz furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hilflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem Rade gefaßt und zerrissen, von einem Hammer zermalmt zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Aber man muß sich eben in das Unvermeidliche mit blinder Ergebung fügen und sich einen Ersatz für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben schaffen. In den Schriften unserer großen Dichter, bei den Aufführungen der Werke unserer großen Musiker finden wir eine Anregung für Geist und Gemüth, für Phantasie und Humor, die nichts zu wünschen übrig läßt.“ Und am Ende weist er dann hin auf die freundliche Macht der Gewohnheit, die uns zuletzt dahin bringt, auch einem minder vollkommenen Zustand uns anzubequemen und endlich einzusehen, daß unser Befinden von außenher nur seine Form, seinen Gehalt an Glück oder Unglück aber nur aus unserem eigenen Innern empfängt. Die „freundliche“ Macht der Gewohnheit! Das erinnert an den hartherzigen Reichen, der sich über alles Leiden, Hunger und Noth seiner Mitmenschen hinwegsetzt mit der Phrase: Sie sind es gewöhnt!

„Gewöhne dich Kage, gewöhne dich d'ran,
'S kommt alles auf die Gewohnheit an;
So sprach der Bäcker, weise belehrend,
Mit der Kage den glühenden Ofen lehrend“²⁾.

Das heißt man nicht „linderndes Oel“ in die eisernen gezahnten Räder der Weltmaschine gießen, das heißt man nicht den Armen trösten und aufriichten im Kampfe des Lebens, das heißt man spotten und höhnen und ihn zur Verzweiflung treiben. Während die „Wir“ eines Strauß in die Concerte gehen, um an Beethoven's

1) Moralphilosophie 1. S. 90 (2. Aufl.).

2) Hettinger, David Friedrich Strauß S. 62.

Symphonien sich zu erheben oder, um auch etwas für die Veredelung des eigenen Charakters zu thun, einen Vortrag in der „Gesellschaft für ethische Cultur“ anhören, schleichen die armen Arbeiter in die Schenke, um durch Alkohol und die Predigt eines Anarchisten sich an Leib und Seele zu vergiften. Dort hören sie etwa: „Wir unterschreiben Wort für Wort, was Heinrich Heine den unklaren Socialisten seiner Zeit, den Saint-Simonisten, zurief: „Wir wollen keine Sansculotten sein, keine frugalen Bürger, keine wohlfeilen Prääsidenten; wir stiften eine Demokratie gleichherrlicher, gleichbeseeligter Götter. Ihr verlangt einfache Trachten, enthaltsame Sitten und ungewürzte Genüsse; wir hingegen verlangen Nectar und Ambrosia, Purpurmäntel, kostbare Wohlgerüche, Wollust und Pracht, lachenden Nymphen, Musik und Comödien. Aber wir verlangen sie für alle und gewähren sie allen“¹⁾.

Was antwortet Strauß auf solche Forderungen der Arbeiter an das Diesseits, da er den Ausblick auf das Jenseits ihnen geraubt? Er will mit der Plebs absolut nichts zu schaffen haben. Er verwahrt sich gegen „die allgemeine Duzbruderschaft in Hemdärmeln“ und weist auf Bismarck und Moltke hin. Das ist die ganze Weisheit dieser Herrn — Bismarck und Moltke! Heißt das aber nicht, ganz abgesehen von der unwürdigen Thorheit, geistige Bewegungen mit Kanonen niederhalten zu wollen, heißt das nicht völligen Verzicht leisten auf die große Aufgabe der Moral, alle Menschen zu sittigen; heißt das nicht den völligen Bankerott anmelden dieser Aufgabe gegenüber? Das ist das Endresultat jener hochmüthigen modernen Moral, die das Christenthum meistern will, das Christenthum, welches die Völker aus dem Roth des Heidenthums herausgezogen, zur Höhe christlicher Sitte und Cultur geführt und noch fortwährend in den Heidenmissionen die gleiche Aufgabe glänzend löst, das Christenthum, das gerade den Armen und Unterdrückten die frohe Botschaft verkündigt, das schon unzählige Thränen getrocknet, unsägliches Leid gemildert, die Kluft zwischen Reich und Arm überbrückt, während die gottlose Wissenschaft sie immer weiter aufreißt. Die Worte gerechter Entrüstung, die einst der edle Schloffer gegen Kant ausgesprochen, lassen sich auf alle die modernen Moral-

1) Stern, Thesen über den Socialismus S. 84.

philosophen anwenden, welche die Fundamente der Sittlichkeit: Freiheit, Verpflichtung, Sanction, zerstört haben: „Und die Hand, die diesen Tempel (der christlichen Weisheit) und seinen Baumeister zerstören will und dagegen nichts öffnen kann als ein düsteres Labyrinth fruchtloser Speculationen, die Hand maßt sich an, Menschen leiten und Menschenglück verbreiten zu wollen“¹⁾. Wehe der armen Menschheit, wenn sie in der wichtigen Frage: „Wie ordnen wir unser Leben?“ auf die modernen Moralphilosophen angewiesen wäre, sie wäre in derselben, ja in einer noch trostloseren Lage, wie die griechisch-römische Welt zur Zeit, als die Vorsehung durch göttliche Belehrung einen Damm entgegengesetzte dem sittlichen Elende, das keine Philosophie mit ihrer Ethik ohne Gott heilen konnte.

Und das lenkt unseren Blick von der öden Wüste und dichten Finsterniß der modernen Philosophie auf das Licht, das uns aufgestrahlt durch die herzliche Barmherzigkeit unseres Gottes, durch welche uns besucht hat der „Aufgang aus der Hölle“, auf daß er erscheine denen, die da sitzen in Finsterniß und Schatten des Todes, und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens (Luc. 1, 78).

Heute, am Feste der Erscheinung des Herrn, führt uns die Kirche in der Epistel die herrliche Weissagung des großen Propheten Jesaias vor: „Auf, werde Licht, Jerusalem! Denn es kommt dein Licht und über dir geht die Herrlichkeit des Herrn auf! Denn siehe! Finsterniß bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, aber über dir gehet der Herr auf und seine Herrlichkeit erscheint in dir. Es wandeln die Völker in deinem Lichte und die Könige im Glanze, der dir aufgegangen.“ Heute wollen wir mit herzlichem Danke gegen Gott uns freuen, daß er uns herausgeführt aus der Finsterniß in sein wunderbares Licht, und den Heiland, das Licht der Welt, flehentlich bitten, daß er unser Volk gnädig bewahre vor der Finsterniß des modernen Heidenthums; selbst aber zur Wahrung der hohen Güter des Christenthums auf dem Gebiete der Sittlichkeit der Mahnung desselben Propheten eingedenk sein: „Hans Jakob, kommt und laßt uns wandeln im Lichte des Herrn!“²⁾

1) Willmann, Gesch. des Idealismus III. S. 637.

2) Gutherlet, Ethik und Religion S. 2.

XXXV.

**Dom Gasquet's Beiträge zur englischen Kirchengeschichte
des ausgehenden Mittelalters¹⁾.**

(Von Prälat Dr. A. Wellesheim.)

Der englische Benediktiner Francis Aidan Gasquet ist den Lesern dieser Zeitschrift bekannt als einer der namhaftesten Gelehrten des katholischen Englands auf dem Gebiete der Kirchengeschichte im Vereinigten Königreich. Seine Geschichte der Aufhebung der englischen Klöster durch Heinrich VIII. besitzt den Ruf eines klassischen Werkes²⁾, welches sich auf den unanfechtbaren Zeugnissen der State Papers aufbaut, deren Bedeutung auch jene Kreise, wenn auch widerwillig, anerkennen, welche heute noch im Banne tiefer Vorurtheile gegen die katholische Kirche sich befinden. Neben diesen auf Staatskosten an's Licht gestellten Urkunden pflegt der gelehrte Mönch mit Vorliebe handschriftliches Material aus den schier unermesslich großen Schätzen des englischen Reichsarchivs und des britischen Museums in London zur Grundlage seiner epochemachenden Arbeiten zu wählen. Außerdem geht er in allen Untersuchungen mit der größten Vorsicht zu Werke, prüft die Thatsachen mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit und hütet sich sorgfältig vor gewagten Schlüssen, die geeignet wären, protestantische Gegner zur Kritik herauszufordern.

Eine Wirkung dieser Vorzüge liegt in der uneingeschränkten Anerkennung, welche Dom Gasquet haben und drüben in den Kreisen der Geschichtsforscher sich erworben. Leo XIII. hat diese Bedeutung seinerseits anerkannt, indem er ihn aus Anlaß der genannten großen Leistung in einem besondern Breve beglück-

1) The old English Bible and other Essays. By Francis Aidan Gasquet, D. D., O. S. B. London, John Nimmo 1897. 8°. VII, 399 pag. 12 shill.

2) Englische Uebersetzung von Thomas Elsäßer. 2 Bände. Mainz 1890.

wünschte, ihm den Grad eines Doctors der Theologie verlieh und sich seiner bewährten Kraft bei den Untersuchungen über die Frage nach der Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen bediente. Bereits 1895 hatte Dom Gasquet die berühmten Actenstücke Paul's IV., die Bulle *Praeclara Carissimi* vom 21. Juni 1555 nebst dem Breve *Regimini* vom 30. October 1555¹⁾, im Vatikanischen Archiv aufgefunden und damit Leo XIII. die feste Unterlage für seine Bulle *Apostolicae curae* vom 13. September 1896 über die Verwerfung der Weihen der etablirten Staatskirche dargeboten. Zum Mitglied der vom Papst im Monat März 1896 nach Rom entsendeten Commission von Theologen gewählt, hat Dom Gasquet im Schooße derselben eine sehr fruchtbare Thätigkeit entfaltet. Für ihn, den bedeutenden Kenner der Reformation, dem es zum ersten Male gelungen, die Entstehung des Book of Common prayer mit dem handschriftlichen Material des Hauptverfassers, des abgefallenen Erzbischofs Cranmer, zu beleuchten²⁾, stand von vornherein die Ungiltigkeit der genannten Ordinationen fest. In Verbindung mit dem Domherrn Moses hat er endlich im Monat Juni 1896 in Rom jenes treffliche Gutachten verfaßt, welches der von den anglikanischen Geistlichen Lacey und Puller an die Cardinäle und Prälaten der Curie vertheilten Vertheidigung des anglo-katholischen Standpunktes in der Weisefrage den Boden entzog³⁾. Auch seines Vortrages über die Bedeutung der Sendung des hl. Augustinus durch Papst Gregor I. nach England im Jahre 597 soll gedacht und darauf hingewiesen werden, daß derselbe soeben in einer Sonderausgabe der Flugschriften der Gesellschaft zur Vertheidigung der katholischen Wahrheit an's Licht getreten⁴⁾.

Der unablässig thätigen Arbeitskraft Dom Gasquet's verdanken wir soeben eine neue Arbeit. Neu ist dieselbe als Ganzes, neu sind ebenfalls in einigen Theilen derselben Zusätze, Verbesserungen und Erweiterungen, neu ist besonders der zweite Artikel über die

1) Abgedruckt im *Katholik* 1895. II, 275.

2) Vgl. darüber meine Besprechung im *Katholik* 1891. I, 1—24.

3) Vgl. meine Abhandlung über die Bulle Leo's XIII. *Apostolicae Curae* im *Archiv für kathol. Kirchenrecht* 77 (1897), 457—498.

4) *The Mission of St. Augustine, its Import for Englishmen and Catholics to-day.* By Dom Aidan Gasquet. London, Catholic Truth Society 1897. pag. 82.

vorreformatorische englische Bibel, welcher den Zweck verfolgt, die wider den ersten gleichlautenden Artikel von Seiten einiger Anglikaner erhobenen Einwände zu widerlegen. Im Uebrigen sei bemerkt, daß die einzelnen Theile dieses Bandes erstmalig in der Dublin Review, sowie in der Downside Review, dem wissenschaftlichen Organ der englischen Benediktiner, erschienen und jetzt gesammelt dem Publikum dargeboten werden.

Die Titel lauten: 1. Bemerkungen zu mittelalterlichen Klosterbibliotheken. 2. Das monastische Scriptorium. 3. Ein vergessener englischer Prediger. 4.—5. Die vorreformatorische englische Bibel. 6. Religionsunterricht in England während des 14. und 15. Jahrhunderts. 7. Eine königliche Weihnachtsfeier im 15. Jahrhundert. 8. Die Klosterschule von Canterbury im 15. Jahrhundert. 9. Notizenbuch des William Worcester, eines Antiquariers im 15. Jahrhundert. 10. Die Leiden der Recusanten im Hampshire unter Königin Elisabeth. Ueber den an letzter Stelle angezogenen Aufsatz ist seiner Zeit ausführlich im Katholik von mir berichtet worden¹⁾. Die übrigen dem Leser nunmehr zur Kenntniß zu bringen, ist der Zweck dieser Zeilen, welche wie für den Betrieb der Kirchengeschichte, so auch für die Geschichte der Uebersetzungen der Bibel in die Landessprachen des Interesses nicht entbehren dürften.

1. Wenn im englischen Publikum der Irrthum verbreitet ist, daß die vornehmlichste Beschäftigung der Mönche im Betrieb der Landwirthschaft aufging, dann widerlegt Gasquet denselben durch eine Skizze der Geschichte der Entwicklung, welche die englischen Klosterbibliotheken durchgemacht. Bis in die Anfänge des englischen Klosterlebens hinaufreichend, hatten sie anfänglich, nach römischem Vorbilde, ihren Platz an einem besondern Orte der Kirche. Ihre steigende Vermehrung veranlaßte ihre Uebersetzung in die eigentlichen Klosterräume, wo der Bibliothek sicher verschließbare Wandschränke zugewiesen wurden. Hier ruhten die in Pergament gefaßten Handschriften nicht in vertikaler, sondern in horizontaler Richtung, ähnlich wie die großen Folianten mit kostbaren Tafeln in den Büchereien noch heute aufbewahrt werden. In manchen Klöstern waren diese Verleße je nach den für den Gebrauch der eigentlichen Mönche und der Novizen bestimmten Bücher von

1) Katholik 1896. I, 462—465.

einander getrennt. Erst gegen den Anfang des 15. Jahrhunderts begann man, wie in Durham, eigene Räume für die Klosterbücher zu beschaffen, welche den Namen einer Bibliothek verdienen. Nach einer Handschrift des Britischen Museums erläutert Gasquet den Bestand der „weißen Canoniker“ von Eitchfield im Anfange des 15. Jahrhunderts¹⁾. Außerdem handelt er über das dem Cantor obliegende Amt eines Bibliothekars, über den großen Werth der mit so viel Mühe hergestellten Handschriften, sowie über die rührende Pietät, mit welcher alle Insassen des Klosters die Güter der Bibliothek zu hüten pflegten. So kam es, daß von den kostbarsten illuminirten Handschriften aus der ersten Periode des englischen Mönchtums beim Ausbruche der Glaubensspaltung noch eine reiche Zahl vorhanden war. „Aber die englische Reformation, von welchem Standpunkte auch immer man sie prüft, war ein herzerreißendes Werk, und zwar in einem Maße, welches heute noch nicht vollkommen gewürdigt wird“²⁾. Um so tiefer ist das Unglück der Glaubensspaltung in seinen verhängnißvollen Wirkungen auf die alten Klosterbibliotheken zu beklagen, als nach Ausweis der fleißigen und sorgfältigen Notizen des Verfassers gerade beim Ausgange Mittelalters in den Kreisen der oberen Stände die edle Sitte sich einbürgerte, den Klöstern reiche Geschenke in Handschriften und gedruckten Büchern zu machen. Mit den Büchereien selbst fanden dann auch ihren Untergang die schon zu einer gewissen Entwicklung gelangten Kataloge, deren sich die namhafteren Bibliotheken erfreuten.

2. Der zweite Aufsatz führt uns mitten in eine englische Kloster-Schreibstube, in welcher wir den Mönch seinem beschwerlichen, aber verdienstlichen Werke obliegen sehen. Mit welchem berechtigtem Stolze das katholische England gerade auf die älteste Periode des Mönchtums und seiner Thätigkeit zur Anfertigung kostbarer Handschriften zurückblicken darf, das hat die Entdeckung Giovanni Battista de Rossi's gezeigt, welcher den Codex Amiatinus der Laurentiana in Florenz als Eigenthum des englischen Abtes Ceolfrið nachgewiesen hat³⁾. Sehr lesenswerth ist auch die

1) Gasquet 15. — 2) Gasquet 28.

3) Vgl. meine Besprechung der Arbeit de Rossi's im Literar. Handwörter Nr. 457.

Beleuchtung des Verhältnisses der öffentlichen Gewalten zu den Schreibern der Klöster. Nicht selten empfangen die letzteren den Befehl, wichtige Thatsachen im öffentlichen Leben der Nation schriftlich zu fixiren, und andererseits wählten die Monarchen mit Vorliebe die Büchereien der Klöster als besonders sichere Orte aus, an welchen Staatsurkunden von weittragender Bedeutung für die Mit- und Nachwelt erhalten wurden. Besondere Aufmerksamkeit widmet Gasquet der Abtei St. Alban's bei London, aus welcher jene zahlreichen Chronisten, mit Matthias Paris an der Spitze, hervorgingen, deren Arbeiten jetzt in der großen Sammlung *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* unter Leitung des englischen Reichsarchivars dem Drucke übergeben werden.

3. Ein verschollener englischer Prediger wird durch Gasquet im dritten Aufsatze zur Kenntniß gebracht. Während Franzosen und Deutsche mit besonderer Vorliebe die Geschichte der Predigt pflegen, sind die Engländer auf diesem Gebiete weit zurückgeblieben. Man begreift seinen Klageruf: „Wie bitterwenig wissen wir in der That um die mittelalterliche Predigt in England!“¹⁾ Dabei erregt es Verwunderung, daß er, der sonst mit ausländischer Literatur genaue Fühlung unterhält, unterlassen hat, seine Leser hinzuweisen auf Reppeler's geistvollen Artikel über die Geschichte der Predigt in der neuen Auflage des *Kirchenlexikons*²⁾, sowie auf die meisterhafte Erörterung über den Doctor mellissius als Prediger durch Vacandard in seiner klassischen Biographie des heiligen Bernard³⁾. Daß die bezeichnete Lücke in der englischen Kirchen- und Culturgeschichte vielfach auf confessionelle Antipathie zurückzuführen sei, gibt Gasquet nicht undeutlich zu verstehen. Mag man indeß die mittelalterlichen Predigten mit ihrem Wald von Distinctionen, ihren gehäuften Schriftcitaten und ihrer nicht selten verben Ausdrucksweise auch noch so sehr verachten, so darf man sie wenigstens in ihrer Bedeutung für Cultur- und Sittenzustände heute nicht mehr länger im Dunkeln belassen. Denn nach dem heutigen Standpunkte der Forschung ist jedes, wenn

1) Gasquet 61.

2) *Kirchenlexikon* 2. Aufl. 10 (1897), 314—347.

3) Vacandard, *Vie de St. Bernard*. 2 vols. Paris 1895. vol. I, 458—470: Bernard Orateur.

auch noch so schwache „Seitenlicht“ zu bewillkommen, welches zur Aufhellung von Personen und Zuständen beizutragen geeignet scheint.

Thomas Brunton, Benediktiner in der Westminsterabtei in London, begleitete seinen ehedorigen Abt, damaligen Erzbischof Langham von Canterbury, nach Rom, wo dieser seine Stelle niederlegte und den Purpur empfing. Hier versah Brunton zeitweilig das Amt eines päpstlichen Pönitentiaris und empfing dann durch Gregor XI. die Berufung auf den bischöflichen Stuhl von Rochester, nachdem der hl. Stuhl die Erwählung des Priors John Hertley durch das Domcapitel cassirt hatte. Die damaligen Verhältnisse in Kirche und Staat erklären uns vollkommen das Auftreten des kühnen bischöflichen Predigers, dessen Worte auch heute im Zeitalter der socialen Frage von Bedeutung sein dürften. König Eduard III. wurde gegen Ende seiner beinahe fünfzigjährigen Regierung ein Spielball des der Kirche feindlichen Adels. Sein schamloses Verhältniß zu Alice Perrers erregte großes Aergerniß und beeinflusste unheilvoll die oberen Klassen. Das Unglück der englischen Waffen in Frankreich rief tiefes Unbehagen in England hervor. Am höchsten aber war die Unzufriedenheit gesteigert durch den schwarzen Tod oder die große Pest, welche die Zahl der ländlichen Arbeiter bedeutend verminderte, die Verwandlung von Ackerland in Weideland förderte, die Preise der Lebensmittel in die Höhe trieb und so eine sociale Frage schuf, die mehrfach zu Ausbrüchen der Volkswuth geführt hat¹⁾.

Wie nicht wenige Reden des hl. Bernard und ebenfalls des hl. Bernardin von Siena in der Landessprache gehalten, aber in lateinischem Gewande uns überliefert sind, so hat auch Bischof Brunton in sächsischer Sprache seine Predigten gehalten, die aber heute nur noch lateinisch vorliegen. Ruhig lagerten sie noch bis vor Kurzem in tiefem Schlummer, aus dem Gasquet sie aufgeweckt. Mit seltener Unerfrodenheit wendet sich der Bischof gegen die oberen Klassen der Gesellschaft, welche England an den Rand des Verderbens brächten, indem sie den schwachen Monarchen ihren

1) Diese Zustände hat Gasquet beschrieben in seinem Buche: *The great Pestilence* (A. D. 1348—9) now commonly known as the Black Death. By F. A. Gasquet. London 1893. Vgl. meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 596.

Zielen dienstbar machten. Unzeitgemäßes Schweigen zu solchen Mißständen wirft er nicht allein dem Adel, sondern auch den Reichsvätern und Predigern vor. Die Folge der Leitung der Staatsgeschäfte durch unfähige Hände sei das fortwährende Sinken des Wohlstandes, das Gott zulasse, um die Sünden des Volkes zu züchtigen. Mächtig ergeht auch seine Mahn- und Strafrede an die Geistlichkeit, insbesondere an die Bischöfe. Bei manchen derselben könnte man fragen: Was thut ihr hier den ganzen Tag — so ausgeschämmt drängen sie sich in den Weinberg. „Wir Prälaten,“ bemerkt er, „sind durch Christus berufen, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu sein . . . Aber wie — wenn wir statt Leiter der Seelen zu sein, nur Erpresser von Geld und statt Säulen der Wahrheit thatsächlich nur schwankende Rohre sind“?!)

Hiermit berührt der Redner eine schwache Seite im damaligen englischen Episcopat: dessen Stillschweigen gegenüber dem ärgerlichen Leben Eduards III. mit Alice Perrers. Endlich ermannte sich das „gute Parlament“ und bewirkte die Entlassung der Buhlerin, die aber, unterstützt von John of Gaunt (Lancaster) 1376, nach Auflösung des „guten Parlaments“ ihre vormalige Stelle wiedererlangte. Vergebens schaute das gemeine Volk zu den Bischöfen als erwählten Stützen der öffentlichen Moral empor. „Aber der Erzbischof und seine Suffragane,“ schreibt der unbekannte Chronist von St. Alban, „wurden wie stumme Hunde . . ., nicht Hirten, sondern Miethlinge.“ Während Brunton's Predigten sich erhalten, ist die Arbeit des Chronisten von St. Alban von den Anhängern des Hauses Lancasters aus der genannten Abtei heimlich entfernt und erst in unseren Tagen wieder entdeckt und durch den Oberbibliothekar des Britischen Museums in London der Oeffentlichkeit übergeben worden. Sie dient der Wahrheit der Aussagen des Bischofs Brunton als kräftige Stütze. Auch das Verhältniß der Bettelmönche zur ordentlichen Hierarchie wird vom Bischof besprochen, aber viel maßvoller als vom Erzbischof Fitz Ralph von Armagh. Ein Vergleich zwischen den ungedruckten Predigten des irischen Erzbischofs und denen des Bischofs Brunton fällt nach Gasquet zu Gunsten des letztern aus.

Der Schwerpunkt der Predigten des Bischofs liegt auf dem

1) Gasquet 81.

Gebiete der Gesellschaftsfrage. Die alten Formen des Lehnwesens hatten sich überlebt. Die Kluft, welche Reich und Arm trennte, wurde Gegenstand des Nachdenkens bei den Enterbten und stachelte zu Haß und Empörung. Sofern diesen socialen Bewegungen ein berechtigtes Moment innewohnte, fanden sie am Bischof eine Stütze, welcher die altüberlieferten Grundsätze der Kirche, namentlich in der Predigt über das Wort: *Simul in unum dives et pauper*, vortrug. Bitter beklagte er den Umstand, daß es zweierlei Gerechtigkeit im Staate gebe, eine für die Reichen, die andere für die Armen. Aber mit der nämlichen Energie wandte er sich gegen alle Bestrebungen, welche den Umsturz bezweckten und das Leben des Nebenmenschen in Gefahr brächten. Hinreichende Gelegenheit dazu bot ihm die Ermordung des Erzbischofs Sudbury von Canterbury durch die erregten socialistischen Massen auf dem Tower Hill in London im Jahre 1381. Die in den Predigten häufig vorkommenden Warnungen gegen falsche Lehrer gaben zugleich Veranlassung, deren Irrthümer genau zu kennzeichnen. Die von Gasquet ausgezogenen Sätze lassen keinen Zweifel darüber, daß Brunton die Anhänger Wyclif's und die Lollharden bekämpfte. Unverkennbar wohnte dem Lollhardismus auch ein socialistisches Element inne. Aus der Leichenrede Brunton's auf den an Dreifaltigkeit 1376 gestorbenen schwarzen Prinzen, den Sohn Edwards III., werden ebenfalls Auszüge mitgetheilt. Niemand, der den lehrreichen Aufsatz gelesen, wird Gasquet's Wunsch mißbilligen, der englische Reichsarchivar möchte den mittelalterlichen Predigern in dem großen Sammelwerke der *Chronicles and Memorials* je eher je lieber eine Stelle anweisen.

4. Der vierte und fünfte Aufsatz befaßten sich mit der vorreformatorischen englischen Bibel. Auf den Gesamtinhalt derselben hierorts einzugehen, können wir um so eher unterlassen, als diese Beiträge sich vielfach berühren mit den drei gebiegenen Aufsätzen, welche W. Wender vor Jahren in dieser Zeitschrift dem nämlichen Gegenstand gewidmet¹⁾. Durchaus auf Quellenstudien

1) *Katholik* 1884 II, 72 ff. 148 ff. 277 ff. Johann Wyclif als Bibelübersetzer. Ergänzend sei beigelegt, daß die beste Arbeit über Wyclif vom katholischen Standpunkte geliefert wurde von dem ausgezeichneten Forscher Joseph Stevenson S. J. in der Schrift: *The Truth about John Wyclif his*

aufgebaut, erbringen sie den Beweis dafür, daß es lange vor Wyclif Uebersetzungen der Bibel in die Landessprache gab, daß Wyclif nur die vier Evangelien übersetzt und endlich, daß er sie an nicht wenigen Stellen verfälscht habe. Seit 1884 hat die Wyclifforschung namentlich durch die aus Anlaß der fünften Centenarfeier des Todes von Wyclif veranstaltete Neuauflage seiner Werke, sowie die Wyclif-Ausstellung in London weitere Fortschritte gemacht, deren Ergebnisse durch Gasquet sachgemäße Verwerthung empfangen. Auf diese Seite seiner Aufsätze hinweisen dürfte sich im Interesse der Wissenschaft der Mühe lohnen.

Gasquet nimmt seinen Ausgang von der auf einem Kissen von rothem Sammt in der Abtheilung King's Library des Britischen Museums in London lagernden und mit der prunkenden Ueberschrift: *The English Bible, Wycliffe's Translation*, gezierten Handschrift und sucht vier Fragen zu beantworten: 1. Auf welchen Beweisgrund hin wird die erste englische Uebersetzung der Bibel ganz oder theilweise Wyclif zugeschrieben? 2. Was hatten Wyclif's unmittelbare Parteigänger oder spätere Anhänger über die Abfassung des Werkes oder dessen Verbreitung unter dem Volke zu bemerken? 3. Gab es Gesetze gegen Uebersetzungen der Bibel in die Landessprache? 4. Liegt ein Grund vor für die Annahme, daß eine orthodox-katholische englische Uebersetzung der Bibel existirte?

Schon Professor Shirley hat in der Vorrede zu seiner Ausgabe des *Fasciculus Zizaniorum* den Warnungsruf erhoben, man möchte doch mit Vorsicht zu Werke gehen, wenn es sich um die Autorschaft Wyclif's handele. Denn „die Hälfte aller Abhandlungen über Religion im 14. und 15. Jahrhundert hat man Wyclif zugeschrieben bei gleichzeitiger Abwesenheit aller äußeren und zum Troß aller inneren Beweisgründe“. Gasquet möchte den Grund dieser Erscheinungen in der Thatfache erblicken, daß zu Wyclif's Zeit ein gewaltiger Umschwung im Gebrauche der Sprache in England sich vollzog, indem damals die höheren Stände vom Französischen zum Englischen übergingen. Für spätere

Life, Writings and Opinions chiefly from the Evidence of his Contemporaries. By J. Stevenson S. J. London 1895. Vgl. meine Besprechung im literar. Handwörter Nr. 898.

Perioden war es leicht, die in englischer Sprache hervortretende religiöse Literatur mit der Person Wyclif's, dessen Name damals in aller Munde war, zu verbinden. Vor Wyclif lag für die höheren Stände, also das lesende Publikum, kein Bedürfnis einer englischen Bibelübersetzung vor. Doch begegnet man englischen Uebersetzungen einzelner Theile der Bibel, wie der Psalmen, der beiden ersten Bücher Moses u. a.¹⁾. Daß die Idee einer Uebersetzung der Bibel in die Landessprache von Wyclif ausging, ist also ebenso wenig der Wahrheit entsprechend. All diese Umstände von Zeiten und Personen veranlaßten einen so gediegenen Forscher, wie Sir E. M. Thompson, den Oberbibliothekar des Britischen Museums in London, in seiner Vorrede zum Bericht der Wyclif-Ausstellung zu der Bemerkung: „Ueberraschen kann es nicht, daß ihm (Wyclif) vieles zugeschrieben wurde, was solchen Schriftstellern angehört, deren Namen verschollen sind“²⁾. Thompson geht in der Strenge seiner Kritik sogar so weit, daß er die sonst allgemein feststehende Autorschaft Wyclif's an der englischen Uebersetzung der vier Evangelien durch ein „wahrscheinlich“ etwas herabmindert³⁾. Verstärkt wird diese Auffassung durch die bemerkenswerthe Thatsache, daß Wyclif in seinen anerkannt ächten Schriften seiner Bibelübersetzung als solcher nie gedenkt und daß von seinen Zeitgenossen, die doch seine dogmatischen Irrthümer eingehend beleuchteten, „nur einer dessen Beziehung zu einer Uebersetzung der Bibel erwähnt“⁴⁾.

5. Auch über die oben bezeichnete zweite Frage hat Oberbibliothekar Sir E. M. Thompson sich mit jener Zurückhaltung ausgesprochen, welche der Mangel an sicheren Beweisen gebietet. Die älteste der beiden, in der Bodleiana zu Oxford beruhenden und den Namen der „Wyclif-Uebersetzung“ führenden Handschriften mit der englischen Uebersetzung des Alten Testaments rührt nach Thompson von Nikolaus Hereford, einem Freunde Wyclif's, her, der aber 1382 nach Rom ging und in Baruch 3, 20 abbrach. „Der noch übrige Theil des Alten Testaments,“ bemerkt Thompson, „ist vielleicht von Wyclif selbst vollendet worden“⁵⁾. Hereford war allerdings ein Freund Wyclif's und wurde 1382

1) Gasquet 108—109. — 2) Gasquet 111. — 3) Gasquet 112.

4) Gasquet 113. — 5) Gasquet 115.

von einer Synode in London gebannt, hat aber auf Grund seiner Berufung an den hl. Stuhl seine Orthodogie bewiesen und Lösung von den Censuren erlangt und ist 1417 zu Coventry Kartäuser geworden. Wyclif's Antheil an dieser Arbeit ist also nach der heutigen Forschung sehr zweifelhaft.

Was aber die zweite, als Wyclif's Eigenthum ausgegebene Oxford-Handschrift der englischen Uebersetzung des Alten Testaments anlangt, so macht Gasquet zwei wichtige Bemerkungen. Aus der Vorrede, deren Schriftzüge mit denen der Uebersetzung nach der Auffassung der besten Kenner übereinstimmen, geht hervor, daß der Uebersetzer von einer andern, bereits vorhandenen Uebersetzung der Bibel keine Kenntniß hatte. Damit ist die Annahme ausgeschlossen, als rühre diese Uebersetzung von Purvey, einem der innigsten Freunde Wyclif's, her. Sodann ist zu beachten, daß der Uebersetzer sein eifriges Bemühen hervorhebt, die hl. Schrift zu übertragen nach der Erklärung anerkannter „Lehrer und allgemein gültiger Glossen“. So würde ein Wyclifit, dessen Standpunkt von dem der alten Doctoren abwich, nie geredet haben¹⁾.

Nachdem Gasquet aus den Rechtsbestimmungen der englischen Kirche im 14. und 15. Jahrhundert gezeigt, daß lediglich nicht-genehmigte Bibelübertragungen verboten waren, erledigt er die vierte Frage: ob eine rechtgläubige katholische Bibelübersetzung je existirte, in einer gelehrten Untersuchung, deren Ergebnis in den Worten liegt: „Wie auffallend die Behauptung auch scheinen mag, so bin ich zu der Ueberzeugung gekommen, daß die jetzt als wyclifitisch bezeichneten Bibeln in der That und Wahrheit lediglich genehmigte katholische Uebersetzungen der Bibel waren“²⁾. Nur einige Beweise können hier eine Stelle finden. Heinrich VI., der kraftvolle Vertheidiger der Orthodogie, schenkte der Kartause von London eine mit Illuminationen versehene Bibel in Folio. Was die sog. wyclifitische Bibel im Britischen Museum anlangt, von welcher oben die Rede war, so rührt sie her von Thomas von Woodstock, Herzog von Gloucester, „dem festen Freunde und Verbündeten jenes unnachgiebigen Bekämpfers der Irrlehren der Bollharden“, als welcher Erzbischof Arundel von Canterbury bekannt ist. Sogenannte Wyclif-Bibeln erscheinen in Verzeichnissen mit

1) Gasquet 118. — 2) Gasquet 137.

urkatholischen Büchern, sie wurden in Klöstern gelesen und lektwillig geschenkt in Testamenten, welche in den bischöflichen Curien nach damaligem Recht ihre Bestätigung empfangen. Lauter Thatfachen, welche es unerklärlich machen, daß der wyclifitische Charakter dieser Handschriften keinem Mitgliede jener acht katholischen Kreise, in denen sie austauschen, bekannt gewesen sein sollte. Eine vernünftige Erklärung finden sie nur in dem Umstande, daß wir es hier mit rein katholischen Bibeln zu thun haben und daß ihre wyclifitische Herkunft auf eine willkürliche Annahme moderner Gelehrten zurückzuführen ist. Dieses Urtheil dehnt Gasquet ausdrücklich aus auf die von Forshall und Madden herausgegebenen beiden einzigen vorreformatorischen englischen Uebersetzungen der ganzen Bibel, welche man ohne alles Bedenken als wyclifitisch bezeichnet. „Positive Beweise für diese Behauptung fehlen. Sieht man genauer zu, so ruht sie auf der stillschweigenden Annahme von der Nichtexistenz einer katholischen Bibelübersetzung.“ Daß diese Annahme hinfällig ist, hat Gasquet klar erwiesen¹⁾.

5. Im sechsten Aufsatz bestätigt Gasquet zunächst den glücklichen Umschwung, der sich während der letzten Jahre in der englischen Geschichtschreibung vollzogen. Der langweiligen Schilderungen über Kriege und Diplomatenkünste ist man müde. Fragen der Religion, Cultur, der Gesellschaftspolitik stehen im Vordergrund. Das Interesse ist geweckt, aber Berge von Vorurtheilen bleiben noch zu überwinden und nicht zum wenigsten, wie Beispiele zeigen, bei Katholiken. Aus einer Reihe von Fragen greift Gasquet eine zur Behandlung heraus: Wie ist die englische Geistlichkeit im ausgehenden Mittelalter ihrer Pflicht zur Unterweisung des Volkes in der Religion nachgekommen? Gasquet hebt zu seinem Schmerze hervor, daß neben Protestanten nicht wenige Katholiken diese Frage negativ beantworten, daß aber hinreichende Beweise für diese Verurtheilung der Geistlichkeit vergebens gesucht werden. Befragt man die Thatfachen, so liegt die Sache ganz anders.

Gasquet unterscheidet zwischen Predigten und Belehrungen. Daß Predigten nicht in dem Maße gehalten wurden, wie im 19. Jahrhundert bei Katholiken und noch weniger als in

1) Gasquet 154.

dem protestantischen Gottesdienst, wo die Predigt zum offenbaren Nachtheil der Gläubigen die persönliche Andacht derselben verschlingt, läßt sich nicht verkennen. Indes sei bemerkt, „daß die Methoden des Mittelalters in der Vermittlung der Kenntnisse in der Religion verschiedener Art waren. Zumeist erfüllte der Priester seine Pflicht, indem er seine Herde unterrichtete durch einfache, schmucklose, freundliche Belehrungen über Glaube und Sitte, welche unserm catechetischen Unterrichte glichen“¹⁾. Die von Gasquet angezogenen Bestimmungen aus englischen Concilien des 14. und 15. Jahrhunderts lassen keinen Zweifel bestehen über den hohen Werth, welchen der Episcopat dem Unterrichte des Volkes durch die Geislichkeit beilegte. Daß diese Bestimmungen kein todter Buchstabe blieben, bezeugen die zum Zwecke leichterer Befolgung derselben verfaßten Anleitungen, unter denen der Liber festivalis die erste Stelle einnimmt. Uebrigens haben wir es hier mit einer allgemein anerkannten Pflicht zu thun. „Wie will man nach einigen hundert Jahren (auch selbst dann, wenn keine so umfassende Zerstörung von Urkunden wie im 16. Jahrhundert stattfinden sollte) einen stringenten Beweis dafür erbringen, daß die heutige katholische Geislichkeit ihre Pflicht mit Bezug auf die Spendung der heiligen Sacramente, z. B. der letzten Oelung, erfüllt hat? Aus dem nämlichen Grunde würde man eine ungebührliche Forderung erheben, wollte man einen förmlichen urkundlichen Beweis für die Thatsache der Erfüllung dieser klaren und allgemein anerkannten Verpflichtung zur Ertheilung des Unterrichts in der Religion verlangen?“²⁾

Selbst die protestantische Forschung wendet sich heute der Untersuchung der *Register* der mittelalterlichen Bischöfe zu. Welcher reiche Schatz von Notizen in denselben enthalten, das hat Gasquet durch jene überraschenden Mittheilungen gezeigt, auf denen sich sein Werk über „Die große Pest“ aufbaut. Die peinliche Gewissenhaftigkeit der Visitation ergibt sich aus der jüngst durch den Subbekan des Paulsdomes in London besorgten Ausgabe der „Visitationen von Kirchen, welche St. Paul unterstanden in den Jahren 1297 und 1458“³⁾. Ausgiebige Belehrung

1) Gasquet 186. — 2) Gasquet 193.

3) *Visitations of Churches belonging to St. Paul's Cathedral in 1297 and 1458. Edited from original Manuscripts by W. Sparrow*

aber gewähren über unsere Frage die Register des Bischofs Stapelton von Exeter, über welche Gasquet sich eingehend verbreitet.

Als Hilfsmittel für die Ertheilung des Religionsunterrichts dienen: 1. *Pars oculi sacerdotis*, von William Pagula oder Walter Parler um die Mitte des 14. Jahrhunderts verfaßt. 2. *Pupilla oculi*, von John de Burgo (oder Borough), Rector von Collingham, 1385 verfaßt. 3. *Speculum christiani* von John Watton. Sein Hauptzweck ist Unterstützung der Geistlichkeit bei der Erfüllung der von Erzbischof Becket von Canterbury über die Unterweisung des Volkes in der Religion erlassenen Gesetze.

Was die Predigt im ausgehenden Mittelalter anlangt, so begegnen wir auf diesem Gebiete in England reger Thätigkeit. Dominikaner und Franziskaner haben stets die Ausübung des Predigtamtes als eine ihrer obersten Ordenspflichten angesehen. Aus der Mitte des 14. Jahrhunderts stammt die vom Dominikaner Thomas Waleys geschriebene Anleitung zur Verkündigung des göttlichen Wortes, aus welcher Gasquet wichtige Stellen mittheilt. Als Predigt-Sammelwerke erscheinen: 1. *Der Homiliarius* oder *Concinnator* von John Felton, Fellow im Magdalenen-Colleg in Oxford. 2. *Der Liber festivalis* von John Myrr, Augustiner in Eilleshull. 3. Der schon genannte *Liber festivalis*. Er fußt auf Myrr's Arbeit und wurde 1483 von Carton, dann vor Schluß des 15. Jahrhunderts noch siebenmal in England und dreimal im Ausland gedruckt. Hier finden sich Predigten für 19 Sonntage und Ferien, 43 Festtage und eine für Kirchweihe, worauf Erklärungen des Vaterunsers, Credo und der zehn Gebote sich anschließen. 4. *Summa predicantium* vom englischen Dominikaner John Bromgard aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts. 5. Ein ähnliches Werk schrieb der Karmelit Alan of Lynn. 6. Das *Alphabetum predicantium*. 7. *Thema et distinctiones* sind Predigtstizzen vom englischen Dominikaner Nikolaus Gorham, dessen weitgehenden Einfluß auf die Bildung der englischen Prediger Gasquet des näheren darlegt. 8. Die Predigtsammlung des Mönches von Durham, Robert Ripon. 9. Die zur Erleichterung des Studiums der Bibel durch Prediger im späteren Mittelalter angefertigten Bibel-Concordanzen und Indices.

Simpson. London 1895. Vgl. meine Besprechung im Literar. Handwörter Nr. 664.

Die vorstehenden Bemerkungen wollen auf den reichen Inhalt des Buches eher hindeuten, als denselben erschöpfen. Für die Abhandlungen 7—9, welche für eine gerechte Werthschätzung der mittelalterlichen Kirche Englands ebenfalls von großer Bedeutung sind, sei der Leser auf das Buch selber verwiesen.

XXXVI.

Der internationale wissenschaftliche Katholikencongress von Freiburg i. d. Schw. vom 16.—20. August 1897.

(Schluß.)

VI.

Zahlreiche Theilnehmer fanden sich bei den Vorträgen ein, welche in den Sitzungen der zehn Sectionen stattfanden, überall mehrere Duzend, in einigen Abtheilungen, der socialen, historischen und philosophischen, über hundert Zuhörer. Die junge Universität hat in ihren Hörsälen kaum noch so eifrige und gelehrte Hörer gesehen. Von den 300 angekündigten Arbeiten waren 230 eingelaufen, manche andere wurden von den angekommenen Gelehrten persönlich überbracht. Weitaus die Mehrheit der Abhandlungen war in französischer Sprache verfaßt und wurde in derselben vorgetragen. Die Deutschen sprachen in der Landessprache, die Franzosen, Belgier, Spanier und Italiener französisch, einige Ausländer auch lateinisch und italienisch. Anerkennung verdient, daß die Professoren der Universität Freiburg fast ausnahmslos Vorträge hielten. Die Arbeiten kamen bei der Beschränktheit der Zeit und der Masse des Stoffes nur theilweise mit Angabe des Forschungsergebnisses zum Vortrage; hieran knüpfte sich eine längere oder kürzere Discussion an. Hier können wir nur eine kurze Inhaltsangabe, oft nur die Titel geben. Die vollständige Mittheilung der Abhandlungen muß der officiellen Publication oder dem Geschäftsberichte (Compte rendu) vorbehalten bleiben.

1. Religionswissenschaften mit 25 Abhandlungen.
— Bureau: Präsident: Prof. v. Funk (Tübingen); Vicepräsidenten: Prof. Peschard (Paris), Prof. Rihn (Würzburg), Prof.

Donadiu (Barcelona), Regens Segesser (Luzern); Secretäre: Regens Prof. Fragnière (Freiburg), Natti (Milano).

Abbe Dr. Bignelli, Professor der Philosophie in Turin, handelte über den Einfluß, welchen die Häresie des Berengar auf die Bewegung der Geister und auf die Renaissance der eucharistischen Studien im Mittelalter ausübte. Dr. Delfin Donadiu (Laie), Professor an der Universität Barcelona, hatte zwei Vorträge in französischer Sprache eingereicht, die er an zwei verschiedenen Tagen vortrug, eine historisch-kritische Abhandlung über die wahre Aufschrift am Kreuze des Herrn, sodann über den Einfluß des Katholicismus auf die Gesellschaft in wissenschaftlicher, literarischer und artistischer Beziehung. Dr. Künstele, Prof. der Universität Freiburg i. Br., theilte mit seine „Hagiographischen Studien auf Grund des Codex Augiensis XXXII mit besonderer Berücksichtigung der Vita Genovesae.“ Msgr. Lamy, Prof. an der Universität Löwen, Mitglied der kgl. Akademie von Belgien, hatte „Das Testament des hl. Ephrem des Syrer“ eingereicht. Die gelehrte Abhandlung von Mariano Macia und Creus: *Scientiarum naturalium cognitio nec non studiorum orientalium constituit hodie firmum propugnaculum adversus incredulitatis impugnationes*, wurde von dem Spanier Prof. Donadiu verlesen. Prof. v. Junf (Tübingen) handelte über die zwei letzten Bücher des Werkes Basilus d. Gr. gegen Eunomius und kam mit durchschlagenden Gründen zu dem Resultate, daß dieselben Didymus dem Blinden angehören. Der Canoniker Mémain sprach über die Annahme des gregorianischen Kalenders durch die Orientalen. P. Esser O. Pr. (Rom) lieferte einen Beitrag zur Geschichte des Rosenkranzes; Prof. Ebner (Eichstätt) über die Aufgaben und Ziele der liturgisch-historischen Forschungen; Prof. Stiglmayr S. J. (Feldkirch) über die Engellehre des Pseudo-Dionysius; Prof. Antonini (Paris) über die Person des Ewigen nach der Lehre der alten Chinesen; Alex. Kovats (Lemesvár in Ungarn) *De antiqua gentili religione Hungarorum*; Msgr. Rihn (Würzburg): Die neuesten Entdeckungen auf patristischem Gebiete; Dr. Holzhey (München) über die Abhängigkeit der syrischen Didaskalia von der Didache; Prof. J. Gay (Le Mans), Studie über den Verfall des griechischen Ritus im südlichen Italien zu Ende des 16. Jahrhunderts; Abbe Chevallier (Paris) über die Renaissance der liturgischen Studien.

2. *Exegetische Hilfswissenschaften und Orientalia* mit 20 Abhandlungen. — Bureau: Präsident: P. Lagrange (Jerusalem); Vicepräsidenten: Prof. Vardenhewer (München), P. Bruder (Paris), Mgr. Ward (Ware, England); Secretäre: Minocchi (Florenz), P. Rose (Freiburg).

Labour behandelte das Zeugniß des hl. Irenäus über den hl. Johannes; der Dominikaner Prof. Rose (Freiburg): Das Hebräerevangelium des hl. Matthäus; Dom Butler O. S. B. (Cambridge): Bemerkungen über das synoptische Problem; Prof. Salmes (Nouen): Das synoptische Problem nach den neuesten Untersuchungen; Prof. Vardenhewer (München): Zur Geschichte der Auslegung von Luf. 1, 34: Quomodo fiat istud, quoniam virum non cognosco; Advokat Creus y Corominas (Barcelona): Die Bibel in Beziehung auf die Archäologie und die Ueberlieferungen aller bekannten Völker; Minocchi, Director der »Rivista bibliografica italiana«: Die neue Entdeckung des hebräischen Originaltextes des Buches Ecclesiasticus; Abbe de Moor (Deynze): Die Aegyptologie und die Bibel; Dom Parisot O. S. B., Musikalische Erklärung einiger Ueberschriften von hebräischen Psalmen; der Dratorianer Ch. Robert, Der Antheil des Moses an der Abfassung des Pentateuch; Prof. Jaroslav Sedlauer (Prag): Ueber die verschiedenen hebräischen Dialecte der biblischen Literatur; Sejourne O. Pr., Bemerkungen über biblische Topographie; Domherr Sucona y Vallés (Tarragona): Die Sündfluth; Abbe Sloet (Oldenzaal, Holland): De anno Noe; Lagrange O. Pr., Director der praktischen Schule der biblischen Studien in Jerusalem: Die Quellen der Genesis; Euringer (Augsburg): Die koptische Uebersetzung des Hohenliedes und ihr Verhältniß zur LXX und deren Tochterübersetzungen; Prof. Graffin (Paris): Studien über die syrische Uebersetzung des Buches Daniel bei Jakobus von Edessa.

3. *Philosophische Wissenschaften* mit 36 Abhandlungen. — Bureau: Präsident: Graf de Borgez (Paris); Vicepräsidenten: Prof. Mloys von Schmid (München), Mgr. Riß (Budapest), Parkinson (Birmingham), Mgr. Binati (Plaisance).

Prof. Dr. Bach an der Universität München sprach über „Die Logik des Kindes“; Prof. Lauro-Clariana-Ricart von Barcelona „über die Variabilität“; Prof. Nic. Kaufmann von Luzern „Ueber die Methode des mechanischen Monismus“ (Sur le monisme);

Marzocco von Ventimiglia »De scientiarum, pneumatologiae praesertim ac theologiae, complexu, partitione, ordine«; Mathäus Merckich, Pfarrer in Horvát-Kimle (Ungarn): Utrum in dialectica Aristotelica recte distinguantur figurae modique syllogismi; Abbe Monchamp, Mitglied der kgl. Akademie von Belgien: Galilei und Descartes; Prof. de Munepied O. Pr. von Löwen: Bemerkungen über den Atomismus und die Gestaltung des Urstoffes; Prof. Alois v. Schmid: Ueber die Seinsweise Gottes nach Thomas von Aquin; Prof. Bäumer von Breslau: Dominicus Gundisalvus als Uebersetzer und Philosoph; Prof. A. de la Barre von Paris: Wissenschaftliche Ausgangspunkte und logischer Zusammenhang in Physik und Metaphysik; Prof. Bulliot von Paris: Kritische Prüfung der Theorie der Kategorien bei Aristoteles und den Scholastikern; Prof. Castelein S. J. von Löwen: Der Begriff des Endlichen und Unendlichen; Prof. Schütz von Trier: Ueber den Zeitpunkt, in welchem die menschliche Seele in den Körper eintritt, und die wahre Lehre des hl. Thomas darüber; Consultor David (Rom): Der Einfluß der Theologen Britanniens im Mittelalter; Prof. Guizot (Paris): Der Platonismus in Frankreich im 17. Jahrhundert; Prof. Freiherr v. Hertling (München): Ueber die philosophische Grundlage der Naturforschung; Prof. Kaufmann (Luzern): Die Methode des mechanischen Monismus; Mgr. Direktor (Budapest): Analysis abstractionis intellectualis; Magnus Rünzle (Stans): Aesthetik und Ethik; Prof. Michel O. Pr. (Freiburg): Die Philosophie Spinoza's vom Standpunkte der formalen Logik; Prof. del Prato (Freiburg): De veritate fundamentali philosophiae christianae iuxta St. Thomam; Graf de Borges (Paris): Die Gewißheit der Erfahrung.

4. Rechtswissenschaft, Nationalökonomie und Socialwissenschaft mit 31 Abhandlungen. — Bureau: Präsident: Prof. von Cepeda (Valencia); Vicepräsidenten: die Professoren Beaune (Lyon), Lallemand (Paris), Toniolo (Pisa); Secretäre: Pedrazzini und v. Rosenbahr (Freiburg).

Prof. Welschaur (Lille) handelte über die Mißbräuche des öffentlichen Credits und das Sparcassenwesen; Advokat L. de Guenca (Barcelona) über die Heiligung der Festtage unter dem religiösen und ökonomischen Gesichtspunkte; Advokat Durand (Lyon) über die Rasseisen'schen Sparcassen auf dem Lande in Frankreich; Advokat

Moner y de Sisear über die Beziehungen zwischen Clerus und Laien, ferner über die politische Neutralität der Katholiken; J. Müller von Duttlenheim über das ländliche Genossenschaftswesen in Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bei Anlaß eines Vortrages über die Demokratie platzten die Geister mächtig aufeinander. Auf der einen Seite hatte die Führung namens der Franzosen Bischof Turinaz von Nancy, auf der andern Seite Dr. Decurtins; nachmittags bei Anlaß der Discussion über das allgemeine Stimmrecht hatte nebst Decurtins Herr Pythou die Führung der Engländer gegen die Franzosen. Schließlich endete die Discussion mit großer Mehrheit für die Demokratie. Edward de Sweeny aus Maryland (Ver. Staaten) handelte über die Socialwissenschaft, über die Religion und den Wohlstand der Völker; Prof. Toniolo von Pisa trug eine Studie über die Handels- und industrielle Politik der Republik Florenz vor. Dieselbe gab Anlaß zu einem Redeturnier zwischen Nationalrath Decurtins und Bischof Turinaz von Nancy, welches sich u. a. um die nationalökonomischen Lehren des hl. Thomas von Aquin, Bonald und de Maistre drehte. Prof. L. Olivi von Modena über das bewaffnete Interventionsrecht bei internationalen Conflicten. Verschiedene Redner: Béschoux, G. Joly, Decurtins, Hubert-Valleroux, Lallemand, Pillet, sprachen über sociale Institutionen, über ökonomische und corporative Werke, um die Lage der Künstler und Arbeiter zu verbessern. Man drang auf rationelle Organisation der Werke der Liebe, der Armenunterstützung u. dgl. Prof. Béschoux von Lille berichtete über die Einrichtung einer Schule für Politik und Socialwissenschaften an der katholischen Universität, welche vornehmlich die Heranbildung junger Leute für die Journalistik bezweckt, eine Neuerung, welche großen Beifall fand. Prof. Pedrazzini (Freiburg) verbreitete sich weiter hierüber. Der Passionist Columban sprach ebenfalls über den modernen Journalismus vom katholischen Standpunkte; Clifford-Willage über die Pflichten eines katholischen Journalisten in einer Missionsgegend; Prof. Ch. Chobert (Paris) über die Frauenfrage in Frankreich in juridischer Beziehung; De Croufay-Grézet, früherer Auditeur im Staatsrath zu Paris, handelte über die Existenzbedingungen der katholischen Kirche im Falle der Trennung von Kirche und Staat; Demante über die Betheiligung der katholischen Richter an der Ehescheidung; Domherr Gundlach (Passau) über

die Charitas in der Diöcese Passau; Advokat Lampert (Uznach) Zur Geschichte der eherechtlichen Sätze der Bulle »Auctorem fidei«; Lesieur behandelte den Schutz der Frauen und Kinder im römischen Recht; Redacteur Mehler (Regensburg) die Lehrlingsfrage; Jules Michel die Altersversicherungen und über Arbeiterheim in Frankreich; Domherr Billet (Lille) die Codification des canonischen Rechtes; Graf Tarnowski (Krakau): Die Kirche und der Staat; Wislouch: La prostitution de la femme; Prof. von Roschensbahr-Lyskowski (Freiburg): Die actiones institoria und exercitoria unter dem Gesichtspunkt der Stellvertretung im römischen Recht; Bibliothekar Holder (Freiburg): Ueber die Amortisationsgesetze bezüglich der Kirchengüter im 17. und 18. Jahrhunderte.

5. Historische Wissenschaften mit 38 Abhandlungen. — Bureau: Präsident: Marquis de Beaucourt (Paris); Vicepräsidenten: Prof. Grauert (München), Prof. Schrörs (Bonn), Prof. Kurth (Lüttich), P. de Smedt (Brüssel), Advokat Allard (Nouen), Staatsrath Schaller (Freiburg); Secretäre: Graf v. Diesbach und Prof. Reinhardt (beide Freiburg), Prof. Schaban (Washington).

Prof. Grauert sprach über Jordanus und Osnabrück; Prof. Fournier (Grenoble) über das kirchenrechtliche Werk des Ivo von Chartres und seinen Einfluß (Migne, P. lat. T. 161). Duchesne (Paris) hatte einen Aufsatz eingesandt über La vie des Pères du Jura; Knöpfler (München): Die Namensänderung der Päpste; Prof. Reinhardt (Freiburg): Der Madrider Vertrag von 1621 und Erzherzog Leopold V. von Oesterreich; Abbe Battifol (Paris): Sozemenos und Sabinos; Prof. Schnürer (Freiburg): Worin besteht die Eigenart der Culturgeschichte? Pfarrer Trempl (Sichtensteig, St. Gallen): Bischof Greith und die Mystik; Msgr. Baumgarten: Primicerius et schola cantorum Urbis; Prof. Digard (Paris): Die päpstliche Kanzlei zu Ende des 13. Jahrh; Prof. Egli (St. Gallen): Neue Bruchstücke aus dem Buche der Segnungen Ekkehard's IV.; Hilarius Felder O.C. (Freiburg): Die Anfänge des theologischen Studiums im Franziskanerorden; Prof. Jelic (Zara): Croatae a Romanis Pontificibus contra Turcas usque ad finem saeculi XVI suffulti; Patrick Lynch (Manchester): Die Anfänge der irländischen Kirche; Gabriel Maier O.S.B. (Einsiedeln): Die Photographie im Dienste der Paläographie; Prof.

Mandonnet O. Pr. (Freiburg): Der Bußorden und der Anfang des dritten Ordens bei Franziskanern und Dominikanern im 13. Jahrhundert; Dr. Paulus (München) über Luther's Tod; der Präsident der Hollandisten, de Smedt, über den hl. Magnus, eine Studie über schweizerische Hagiographie.

6. Philologie mit 15 Abhandlungen. — Bureau: Präsident: Lejay (Paris); Vicepräsidenten: Prof. Giltbauer (Wien), Prof. Marchot (Freiburg); Secretär: Miobonski (Kraßau).

Prof. Vertran y Bros (Figueras) handelte in glänzendem Latein De latini sermonis constructione; Bibliothekar H. Vaganay (Lyon) über die Psalmenübersetzungen in lateinischen Versen im 16. Jahrhundert. Die Franzosen, welche in den meisten Sectionen die Mehrzahl der Vortragenden und der in die Discussion eingreifenden Hörer bildeten, lieferten gebiegene Arbeiten auf linguistisch-phonetischem Gebiete. Abbe Juget (Savoyen): Essai sur la prononciation du latin, worin er mit zahlreichen Beweisen die im Allgemeinen „deutsche“ oder griechische Aussprache begründete; Abbe Meunier veranschaulichte mit einem äußerst feinen Apparat die Unterschiede und die Uebergänge der Entwicklung vieler Vokale und Consonanten in der Aussprache auf's trefflichste, indem die Tonfärbung, Nasenlaute, wie Kehl- und Lippenlaute zc. in der Rede auf's beste graphisch zur Darstellung kamen. Es hielten weiter Vorträge zwei Professoren der Freiburger Universität: Michaut, ein klassischer Philologe, der sich jüngst durch seine äußerst gediegene Herausgabe der Pensées Pascal's in gelehrten Kreisen hohes Lob erworben, sowie der Romanist Marchot; ferner Dr. Rich. v. Kralik (Wien) mit einer geistreichen Arbeit über den Nachlaß des Sokrates, worin er seine originellen Ansichten vorerst darlegte, die er in den nächsten Wochen in einem Buche weitläufig bekannt macht und dessen Grundgedanke darauf hinausgeht, daß die erhaltenen bezüglichlichen Schriften Platons, Xenophons, ferner die verlorenen Werke des Alchines, Rebes zc., wenn auch von den Schülern redigirt, doch ganz unter des Meisters Aufsicht und Anregung geschrieben wurden, somit als λόγοι Σωκρατικοί bezeichnet werden können, weil im Alterthume der mündliche Vortrag die Hauptsache war, und Sokrates ohnedies eine Abneigung gegen das Schreiben hatte. Prof. Roschwiß (Marburg, Hessen) handelte über die Mundart der Clermonter Passion des 10. Jahrhunderts;

Prof. Sturm (Freiburg) über handschriftliche Studien zu griechischen Autoren; Prof. Weyman (München): Miscellanea zu lateinischen Dichtern.

7. Mathematik, Physik und Naturwissenschaften mit 32 Abhandlungen. — Bureau: Präsident: de Lapparent (Paris); Vicepräsidenten: Volsius (Dudenbosch, Holland), Mansion (Gent), Mac Donald (Dublin), Msgr. Grassi (Rom), Bierzewsky (Krakau); Secretäre: Prof. Baumbauer, Daniels, Th. Mamert (alle drei aus Freiburg).

Prof. Baumbauer (Freiburg) handelte über den Nutil des Binnenthals im Canton Wallis; Fitzpatrick (Liverpool) über Ursprung, Geschichte, wahrscheinliche Dauer der Kohlenlager in Großbritannien und Irland und ihren Zusammenhang mit denen auf dem Festlande; Prof. Westermarck (Freiburg) über die ersten morphologischen Differenzirungen am Phanerogamenkeimling; Dr. Godel, Assistent am physikalischen Institut der Universität Freiburg, über Temperatur und Luftpolarität. — Diese wenigen Beispiele mögen für den Leserkreis des Katholik genügen.

8. Biologie und Medicin mit 7 Abhandlungen. — Bureau: Präsident: Ferrand (Paris); Vicepräsidenten: Abbe Chiéry (Löwen), Artus (Freiburg), Deucher (Bern).

Prof. Deucher (Bern) sprach über die Erfolge der Serumtherapie und verwandter Methoden; der Arzt Luis Cirera Salas (Barcelona) über Electricität; Jos. Jals y Plana über den Vegetarismus in der Medicin; Prof. Lefebvre (Löwen) über physiologische und psychologische Erbllichkeit; Albrecht Baron von Rothschaff (München): Spielen und Turnen, eine Parallele ihrer Leistungen für die körperliche und geistige Ausbildung des Menschen; Prof. Chiéry (Löwen): Die Irrungen der Sinne in Hinsicht auf die physiologische Psychologie.

9. Anthropologie mit 9 Abhandlungen. — Bureau: Präsident: Zahn (Indiana); Vicepräsidenten: Canonikus Boulay (Lille), Baron v. Hügel (Cambridge), Holländer P. Van den Gheyn (Brüssel), Dompropst Schneider (Paderborn); Secretäre: Daniels (Freiburg), de Girard (Freiburg).

Abbe Dumont handelte über das Gehirn und den Gedanken; der Holländer van den Gheyn: Die prähistorische Bevölkerung von Belgien; Abbe Guibert: Der physische, intellectuelle und moralische

Naturzustand des Menschen; Arcelin: Die Urbewohner von Aegypten; Marquis de Rabailac, Akademienmitglied (Paris): Die Einheit des Menschengeschlechtes, bewiesen aus der Ähnlichkeit des menschlichen Auffassungsvermögens; Dompropst Scheuffgen (Trier): Stand der urgeschichtlichen und anthropologischen Forschungen in Deutschland; Rahm: Teleologie und Evolutionismus; Dompropst Schneider (Baderborn): Der Fetischdienst; Prof. Boulay (Lille): Das Alter des Menschengeschlechtes.

10. Christliche Kunst und Archäologie mit 17 Abhandlungen. — Bureau: Präsident: Msgr. de Waal (Rom); Vicepräsidenten: Msgr. Stämmeler (Bern), P. Ruhn (Einsiedeln); Secretäre: die Professoren Jelic (Zara), Wagner (Freiburg).

P. Dechevrens S. J. handelte über die Weisen der gregorianischen Musik und über den Rhythmus derselben; Prof. Jelic aus Zara (Dalmatien) über den Schatz der Cathedrale von Nona in Dalmatien; E. M. Kaufmann von Frankfurt über die Paradiesvision der Petrusapokalypse, über Panopolis und die urchristlichen Monumente; Prof. Msgr. Kirsch (Freiburg) über die liturgischen Gebete für die Verstorbenen und die Gebetsformulare auf den antiken Epitaphien; Dona Broderick über den Begräbnisplatz der alten Judenchristen in Rom; Msgr. de Waal, Rector von Campo Santo teutonico (Rom): Die figürlichen Darstellungen auf den altchristlichen Lampen; Msgr. Wilpert (Rom): Die Malereien der sogenannten Sacramentskapellen.

VII.

In der Schlußsitzung des Congresses Freitag den 20. August um 11 Uhr sprach zuerst Herr Ch. de Kirwan, ehemals Inspecteur général des eaux et forêts (Paris). Er hatte an die anthropologische Section einen sehr beachtenswerthen Vortrag über die progressive Evolution der Erkenntniß von den untersten Thieren bis zum Menschen eingereicht, den er in der Generalversammlung vorzulesen ersucht wurde, obwohl man zugestehen muß, daß das Thema für eine solche Versammlung doch zu tief und schwer verständlich war. Seit mehreren Jahren befaßte sich v. Kirwan mit eingehenden Studien über dieses in unseren Tagen viel besprochene Problem, die Beschaffenheit und den Ur-

sprung der intellectuellen Erkenntniß betreffend. Wären die Principien des Vortragenden nicht ohnedies schon bekannt gewesen, so hätte der etwas unbestimmte Titel den Gedanken erwecken können, daß Herr v. Kirwan, wie die positiven Evolutionisten, den Satz beweisen wolle, daß die Intelligenz des Menschen nur der letzte Grenzpunkt der Erkenntniß sei. Aber das war nicht die von unserem Mitarbeiter vertheidigte These. Gerade das Gegentheil war der Fall; er erbrachte den Beweis, daß, wenn es in der mannigfachen Stufenleiter der Wesen eine aufsteigende Gradation vom untersten Thiere bis zu den Säugethieren und dem Menschen, dem vollkommensten Geschöpfe, gibt, diese Gradation sich nur in den Sinnesorganen findet. Es gibt eine aufsteigende Vervollkommnung in Hinsicht auf die materielle Organisation, obwohl auch hier manche specielle Einschränkung zu machen wäre. Aber was die eigentliche Intelligenz betrifft, die Vernunft, so ist sie nicht das Resultat einer allmäligen Entwicklung. Wohl ist eine graduelle Steigerung der Wahrnehmung oder Erkenntniß vorhanden, aber die Vernunftserkenntniß ist es, die sich scharf von dem Wahrnehmungsvermögen der Thierwelt unterscheidet (Beifall).

Der Congreß sollte nun auch eine Rede des bekannten Nationalrathes Dr. Decurtins hören, der bereits als energischer Vertheidiger der Demokratie dem Bischof von Nancy, Turinaz, in der Abtheilung für Socialwissenschaft entgegengetreten war. Auch den Philologen und Philosophen ist er durch seine wissenschaftlichen Arbeiten bekannt. Heute sprach er über die Kirche und über die Gründung der Universitäten durch die Kirche. Die Universitäten sind nicht, wie behauptet worden ist, Töchter des Staates, sie sind vielmehr aus der Kirche hervorgewachsen, wenn sie nachher auch stolz von ihrer Mutter sich lossagten. Alles große Bestehende geht, wie Fichte anerkennt, in seiner Grundlage auf das Christenthum zurück. Schon die alexandrinische Katechetenschule, mit Clemens und Origenes beginnend, pflanzte auf das Lehrgebäude der alten Wissenschaft das Kreuz auf und pflropfte den edlen Zweig auf den wilden Delbaum. Unter dem Kreuzesbanner darf die christliche Wissenschaft sich an alle Probleme wagen, ohne Furcht, den Schülern, wie Odysseus gethan, die Ohren verstopfen zu müssen. Man muß die Gegner kennen, um sie mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen. Basilus empfiehlt die Lectüre

der heidnischen Klassiker, jedoch mit Vorsicht, um gleich den Bienen den guten Honig überall zu sammeln. Unter Kaiser Julian wußten die Christen die Bedeutung der Wissenschaft zu würdigen, und Gregor von Nazianz rief ihm zu: „Meinst du, du allein seiest ein Hellene?“ Vor allem aber glänzten die mittelalterlichen Universitäten, die gleich den gothischen Domen hinausragen über das eiserne und electrische Zeitalter und Zeugniß ablegen von dem titanischen Geschlecht, das damals lebte, titanenhaft im Guten wie im Bösen, wie Görres gesagt. Autonom und frei waren sie; nicht wie heute, wo man vom Staate immer um Erlaubniß betteln muß. Unter diesem Schutze und dieser Freiheit entstanden denn so schnell und zahlreich die Universitäten überall nach dem Muster der berühmten Pariser Hochschule. Wie hoch die Schweizer die Basler Universität achteten, zeigte ein Vorfall bei der Heimkehr von Nancy, als die Eidgenossen einen aufgegriffenen Studenten vor das Universitätsgericht brachten und die Basler aufforderten, Sorge zu tragen für die Universität. Ein Sohn Niklaus' von der Flüe studirte ohne Furcht in Basel. Vielfach in Folge der Glaubensspaltung gingen die Universitäten nothwendig zurück. Erasmus von Rotterdam klagt in seinen Briefen bitter darüber. — Ist die Wissenschaft auch nur eine, so ist die Wissenschaft doch nicht voraussetzungslos, und deshalb haben heute katholische Universitäten ihre Berechtigung. Wir verdanken viel Anregung Leo XIII. Er, der alle Archive vorbehaltlos öffnete, bewies, daß er vor der vollen und ganzen Wahrheit sich nicht fürchtet. Ein Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts hat die Wissenschaft eine kalte und nüchterne genannt; theilweise mit Recht. Nein, sie soll dem Frühlingstag gleichen, der Wärme, Licht und Wachsthum verbreitet. Sorgen wir dafür, daß unsere Universitäten das warme, helle Licht der belebenden Sonne verbreiten! (Lauter Beifall.)

Darauf folgte ein kurzes rührendes Abschiedswort des Präsidenten und ein ebenso herzliches Schlußwort des ehrwürdigen Bischofs Deruaz, der ungern die Gäste scheiden sieht. Wie wir mit Gottes Segen begonnen, so wollen wir auch um reiche Früchte bitten. Der Bischof erteilte der Versammlung den oberhirtlichen Segen.

Am Freitag Nachmittag wurden die Sectionssitzungen fortgesetzt, am Samstag aber mehrere wissenschaftliche Excursio-

nen unternommen. Eine Abtheilung besuchte unter Führung des Geologieprofessors Raymond de Girard (Freiburg) die Freiburger Boralpen, andere gingen nach Avesches, wieder andere beschäftigten unter Führung der Professoren und des Rectors Kowalski die naturwissenschaftlichen Laboratorien und die Electricitätswerke in Perolles.

Es erübrigt noch, einiger anderen Versammlungen Erwähnung zu thun, welche gleichzeitig mit dem wissenschaftlichen Congreß in Freiburg stattfanden.

Im Theaterfaale des Collegiums wurde eine internationale Versammlung der Sociologen abgehalten. Allerdings folgten nur Deutsche und Schweizer der Einladung des Herrn Dr. Eberle (St. Gallen). Unter dem Präsidium des bekannten Socialreformers und Schriftstellers Pfarrer Oberndörfer aus der Rheinprovinz fand ein Gedankenaustausch über die Berufsgenossenschaften nach Thesen statt, wie sie Dr. Eberle ausgearbeitet. Es machten sich zwei Strömungen geltend. Die einen waren für Obligatorium und dementsprechend Abschaffung der vollen Gewerbefreiheit, wie Dr. Feigenwinter, Dr. Beck und einige Deutsche. Auf der andern Seite wurden die Schwierigkeiten besonders betont von Augustin (Bern), der deshalb Gegner der Berufsgenossenschaften ist, weil sie in dem zukünftigen Fabrikbetrieb nicht leicht möglich sind. In den Versammlungen der juristisch-socialen Section, wo die Franzosen dominirten, hatte man deutlich sehen können, daß die Franzosen sehr zurückhaltend und geradezu ablehnend sind gegenüber einem staatlichen Obligatorium.

Unter dem Voritze mehrerer Bischöfe fanden Besprechungen über den Mädchenschuß statt, welche zu einer Organisation führten, an deren Spitze der Verband in Freiburg stehen soll.

Auch die Görresgesellschaft hielt am 19. August eine Sitzung ihres Vorstandes ab, welche als Ersatz für die in diesem Jahre ausfallende Generalversammlung gilt. Erschienen waren vom Verwaltungsausschuß Präsident Freih. v. Hertling, Prof. Grauert und Dr. Cardauns, weiter die Vorstandsmitglieder Prof. Albrecht-Thijm (Löwen), Prof. Bach (München), Prof. Bäumler (Wreslau), Prof. Bardenheuer (München), Geistl. Rath Brugier (Konstanz), Dr. Eßes (Rom), Prof. v. Funk (Tübingen), Prof. Rihn (Büzburg), Prof. Rirsch (Freiburg, Schweiz), Prof. Krieg

(Freiburg, Breisgau), Prof. Kurth (Küttich), Prof. E. Müller (Straßburg), Prof. A. v. Schmid (München), Prof. Schnürer (Freiburg, Schweiz), Dompropst Schneider (Baderborn), Prof. Schrörs (Bonn), Prof. Schütz (Trier), Prälat Dr. de Waal (Rom). Nach dem Berichte des Generalsecretärs Dr. Carbauns stand zu hoffen, daß das laufende Jahr mit einem Ueberschuß von einigen tausend Mark abschließen werde, ein Ergebniß, das größtentheils der raschen Fertigstellung des Staatslexikons zuzuschreiben ist. Herrn Rechtsanwalt Jul. Bachem in Köln, der nach dem Tode des Herrn Dr. Bruder die Redaction übernommen hatte, wurde der ganz besondere Dank des Vorstandes ausgesprochen. Die Mitgliederzahl der Görresgesellschaft hat seit Anfang 1897 eine Steigerung von 2574 auf 2637 erfahren. Auch die Zahl der Ehren- und lebenslänglichen Mitglieder ist gestiegen; sogar ein Student hat die lebenslängliche Mitgliedschaft erworben. Eine durch den Vorsitzenden vorläufig angewiesene Bewilligung von 300 Mark für Zwecke des Historischen Instituts in Rom wurde genehmigt. Eingehend berichtete über die Arbeiten des Instituts dessen Leiter Herr Eßes. Er und seine Mitarbeiter, Dr. v. Dömarus und Dr. Merkle, haben fast ihre ganze Arbeitskraft auf die große Publication über das Trienter Concil concentrirt. Die archivalischen Untersuchungen in Rom, Bologna, Trient, Parma, Mailand u. a. haben eine Masse neuen Materials zu Tage gefördert. Die Veröffentlichung der Ergebnisse dieser Forschungen und die Publication mehrerer Bände Runtiaturreporte steht bevor. Ueber das Historische Jahrbuch, das immer weiteren Absatz findet, berichtete Prof. Dr. Grauert (München). Eine eingehende Erörterung rief die in Aussicht genommene Erweiterung des Jahrbuches hervor.

Noch hatten sich die Congreßmitglieder nur zum kleineren Theil aus der Stadt entfernt, als das Volk von dem ganzen Canton Freiburg am Samstag den 21. August seine Wallfahrt zum Grabe des sel. Petrus Canisius abhielt, mit welcher die Eröffnung der dritten Centenarfeier des im Jahre 1597 verstorbenen zweiten Apostels Deutschlands begann. Morgens fünf Uhr ertönten die sämmtlichen Glocken der Stadt und Musikcorps durchzogen die Straßen. In zahlreichen Schaaren strömte das Volk von allen Seiten herbei, von dem Bahnhofe, von den beiden Hängebrücken,

die einen entzündenden Blick auf die tief unten fließende Sarine und die alte Stadt gestatten, und von anderen Straßen. Es waren über 20,000 Pilger. Um neun Uhr zogen die Regierungs- und städtischen Behörden, die Justizbeamten und Institutsvorstände in den Collegienhof, wo im Freien, an die Michaels- oder Canisiuskirche angelehnt, ein Altar unter reich drappirtem Baldachin aufgeschlagen stand. Für einige hundert Theilnehmer waren Sitzplätze vor dem Altar und dem Throne des Celebranten, Mgr. Dernaß, bereitgestellt; neben diesem standen die assistirenden Bischöfe und, an die Prälaten sich anschließend, die nach Tausenden zählende Volksmenge. Mit Begeisterung und Kraft predigte, auf dem Podium des Altares sich frei bewegend, Turinaß, Bischof von Nancy, dessen riesige Gestalt und mächtige Stimme im Stande war, sich weithin hörbar zu machen. Der Redner schilderte die apostolische Wirksamkeit des sel. Canisius, seine unermüdlische Predigt und Missionsthätigkeit, seine Glaubensstärke, seine Liebe zur Jugend, seine gesegneten Erziehungserfolge in den zahlreichen von ihm gegründeten Instituten, seine Vertheidigung der Kirche in Wort und Schrift, sowie seine literarische Fruchtbarkeit. Die Züge aus seinem Leben wußte der Prediger durch Winke für unsere Zeit praktisch zu gestalten. Das Volk, Männer und Frauen, gleich zahlreich erschienen, lauschte den begeisterten Worten des Predigers, und oftmals drohte ihn nach orientalischer Sitte ein Beifallssturm zu unterbrechen. Nach Beendigung des Pontificalamtes hielt Weihbischof Dr. Schmitz von Köln im Innern der Kirche die deutsche Festpredigt, in welcher er im Anschluß an die Wirksamkeit des Seligen die rechte Erkenntniß des Glaubens betonte. Den wahren Glauben bekennen heißt ihn lieben, vertheidigen, verbreiten.

Am Mittag ertönten Kanonenschüsse und Glodengeläute, um die bevorstehende große Procession anzukündigen. Diese setzte sich um zwei Uhr von der Murtenstraße aus in Bewegung, überaus bunt und malerisch. Cavalleristen eröffneten den Zug. Davan schlossen sich die Schulen und Pensionate für Knaben und Mädchen an, alle von zahlreichen Fahnen und Standarden begleitet, sodann die Erwachsenen, die einzelnen Abtheilungen jedesmal durch ein Musikcorps unterschieden. Die Jungfrauen von Stadt und Land kamen in der ihnen eigenen bunten Volkstracht. Endlich reihten sich die Behörden von Stadt und Canton an, dann die Bischöfe

und Prälaten in Amtskleidung, die Priester und Alumen, von denen mehrere die Reliquien des Seligen trugen. Bruderschaften mit Kerzen und ein Beleton Cavallerie schlossen den Zug. Ehemalige päpstliche Schweizergardisten in der von Julius II. stammenden malerischen Landsknechtuniform mit wallendem Federbusch auf dem Helm und Hellebarde dienten als Zugordner. Die Glaubenseinheit, die Ideale religiöser Gesinnung, die Sitteneinfalt, der poetische Sinn, der ästhetische Geschmack des Volkes zeigten sich hier in ungetrübtem Glanze. Am Abende war herrliche Beleuchtung der Stadt, wobei die öffentlichen Gebäude mit den Privathäusern wetteiferten. Hunderte von Freudenfeuern erstrahlten von den Freiburger Bergen. Vom 23. bis 25. August kamen die Pilgerzüge aus der deutschen Schweiz, am 25. bis 27. August aus den Cantonen Tessin, Berner-Jura, Neuenburg, Waadt und Genf.

Würzburg.

Dr. Rthn.

XXXVII.

Dionysius der Areopagita.

Eine Ehrenrettung von Dr. Jos. Ritschl, Domdechant in Würzburg.

(Schluß.)

VII.

Wie die kritische Prüfung das „grundlegende Argument“ als ein nicht einwandfreies und genügend beweiskräftiges herausgestellt hat, so vermögen die übrigen Beweise, die als Stützen noch beigebracht worden sind, an diesem Ergebnisse nichts mehr zu ändern.

Es sind deren noch drei, von denen wir zwei in eins zusammenfassen können, das so lautet: Dionysius habe nach dem Concil von Chalcedon im Jahre 451 und nach der Publication des Genotikons des Kaisers Zeno im Jahre 482 geschrieben; jenes dürfe man annehmen, weil er die Ausdrücke des Concils *ἀσυγχύτως ἀρρήτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίτως* „ganz gescheitlich“ von der Unvermischtheit der beiden Naturen Christi gebraucht, und dieses, weil er sich der Ausdrücke „eine“ oder „zwei Naturen“ in Christus,

deren Gebrauch das genannte kaiserliche Glaubensbenedict strenge verboten hatte, „sorgfältig vermieden“ hat¹⁾.

Gegen ersteres Argument genügt die Bemerkung: Stiglmayr gibt zu, daß auch andere Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, die vor jenem Concil, im 4. bezw. im 3. Jahrhundert, gelebt haben²⁾, derselben Ausdrücke sich bedient haben. Dies reicht hin, um sagen zu können: Dionysius war einer von diesen. Aus dem Gebrauche jener Ausdrücke läßt sich also auf die Lebenszeit unseres Autors mit Sicherheit nicht schließen, weil bei Schriftstellern, die vor 451 gelebt haben, dieselben Ausdrücke wie bei ihm schon vorkommen.

Ueberdies unterliegt diese Art der Argumentation an sich großen Bedenken, was wir mit einem einleuchtenden Beispiele, das uns der hl. Epiphanius, Bischof von Salamis auf Cypern († 403), an die Hand gibt, zeigen wollen. Dieser berühmte Kirchenvater trägt in seinem bedeutendsten dogmatischen Werke „Der Anker“ oder „Der am Anker Befestigte“ (Ancoratus) die kirchliche Lehre vom hl. Geiste mit den Worten (c. 119) vor: „Wir glauben an den hl. Geist, den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der geredet hat durch die Propheten“, also mit den nämlichen Worten, wie sie das zweite allgemeine Concil von Constantinopel im Jahre 381 in das Symbolum aufgenommen hat.

Wie nahe läge es hier, aus dieser wörtlichen Uebereinstimmung zu schließen, Epiphanius habe diese Worte aus dem genannten Symbolum entnommen? Und doch wäre es ein colossaler Fehlschluß, wenn man daraus folgern wollte, daß Epiphanius „Den Anker“ erst nach 381 verfaßt, da er ihn schon im Jahre 374 geschrieben hat.

Zu der anderen Folgerung, Dionysius habe nach der Veröffentlichung des Henotikon's geschrieben, weil er der beiden verpönten Ausdrücke sich nicht bedient hat, genügt es zu bemerken, daß gerade von Aegypten und Syrien aus gegen das Henotikon und gegen das fragliche Verbot auf das heftigste geüfert und verlangt wurde, es solle der Gebrauch des Ausdrucks „eine Natur“ allgemein geboten werden. Bei dieser Stimmung in Syrien und Aegypten durfte und konnte sich Dionysius, wenn er nach jener

1) Jahresbericht S. 21 ff. 89 ff. — 2) A. a. O. S. 22.

Publication schrieb, nicht neutral verhalten, ohne sich des Unwillens und des Hasses, ja selbst der Gewaltthätigkeiten von Seite der Monophysiten und Nestorianer auszusetzen. Und hievon abgesehen, liegt es denn nicht viel näher, aus diesem Nichtgebrauche der beiden Ausdrücke zu schließen, er habe vor den nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten gelebt, in einer Zeit, wo „eine Natur“ und „zwei Naturen“ noch nicht zu den brennenden Fragen zählten, wo vielmehr alle Discussion um das „wesensgleich“ (*ὁμοούσιος*) sich bewegte, also in der Mitte des 4. Jahrhunderts? All dies spricht also offenbar gegen die Meinung des Gegners.

Ein auf den ersten Blick sehr beweiskräftiges Argument ist dasjenige, das an dritter Stelle besprochen wird: „Dionysius sagt e. h. (*ecclesiastica hierarchia*) III, 2 bei Aufzählung der Bestandtheile des Meschopfers, daß nach der Entlassung der Katechumenen Brod und Wein auf den Altar gebracht werde, *προομολογηθείσης ὑπὸ παντός τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὑμολογίας*. Wenn nun unter dieser *καθολικῇ ὑμολογίᾳ*“ heißt es weiter, „wie im Folgenden gezeigt werden soll, das Credo in der Messe zu verstehen ist, so bietet die Stelle ein festes historisches Datum, welches der Abfassung der ‚kirchlichen Hierarchie‘ vorausliegt und somit für die Entstehungszeit der dionysischen Schriften überhaupt einen wichtigen chronologischen Anhaltspunkt bietet. Es ist nämlich eine auch von neueren liturgischen Schriftstellern anerkannte Thatsache, daß erst 476 von dem monophysitischen Patriarchen Petrus Fullo in Antiochien der Gebrauch eingeführt wurde, in jeder Messe das Credo zu sprechen. Bald darauf adoptirte der häretische Patriarch Timotheos diese Sitte für seine Kirche in Constantinopel“¹⁾.

Es ist klar, daß, wenn für diese Aufstellung ein unanfechtbarer Beweis erbracht worden ist, die Controverse durch dieses Argument zu Ungunsten des Dionysius und seiner Vertheidiger entschieden ist. Allein es fragt sich, ob dies gelungen ist, ob ein solcher Beweis überhaupt erbracht werden kann.

Sehen wir, wie die Behauptung begründet wird. Geben wir zunächst den vollständigen Satz, um den es sich handelt; er lautet (*eccl. hier. III, 2*): „Wenn die Katechumenen, die Energumenen

1) A. a. D. S. S. 84 ff.

und Thüren entlassen und die Thüren geschlossen worden sind“ — wenn also die *Missa fidelium* beginnt —, „bringen die Auserlesenen der liturgischen Ordnung (d. i. die Diaconen, die der Altardienst trifft) zugleich mit den Priestern das heilige Brod und den Kelch der Segnung auf den Altar, nachdem zuvor von der ganzen Kirchengemeinde die allgemeine Hymnologie gesungen worden ist. Hierauf vollendet der göttliche Hierarch das heilige Gebet und kündigt allen den Frieden an. Haben sich alle einander geküßt, so wird die mystische Verkündigung der heiligen Tafeln vollendet.“

Dieser erste Theil der *Missa fidelium*, welcher der Opferung vorausgeht, besteht also nach Dionysius in dem allgemeinen Gesang eines Hymnus, in einem Gebete des opfernden Bischofs, in dem gegenseitigen Friedenskuß und in der Verlesung der Diptychen, d. i. in dem namentlichen Gedenken.

Im weiteren Verlaufe kommt Dionysius noch einmal auf diesen Gedanken zu sprechen mit den Worten (l. c. III, 2): „Sind alle diese (die Katechumenen, Euerumenen und Bönitenten) entlassen, dann schauen die allheiligen Priester der allheiligen Dinge und die diese Anschauung Liebenden (die Diaconen) in heiliger Weise die heiligste Weihe und preisen mit einer allgemeinen Lobsingung (Hymnologie) den das Gute wirkenden und das Gute gebenden Urquell, von dem aus die heilbringenden Weihen uns geoffenbart worden, welche die heilige Vergöttlichung der Eingeweihten bewirken. Diesen Lobgesang (Hymnus) nennen einige Hymnologie, andere das Symbol des Gottesdienstes, andere aber, wie ich meine, gottentsprechender, die hierarchische Dankagung (Eucharistie), da sie die von Gott uns zukommenden heiligen Gaben umfaßt“¹⁾.

Wir sehen, daß dieser „Hymnus“, diese „hierarchische Dankagung“ wirklich die Stelle inne hatte, die bei uns jetzt das Credo einnimmt, indem sie auf die Entlassung der Katechumenen und auf die Verlesung des Evangeliums folgen und der Darbringung von Brod und Wein auf den Altar unmittelbar vorausgehen.

1) Τὸν ὕμνον δὲ τοῦτον οἱ μὲν ὕμνολογίαν καλοῦσιν, οἱ δὲ τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον, ἄλλοι δὲ, ὡς οἶμαι θεώτερον, ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν, ὡς περιεκτικὴν τῶν εἰς ἡμᾶς θεοῦ ἀφικομένων ἱερῶν δώρων. *Migne*, s. gr. T. 8, p. 470.

Die Beweisführung dafür, daß mit den erwähnten Ausdrücken das *Credo* gemeint sei, ist folgende:

1. Statt *ὑμνολογία* soll gesetzt werden *ὁμολογία*, weil drei verschiedene Pariser Handschriften nicht *ὑμνολογία*, sondern *ὁμολογία* lesen; 2. *ὁμολογία* verlange auch der Context; denn läse man *ὑμνολογία*, „so würde Dionysius mit sich selbst in Widerspruch kommen“. 3. Der Scholiast des Dionysius, der hl. Maximus, muß ebenfalls *ὁμολογία* gelesen haben, weil er im fraglichen dionysischen Texte das *ὁμνολογία* nicht aufzählt. Nun sei allgemein zugegeben, daß bei den Griechen das Glaubensbekenntnis zum öfteren *ὁμολογία*, *πίστις*, *σύμβολον* genannt werde. 4. Das Symbolum sei wirklich auch ein Dankgebet für die Gnaden des Erlösungswerkes. „Es ist demnach nichts Auffälliges, wenn Dionysius auch von Gläubigen spricht, welche das Glaubensbekenntnis *εὐχαριστία ιεραρχική* nennen. Warum sollte nicht in den kirchlichen Kreisen, die dem Dionysius bekannt waren, auch jene Bezeichnung vorgekommen sein, zumal da sie auf den Inhalt des *Credo* sehr gut paßt.“ 5. Bei Anastasius, dem Patriarchen von Antiochien, komme *Ἐρσκεια* im Sinne von *πίστις* vor. 6. Auch Bickell finde bei Dionysius die Erwähnung des *Credo*.

Die Schlußfolgerung lautet: „In den areopagitischen Schriften ist bereits vom *Credo* in der Messe die Rede; also sind sie nach 476 verfaßt worden“¹⁾.

Es fragt sich: Sind diese Prämissen, ist diese Schlußfolgerung richtig?

Ich möchte zunächst bemerken, daß es etwas mißlich um eine Beweisführung steht, die mit der Correctur eines Textes, der bisher ohne alle Beanstandung geblieben ist, beginnen muß. Doch gehen wir näher in die Sache ein!

Was die erste Prämisse anbelangt, ob *ὑμνολογία* oder *ὁμολογία* die richtige Lesart sei, so steht fest, daß die älteste und zugleich leserlichste Handschrift, die aus dem 9., und eine andere, die aus dem 10. Jahrhundert stammt, die beide in Paris sich befinden und dort verglichen worden sind, übereinstimmend *ὑμνολογία* haben; daß die Editoren der dionysischen Schriften, auf die von ihnen benützten Handschriften gestützt, ebenfalls *ὑμνολογία* gelesen

1) Jahresbericht S. 86—89.

und wiedergegeben haben¹⁾; daß die dionysische Paraphrase des Pschymera gleichfalls *ὑμολογία* bietet²⁾. All dies fällt nach den Regeln der Textkritik offenbar und entschieden für *ὑμολογία* und gegen *ὁμολογία* in's Gewicht. Der erste Beweis ist also nicht zulässig.

In Bezug auf den zweiten Grund behaupten wir im Gegentheil, daß der Context *ὑμολογία* fordere, daß *ὁμολογία* nicht in denselben passe. Das kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, da uns ja Dionysius selbst sagt, daß *ὑμολογία* das richtige Wort sei, indem er in der zweiten der beiden oben wiedergegebenen Stellen dafür geradezu das Wort „Hymnus“ gebraucht.

Gegen diese authentische Erklärung vermag die etwas abweichende Aufzählung bei dem Scholiasten Maximus nicht aufzukommen. Denn es handelt sich nicht darum, wie etwa Maximus eine Stelle dieses tiefsinnigen und schwierigen Mystikers aufgefaßt und verstanden hat, der sie ja auch mißverstanden haben kann, sondern es kommt alles darauf an, wie Dionysius selbst seinen Ausdruck aufgefaßt hat; und hierin ist die Sache evident, da er für dieselbe Sache einmal das Wort „Hymnus“ und das andere Mal „Hymnologie“, also beide synonym gebraucht hat. Dazu kommt, daß auch Maximus denselben Gesang als „Hymnologie“ bezeichnete und nur beifügte, daß „dieser Hymnus auch Symbol, Homologie und Eucharistie“ hieß³⁾.

Wenn ferner behauptet wird, bei Dionysius habe an der fraglichen Stelle *ὁμολογία*, *σύμβολον*, *εὐχαριστία* die Bedeutung von „Glaubensbekenntniß“, so mußte diese Bedeutung für jeden dieser Termini aus dem dionysischen Sprachgebrauche erwiesen werden. Da dieses nicht geschehen, die Sache nicht von selbst klar ist, so kann die Behauptung als eine erwiesene nicht anerkannt werden. Thatsache ist, daß Dionysius das Wort „Symbolum“ in der Bedeutung von *Symbol*, von einem sinnlichen Zeichen einer un-

1) *Migne*, l. c. p. 486.

2) *Migne*, l. c. p. 461.

3) Er gibt zu dem Worte *ὑμολογία καθολική* des Dionysius folgende Erklärung: *Καθολικὴν ἔφη τὴν ὑμολογίαν, ἥ ὡς ἀπὸ πάντων ἀπομένῃ ἢ ὡς ὑπὲρ καθολικῆς χάριτος γνωμένην. Und zu den anderen Worten τὸν ὕμνον δὲ τούτου sagt er: Σημειῶσαι, ὅτι τὸν ὕμνον, σύμβολον καὶ ὁμολογίαν καὶ εὐχαριστίαν ἐκάλει. *Migne*, T. 4, p. 144.*

sichtbaren geistigen Kraft, gebraucht¹⁾), weshalb er die Eucharistie, die Gegenwart von Fleisch und Blut des Herrn unter den Gestalten von Brod und Wein, und ebenso den Empfang derselben, die Communion, „Symbol“ nennt. Daß *ὁμολογία* und *σύμβολον* in dem behaupteten Sinne von Credo bei Dionysius vorkommen, hätte also, um es behaupten zu können, stricte bewiesen werden müssen.

Auch unterliegt es keinem Zweifel, daß das Glaubensbekenntniß, das Credo, kein Hymnus, kein Lobgesang, kein Dankgebet ist, daß es von niemanden je Eucharistie genannt worden ist, weder von Dionysius, noch von Cyrill von Jerusalem, noch von einem anderen alten Schriftsteller, daß es auch jetzt von niemanden so genannt wird. Das Symbolum hieß *πίστις*, *ὁμολογία*, *σύμβολον*, *ἐκδεσις πίστεως*, *τόμος πίστεως*, aber nie *εὐχαριστία*. Eucharistie hat in der Liturgie entweder den Sinn von *gratiarum actio*, Dankagung, oder aber und zwar seit der apostolischen Zeit, da sich schon Ignatius von Antiochien, der Apostelschüler, in seinen Briefen in diesem Sinne desselben bedient²⁾), die specielle Bedeutung Sacrament des Fleisches und Blutes des Herrn unter den Gestalten von Brod und Wein. Im ersteren Sinne faßte es hier Dionysius, wie sich aus seiner Bemerkung ergibt, dieser Lobgesang heiße deshalb am gottentsprechendsten „hierarchische Dankagung“, weil er die von Gott uns zukommenden Gnaden umfaßt. „Die ganze Thätigkeit aller gepriesenen Gottheiten scheint mir unfertig zu sein, indem sie unser Wesen und Leben gütig erhält, das Göttliche in uns nach urbildlichen Schönheiten gestaltet und uns zur Theilnahme an der göttlichen Haltung und Erhebung verhilft“³⁾). Es ist also hier die Rede von den natürlichen Gnadengaben Gottes und in Besonderen von der Erlösungsgnade, d. i. von der Heiligung und Gottähnlichmachung der Menschen durch die göttliche Gnadenthätigkeit, die in der Kirche, insbesondere in der

1) *Hier. eccl.* I. 2. 4; II. 1. 3; III. 1. 2. 10 etc. *Ep.* 9. Zur Erklärung fügt Dionysius bei: „Die gottinspirirten Hierarchen haben diese Dinge nicht als Gemeingut des heiligen Dienstes mit unvertheilten Bezügen, sondern unter heiligen Symbolen mitgetheilt.“

2) *Ign. ep. ad Rom.* c. 7; *ad Philad.* c. 4; *ad Syrm.* c. 7.

3) *Migne*, I. c. T. 3. p. 436.

Ausübung der Weisgewalt und in den liturgischen Acten sich vollzieht. So faßte auch der Paraphrast Pachymeres die Stelle auf ¹⁾).

Uebrigens ist es nicht zulässig, zu sagen, Dionysius spreche hier von Gläubigen in den ihm bekannten Kreisen, welche den Lobgesang „hierarchische Eucharistie“ nannten; denn er meint ja selbst, diese Bezeichnung sei „gottentsprechender“, als die anderen, also die richtigere. Er versteht also den fraglichen Hymnus selbst von einem bestimmten liturgischen Dankhymnus, welcher der Opferung von Brod und Wein unmittelbar vorausging.

Was eben von dem Ausdrücke *εὐχαριστία* bemerkt wurde, gilt mit gleicher Bestimmtheit auch von *ἰσχυρία*. Auch dieses Wort mußte im Sinne von *Credo* bei Dionysius erst nachgewiesen werden, ehe davon mit Recht Gebrauch gemacht werden durfte. Denn was liegt daran, wenn der Patriarch Anastasius um 560 es in diesem Sinne gebraucht haben sollte? Es handelt sich ja einzig darum, ob bei Dionysius dieser Sprachgebrauch vorkommt oder nicht.

Wenn endlich Videll die fragliche Stelle vom *Credo* versteht, so haben andere, wie Bingham, Hipler, diese Auffassung für unrichtig erklärt und diese Zurückweisung auch begründet. Rem. Storf, der Uebersetzer der „griechischen Liturgien“ und der „kirchlichen Hierarchie“ des Dionysius, sagt kurz und bestimmt: „Das Symbolum ist einer der jüngsten Bestandtheile der Liturgie; weder das Concil von Laodicea 370, noch Pseudodionysius erwähnen es“ ²⁾).

Wir gehen aber noch einen Schritt weiter und behaupten nicht nur, daß Dionysius mit jenen Bezeichnungen das *Credo* der Messe nicht gemeint hat, sondern auch, daß er es nicht gemeint haben kann. Der Beweis für diese Behauptung läßt sich mit wenigen Worten erbringen; er liegt darin, daß keine einzige der griechischen Liturgien an der Stelle das *Credo* aufweist, wo es Dionysius bezeichnet haben soll. Das ist eine unbestreitbare Thatsache. „Die römische Kirche,“ sagt Thalhofer, „hat das jetzige *Credo*, d. i. das nicäno-constantinopolitanische Symbolum, erst im Jahre 1014 der Opferliturgie einverleibt und im Unterschied von den

1) L. c. p. 458. 461.

2) Rem. Storf, Die griechischen Liturgien des hl. Jakobus, Markus, Basilus und Chrysostomus. Aus dem Urtext übersezt. Rempten 1877. S. 44.

anderen Liturgien, die es haben, ihm seinen Platz nach dem Evangelium und vor dem Offertorium angewiesen¹⁾. Es heißt hier „im Unterschied von den anderen Liturgien“; denn keine hat es an jener Stelle. Die Liturgie des hl. Jakobus, die in Jerusalem im Gebrauche war, die daher Cyrill in seiner vierten und fünften mystagogischen Katechese kurz erklärte, kennt das Credo überhaupt nicht²⁾. In der Liturgie des hl. Markus, deren man sich in Alexandrien bediente, folgt es nach dem Friedenskusse, nach dem Beginne des Offertoriums³⁾. In den Liturgien des Basilius und Chrysostomus und in der ambrosianischen findet es sich erst nach dem Dankgebete und dem Cherubhymnus, nach dem Opfergebete und Friedenskusse, kurz vor der Präfation⁴⁾. Die mozarabische hat es gar erst nach der Consecration⁵⁾.

Wir können also sagen: Dionysius kannte das Credo in der Liturgie noch nicht; und würde er es gekannt haben, so hätte er es dahin gesetzt, wo die griechischen Liturgien es haben.

Unser Mystiker theilt den Wortlaut des betreffenden Lobgesanges nicht mit. Würde er es gethan haben, so wäre eine Controverse, wie die vorliegende, nicht möglich. Aus demselben Grunde ist es aber auch nicht möglich, bestimmt anzugeben, welchen liturgischen Gesang er gemeint hat; es geht dies auch deshalb nicht wohl an, weil die Liturgien, die in den ersten drei Jahrhunderten und um die Mitte des 4. Jahrhunderts im Gebrauche waren, nicht mehr in ihrer unversehrten damaligen Gestalt vorliegen, sondern Veränderungen erfahren haben.

Eine sichere Thatsache aber ist es, daß die Liturgie zu Anfang des 4. Jahrhunderts nach dem Beginne der Missa fidelium einen Hymnus und ein Dankgebet hatte. Zeuge dafür ist der Kirchenschriftsteller Bischof Eusebius von Cäsarea in Palästina, der sich zur

1) Bal. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgie. Freiburg 1890. 2. Bb. S. 126 f.

2) R. Storf, S. 44—49. — 3) A. a. D. S. 95—98.

4) A. a. D. S. 172—215.

5) Theob. Kranzfelder, Die mozarabische und ambrosianische Liturgie, übersetzt. Rempten 1877. S. 68. 92.

Bezeichnung dieser liturgischen Acte derselben Ausdrücke wie Dionysius, nämlich „Eucharistie“ und „eucharistischer Hymnus“ (τὴν εὐχαριστήριον ὑμνοδίαν), bediente. Propst in seinen eingehenden Untersuchungen über die Liturgie des 4. Jahrhunderts bemerkt dazu¹⁾: „Niemand wird zweifeln, daß dieser an Gott allein gerichtete Dankhymnus, den die christliche Kirche dem Vater durch Christus darbrachte, das liturgische Dankgebet ist.“ Er ist aber weit davon entfernt, mit einer Silbe nur anzudeuten, daß damit das Credo gemeint sei. Im Gegentheil findet sich in den genannten Liturgien das Credo noch nicht.

Aller Wahrscheinlichkeit nach dürfte mit dem fraglichen Hymnus der Cherubhymnus und mit der hierarchischen Dankagung jenes vom Bischof zu sprechende Dankgebet gemeint sein, mit dem in den Liturgien des Jakobus, Markus, Basilus und Chrysostomus, wie sie jetzt vorliegen, die Messe der Gläubigen beginnt²⁾. Weil nun dieser Theil der Liturgie aus einem Lobgesange und aus einem Dankgebete bestand, so konnte er bald „Hymnologie“, bald „hierarchische Dankagung“ genannt werden.

Indem Dionysius den Wortlaut dieses liturgischen Gesanges und Dankgebetes nicht mittheilte, befolgte er die Vorschrift der *disciplina arcani*, die er wiederholt einschränkte, seinem Schüler Timotheus gegenüber mit den Worten: „Es ist nicht gestattet, die Weihegebete schriftlich darzulegen oder ihren geheimen Sinn und die durch sie bewirkten Gotteskräfte aus der Verborgenheit zur öffentlichen Kenntniß zu bringen“³⁾.

VIII.

Bisher haben wir einzelne neue Aufstellungen der „Beiträge“ untersucht und gefunden, daß sie der Richtigkeit entbehren. Wir gehen nun daran, die in denselben vertretene Ansicht: Dionysius habe gegen das Jahr 500 gelebt und seine Schriften erscheinen lassen, einer kritischen Prüfung zu unterstellen. Das Ergebniß wird unsere bisherige Beweisführung noch vervollständigen.

1) Ferd. Propst, Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reformen. Rünster 1898. S. 54–59.

2) R. Storf, a. a. O. S. 48 f.; 94 ff.; 163–165. 210.

3) *Hierarch. eccl.* VII. c. 10; R. Storf, a. a. O. S. 116.

Einleitend in unsere Kritik bemerken wir, daß die oben erwähnte Forderung des Mystikers, die christlichen Geheimnißlehren streng geheim zu halten, mit der Zeit von 500 im Widerspruch steht, dagegen auf die Mitte des 4. Jahrhunderts hinweist; denn sie begegnet uns in derselben Strenge auch bei dem derselben Zeit angehörigen Cyrill von Jerusalem, der verlangt, daß den Katechumenen nicht einmal das apostolische Symbolum schriftlich, sondern nur mündlich zum Auswendiglernen mitgetheilt werden dürfe¹⁾. Auch zur Zeit, da die hl. Silvia in Jerusalem weilte (c. 386), bestand diese *disciplina arcani* noch in voller Geltung, wie aus ihrer Beschreibung der kirchlichen Ceremonien erhellt, welche während ihrer Anwesenheit in Jerusalem stattfanden²⁾. Diese Strenge herrschte aber um 500 nicht mehr, da die Liturgien des Basiliius und Chrysostomus damals für den Gebrauch des Clerus bereits schriftlich fixirt und im officiellen Gebrauche der Kirchen waren.

Ebenso spricht gegen die Lebenszeit des Dionysius um 500 der Umstand, daß Dionysius in seinem Briefe an Titus über das Hinscheiden und die Bestattung der Mutter des Herrn ihr Grab in Gethsemane nicht erwähnt. Dieses Grab, das bis dahin mit Erde bedeckt und unbekannt war, wurde um das Jahr 400 aufgefunden, worauf darüber eine prächtige Kirche gebaut wurde. Da diese erst bei der Eroberung Jerusalems durch die Perser im Jahre 615 zerstört wurde, so stand sie um das Jahr 500 noch, und Dionysius hätte gewiß nicht unterlassen, dieser Grabkirche in dem genannten Briefe Erwähnung zu thun, wenn der Brief um das Jahr 500 geschrieben worden wäre³⁾.

Gegen die fragliche Meinung fällt dann entscheidend die Thatsache in's Gewicht, daß, wer sie aufrecht erhalten will, ein sehr wichtiges Schriftstück, über dessen Aechtheit ein ernster Zweifel nicht erhoben worden, bis es mit der Dionysiusfrage verknüpft worden ist, als ein unächtcs verwerfen muß. Dieses Schriftstück ist ein Excerpt des hl. Johannes von Damaskus aus dem

1) Cyrill., Procatech. 6. 12. 17; catech. v. 12.

2) Gamurrini, S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae peregrinatio ad loca sancta. Romae 1887. 40.

3) J. Kirschl., Das Grab der hl. Jungfrau Maria. Mainz 1896. S. 77—82 u. 117.

euthymianischen Geschichtswerke über das Hinscheiden und die Bestattung der Jungfrau Maria in Jerusalem, die der genannte Kirchenlehrer in seine zweite Rede „auf das Entschlafen der Mutter des Herrn“ aufgenommen und dadurch erhalten hat¹⁾.

Wegen der eminenten Wichtigkeit, die dieses Schriftstück in unserer Controverse hat, wird es nothwendig sein, es in seinem ganzen Wortlaute mitzutheilen.

Der Redner wendet sich in dieser Rede an die versammelten Mönche, Geistlichen und Bischöfe mit den Worten: „Sehet, theuerste Väter und Brüder, was uns dieses hochberühmte Grab — das Grab Maria's — von sich erzählt. Und auch in der euthymianischen Geschichte, 3. Buch, 40. Kapitel, steht in diesen nämlichen Worten geschrieben, daß sich die Sache folgendermaßen verhalte:

„Es ist oben gesagt worden, daß die hl. Pulcheria in der Stadt Constantinopel Christo mehrere Kirchen errichtete. Eine von diesen ist auch diejenige, welche in Blacherä zu Anfang der Herrschaft des Malarinus gottseligen Andenkens erbaut worden ist. Nachdem sie — der Kaiser und die Kaiserin, Malarinus und Pulcheria — also daselbst der lobwürdigsten und allheiligen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau ein ehrwürdiges Haus erbaut und mit aller Pracht geschmückt hatten, suchten sie ihren hochheiligen Leib, der Gott aufgenommen hatte, und beschieden zu sich den Juvenalis, den Erzbischof von Jerusalem, und die Bischöfe von Palästina, welche eben bei Gelegenheit des Concils von Chalcedon (451) in der Kaiserstadt anwesend waren, und redeten sie mit den Worten an: Wir haben gehört, daß zu Jerusalem die erste und ausgezeichnetste Kirche der allheiligen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau an dem Orte sei, der Gethsemane genannt wird, wo ihr Leib, der das Leben getragen, in einem Grabe beigesetzt worden ist. Wir wollen nun diese Reliquien hieher bringen lassen zum Schutze dieser heiligen Stadt.“

„Darauf nahm Juvenalis das Wort und sprach: In der heiligen und gotteingegebenen Schrift ist zwar von dem Hinscheiden der heiligen Gottesgebärerin nichts enthalten, jedoch durch eine alte und sehr wahre Tradition haben wir es empfangen, daß zur Zeit ihres glorreichen Entschlafens alle heiligen Apostel, die zum Heile

1) *Migne*, a. gr. T. 96. III. P. p. 747—751.

der Völker den Erdbreis durchwanderten, sämmtlich in einem Augenblicke in die Luft emporgetragen und nach Jerusalem gebracht worden sind, und daß sie, als sie dort waren, ein Gesicht von Engeln hatten, und daß ein göttlicher Lobgesang von himmlischen Mächten gehört wurde. Und so empfahl sie unter göttlicher und himmlischer Lobpreisung ihre heilige Seele in die Hände Gottes in einer unaussprechlichen Weise. Ihr entschlafener Leib aber, der Gott empfangen hatte, wurde bestattet und in einem Grabe in Bethsemane unter dem Lobgesange der Engel und Apostel beigesetzt. An jenem Orte hörten die Chor- und Lobgesänge der Engel drei Tage lang nicht auf. Als aber am dritten Tage der Gesang der Engel aufhörte, kamen alle anwesenden Apostel, mit ihnen auch Thomas, der vorher abwesend gewesen, aber nach dem dritten Tage angekommen war und nun den Leib, der Gott aufgenommen hatte, verehren wollte, zum Grabe und öffneten den Sarg. Aber ihren gebenedeiten Leib konnten sie nicht finden. Die Leintücher von ihr fanden sie darin liegen, die einen unaussprechlichen Wohlgeruch auf die Apostel ausströmten. So schlossen sie wieder den Sarg. Voll Erstaunen über das Wunder dieses Geheimnisses konnten sie nur dies urtheilen, daß es Demjenigen, dem es gefallen hat, in seiner Person Fleisch anzunehmen und aus ihr Mensch zu werden und dem Fleische nach geboren zu werden, Gott dem Logos und dem Herrn der Herrlichkeit, der nach seiner Geburt ihre Jungfräulichkeit unverfehrt bewahrt hat, auch gefallen hat, nach ihrem Ableben von hier ihren makellosen und unverfehrten Leib mit der Unverweslichkeit zu ehren und vor der gemeinsamen und universalen Auferstehung hinüber zu versetzen.'

„Es waren damals mit den Aposteln auch anwesend der hochgeehrte Apostel und erste Bischof von Ephesus, Timotheus, und Dionysius Areopagita, wie dieser große Dionysius selbst es bezeugt in dem, was er von dem hl. Hierotheus, der damals ebenfalls zugegen war, an den eben genannten Apostel geschrieben hat mit den Worten: ‚Selbst nach unseren gottbegeisterten Hierarchen, als, wie Du weißt, sowohl wir als auch er (Hierotheus) und noch viele unserer heiligen Brüder zur Schau des Leibes, der der Anfang des Lebens geworden, zusammengekommen waren, übertraf er (Hierotheus) alle anderen heiligen Redner. Was soll ich Dir von den dort gehaltenen, Gott verherrlichenden Rednern sagen?

Ich weiß ja, wenn ich mich nicht selbst täusche, daß ich einige Theile jener gottbegeisterten Lobpreisungen oft von Dir gehört habe¹⁾).

„Als die Kaiser dies gehört hatten, baten sie den Erzbischof Juvenalis, jenen heiligen Sarg zugleich mit den darin befindlichen Kleidern der glorreichen und allheiligen Gottesgebärerin Maria wohl versiegelt ihnen zu übersenden. Nachdem er übersandt worden, setzten sie ihn in dem in Blacherä erbauten hehren Hause der Gottesgebärerin bei. So verhält sich die Sache.“

Nach diesem Berichte des Euthymius kannte also der Erzbischof Juvenal von Jerusalem die Schriften des Dionysius und berief sich auf sie, indem er eine Stelle aus dem Hauptwerke desselben „über die göttlichen Namen“ wörtlich vor dem Kaiser und der Kaiserin citirte. Daraus ergibt sich nun eine jedermann einleuchtende Bestimmung der Lebenszeit des Dionysius. Da nämlich das Concil von Chalcedon 451—452 und die Unterredung zur Zeit dieser Synode stattgefunden hat, so muß unser Dionysius vor diesem Concil gelebt haben; und da ihn der Erzbischof als den apostolischen Areopagita, als Zeugen der sehr alten Tradition anführt, so muß seine Lebenszeit lange Zeit, wohl ein Jahrhundert vor dem genannten Concil, gelegen haben, muß eine längere Zwischenzeit verfloßen sein, während welcher die Kenntniß des wirklichen Verfassers verloren gegangen und an seine Stelle der apostolische Areopagita getreten war.

Steht nun diese Thatsache fest, so fällt die fragliche Meinung, Dionysius habe erst um 500 gelebt und geschrieben, von selbst dahin. Das erkannte Stiglmayr sehr wohl. Aber er wollte seine These doch nicht preisgeben. Was war also zu thun? Ein Ausweg aus der Verlegenheit blieb übrig: den Bericht des Euthymius zu verwerfen, um ihm die Beweiskraft zu nehmen.

Dies geschieht denn auch in diesen „Beiträgen“ mit folgenden Sätzen:

Der erste Theil des Excerptes, in welchem sich Juvenal auf eine alte Tradition beruft, sei als ächt anzusehen, denn er enthält „eine durchaus würdige und genügende Antwort an die Kaiserin“. Das Citat aus Dionysius dagegen erscheint für die Rede keineswegs als ein nothwendiger Bestandtheil derselben, sondern vielmehr

1) *De div. nom.* III. 2.

als ein nachträglicher Zusatz. „Vom Standpunkt eines Späteren, der flüchtig an fremde Gedanken seine eigene Reflexion anhängt, begreift sich die stilistische Unebenheit viel leichter.“ „Ferner wurde die Rede des Juvenalis allem Anscheine nach mündlich vorgetragen, gelegentlich einer Audienz im kaiserlichen Palaste. Schwerlich hätte aber Juvenalis die Stelle bei Dionysius so wortgetreu aus dem Gedächtnisse wiedergegeben. Denn sie ist reich an den seltsamen Ausdrücken des dionysischen Stiles, enthält eine Parenthese, eine Anacoluthie und viele eingeschaltene Sätze, leidet an Ueberfülle von Worten, Nebenbestimmungen und rhetorischen Figuren. Wie für den Redner schwer zu sprechen, so wäre sie auch für die Hörer schwer zu behalten gewesen“ ¹⁾.

So die Begründung der Negation.

Sehen wir diese Beweisführung näher an! Auf den ersten Blick zeigt sich, daß sie ganz subjectiver Natur ist und nur aus Behauptungen besteht. Dieses fühlte der Verfasser selbst, weshalb er am Schlusse beifügte: „Auf die vorgebrachten Bedenken kann freilich die eine und andere Antwort gefunden werden. Soviel ist jedoch zuzugeben, daß hier die Annahme einer Interpolation große Wahrscheinlichkeit für sich habe.“

Bemerken wir zur „stilistischen Unebenheit“, daß diese vollkommen erklärlich ist, da ja der Erzbischof Juvenal die Stelle aus Dionysius wörtlich anführte, diesem aber, wie bekannt, eine ganz besondere, von allen anderen abweichende Schreibart eigen war. Und was die Nothwendigkeit des Citats anbelangt, so kann sie nicht geleugnet werden, da sich Juvenal auf eine alte, sehr wahre Tradition berief; er mußte also diese Behauptung beweisen, und er that es, indem er den vermeintlichen Apostelschüler Dionysius vom Areopag als Zeugen anführte.

Auf die andere Behauptung, Juvenal habe die Stelle aus Dionysius nicht im Gedächtnisse behalten können, ist kurz zu erwiedern: Warum sollte dies Juvenal, der eine hervorragende Persönlichkeit war, nicht vermocht haben? Wer weiß, ob nicht der Erzbischof oder ein anderer der palästinenischen Bischöfe die betreffende Schrift des Dionysius vorgewiesen und die Stelle daraus vorgelesen hat?

1) Jahresbericht S. 14—16.

Das Citat aus Euthymius in zwei Theile zu zerlegen, den einen als ächt anzunehmen, den anderen als unächt abzulehnen, ist nicht zulässig. Das ist keine objectivc Kritik, welche die eine Stelle sich beliebig zurechtlegt, einen Theil, weil er zu einer vorgefaßten Meinung paßt, annimmt, den anderen verwirft, weil er mit dieser Meinung im Widerspruch steht, obgleich auch dieser Theil, wie eben dargethan worden ist, wesentlich zu jenem gehört, wie die Begründung zu der Behauptung. Die Textkritik hat sich zu einer sehr exacten Wissenschaft mit feststehenden Grundsätzen und Kriterien entwickelt und legt jedem Kritiker die Pflicht auf, an die von ihr festgestellten Regeln und Kriterien sich zu halten, wenn er sich nicht dem Vorwurfe einer unkritischen und unwissenschaftlichen Methode aussetzen will.

Diese Kriterien, nach denen über Aechtheit und Unächtheit eines Passus zu urtheilen ist, sind theils äußere, theils innere. Zu jenen gehören in erster Linie die ältesten und correctesten Handschriften, dann die ältesten Uebersetzungen, ferner die Zeugnisse und Citate aus anderen schriftlichen Werken desselben Verfassers und von gleichzeitigen und wenig später lebenden Schriftstellern. Dazu kommen dann in zweiter Linie die inneren Kriterien, d. i. Inhalt, Sprache, Stil, Methode und Zusammenhang, besonders da, wo die äußeren Kriterien mangeln oder sich widersprechen, wobei aber zu bemerken ist, daß die inneren Gründe für sich allein in der Regel nur Wahrscheinlichkeit, keineswegs Gewißheit geben.

Wenden wir nun diese Grundsätze auf den vorliegenden Fall an, so sehen wir sofort, daß äußere Gründe gar nicht vorhanden, die vorgebrachten inneren willkürlich und hinfällig sind. Die Aechtheit der angefochtenen Stelle ist also durch die vorgebrachten Bemängelungen nicht im mindesten erschüttert. Sie kann überhaupt nicht bestritten werden, da für dieselbe alle äußeren und inneren Kriterien sprechen.

Führen wir diese Kriterien kurz vor:

1. Haben die Stelle alle Handschriften, welche die Herausgeber der Schriften des Dionysius benützt haben, und ebenso die Manuscripte der Werke des Johannes von Damaskus, weshalb die Editoren sie in den Text der einen und anderen Schriften aufgenommen haben.

2. Haben dieselbe auch die ältesten Uebersetzungen. Als daher neuestens Dr. Langan, der früher die fragliche Stelle nicht beanstandet

hatte, dagegen insofern Bedenken erhob, als er meinte, dieselbe sei in den Schriften des Dionysius selbst eine Interpolation, sah er sich dadurch widerlegt, daß ihm nachgewiesen wurde, daß sie in den ältesten syrischen Uebersetzungen, die fast gleichzeitig mit Dionysius gefertigt worden sind, ebenso wie in griechischen Originalen laute, das Bedenken also ganz grundlos sei¹⁾.

3. Haben diese Stelle des Areopagita nicht bloß, wie bereits erwähnt, Pachymeres, der Metaphrast des Dionysius, Euthymius und Johannes von Damaskus, sondern sie ist auch von den beiden gelehrten Historikern Symeon Metaphrastes und Nicephorus Callisti ohne Bedenken in ihre Schriften aufgenommen worden.

4. Ist auch von Historikern und Patrologen der neueren und neuesten Zeit, einem Baronius, Ceillier, Alzog, Bardenheuer u. a., die Richtigkeit der Erzählung des Erzbischofs Juvenal und die Richtigkeit des Auszuges aus der euthymianischen Geschichte nicht beanstandet worden. Im Gegentheil beginnt dieses räthselhafte Werk eine größere Bedeutung zu gewinnen, als man demselben bisher beigemessen hat. Nach einer schon alten Vermuthung nämlich erblickt man jetzt in demselben eine Sammlung von Heiligenleben, welche von Cyrillus von Scythopolis (gest. nach 556) verfaßt und erst später „Euthymianische Geschichte“ genannt wurde, weil ein Leben des hl. Euthymius an der Spitze derselben stand. Ist nun diese Vermuthung begründet, bemerkt mit Recht Bardenheuer, so gewinnt dies Zeugniß der Euthymianischen Geschichte neue Bedeutung, insofern Cyrillus von Scythopolis nicht nur in der Nähe von Jerusalem lebte und schrieb, sondern auch ein sehr besonnener und gewissenhafter Historiker war²⁾.

5. Paßt das Excerpt vortrefflich in den Zusammenhang, indem es der Rede des Juvenal die nothwendige historische Begründung gibt.

6. Harmonirt es ebenso gut mit der Methode des genannten Kirchenlehrers, der sehr häufig Stellen und Zeugnisse früherer Autoren anführte, der z. B. in jeder seiner drei apologetischen Reden für die Bilder mehrere Zeugnisse aus unserem Dionysius Areopagita, Basiliius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, aus den Kirchenhistorikern Eusebius, Sokrates,

1) K. a. D. S. 16.

2) Literar. Rundschau 1896. S. 346.

Theodoret, aus Sophronius u. a. beigefügt hat, der sein umfangreichstes Werk fast ganz aus dergleichen Stellen und größeren Excerpten zusammengesetzt und daher „Heilige Parallelstellen aus der hl. Schrift und den Werken der Väter“ betitelt hat, der selbst seinem berühmtesten Werke, seiner „Quelle der Wissenschaft“, diesen Charakter aufgeprägt hat, indem er in demselben die gesammte theologische Tradition der Griechen in ein systematisches Lehrbuch der Theologie zusammengefaßt und nach dieser Methode das bewährteste, das classische Handbuch der Theologie in der griechischen Kirche geschaffen hat.

7. Auch stimmt der fragliche Bericht mit dem, was Johannes von Damaskus in seinen anderen Schriften und Dionysius in dem öfter erwähnten Briefe an Titus über die Gottesgebärerin selbst in Bezug auf einzelne Ausdrücke, wie „der Leib, der das Leben empfangen“, „der Gott aufgenommen hat“, sagt, ganz überein.

8. Wenn endlich das euthymianische Geschichtswerk, aus dem der Damascener den historischen Excurs genommen hat, weiter nicht mehr bekannt ist, so folgt daraus nicht, daß es nicht existirt hat. Wie groß ist nicht die Zahl der Schriften, von denen wir kaum mehr als die Titel kennen? Sein genaues Citat dürfte anzeigen, daß Johannes das Werk wirklich vor sich gehabt hat.

Die fragliche Stelle ist also nach allen Regeln der Textkritik unbestreitbar für ächt anzusehen.

Ist aber dies, so ergibt sich hieraus ein sicheres Datum für unsere These; denn sie verbürgt uns, daß Dionysius vor dem Jahre 451 und zwar eine sehr ansehnliche Zahl von Jahren vor diesem Datum gelebt haben müsse. Sie verbürgt uns ferner, daß Dionysius unmöglich den Neuplatoniker Proklus excerptirt haben könne, da er viele Jahre vor diesem gelebt hat. Und sie verbürgt uns endlich auch noch dies, daß der Mönch Stephan Bar Sudali, der zu Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrhunderts, aus seiner Heimath Odeffa vertrieben, von Bethlehem in Palästina aus seine eigenthümliche Lehre, origenistisch=mystische, von Neuplatonismus und Pantheismus durchzogene Anschauungen verbreitete¹⁾, unmög-

1) H. a. D. S. 17.

lich der vielgenannte Hierotheus, der gepriesene Lehrer des Dionysius, gewesen sein konnte¹⁾.

Mit dem Vorstehenden ist unsere Kritik der fraglichen Meinung noch nicht erschöpft. Es steht uns noch ein Gegenargument zu Gebot, das dem eben besprochenen an Beweisraft nicht nachsteht.

IX.

Dem Argumente selbst schiden wir die Bemerkung voraus, daß der Verfasser der „Beiträge“ in Bezug auf das Heimathland des Dionysius von den meisten Gelehrten, die Aegypten als solches ansehen, abweichend und an Ostror und Loos sich anschließend, Syrien bezw. Palästina dafür erklärt²⁾. Wir nehmen von dieser Meinung einfach Act, lassen uns aber auf die Frage nicht weiter ein, obwohl auch uns Aegypten als seine Heimath gilt, da uns hier einzig die Zeit seines Lebens beschäftigt. Wir gehen daher sogleich zu dem genannten Argumente über, bei dem

1) Von diesem von Dionysius so hochgepriesenen Hierotheus, seinem Lehrer, ist nichts Näheres bekannt. Auch seine Schriften kennen wir nur so weit, als Dionysius dieselben den Ueberschriften und dem Inhalte nach uns bekannt macht. Aug. Mai (Spicileg. III. p. 704 sqq.) hat arabische Fragmente des Hierotheus, „des Schülers des Apostels und Bischofs von Athen“, veröffentlicht, die aber wahrscheinlich erst im 6. Jahrhundert während der christologischen Kämpfe erdichtet worden sind. In alten syrischen und anderen Kalendarien, die sich in der vatikanischen Bibliothek in Rom befinden, wird Hierotheus zwar nicht als episcopus Athenarum, wohl aber als discipulus s. Pauli und als magister Dionysii magni angeführt. Jahresbericht S. 96. Selbstverständlich erscheint es, daß auch Hierotheus als Apostelschüler angesehen wurde, da ja sein Schüler Dionysius als ein solcher allgemein anerkannt und geehrt war.

In neuester Zeit wollte H. L. Frothingham in seiner Schrift: Stephan Bar Sudali the Syrian mystic and the book of Hierotheus. Leyden 1886, nachweisen, der syrische Mönch, Chiliaist und Pantheist Bar Sudali, der um das Jahr 500 unter dem Pseudonamen Hierotheus geschrieben, wäre der von Dionysius oft genannte und hochverehrte Lehrer Hierotheus. Allein es sprechen gegen diese Meinung viele Gründe. S. Jahresber. S. 16—20. Dazu kommt als entscheidend, daß auch Hierotheus als ein Apostelschüler ebenso wie Dionysius angesehen wurde, was ganz unmöglich war, wenn er erst um das Jahr 500 gelebt hätte.

2) H. a. D. S. 63.

wir uns in der seltenen Lage befinden, daß uns die „Beiträge“ selbst ein so reiches Material an die Hand geben, wie wir es nur wünschen mögen, um unsere These zu sichern und die entgegen-
gesetzte zu widerlegen.

Zu einem längeren literar-historischen Excurse führt nämlich Stiglmayr mehrere Schriftsteller auf, die ausdrücklich unsern Dionysius anführen, und darunter auch solche, die dem Ende des 5. und dem Anfange des 6. Jahrhunderts angehört haben.

Als ersten nennt er Andreas, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, der um das Ende des 5. Jahrhunderts einen Commentar zur Apokalypse verfaßt hat, worin er drei Stellen des Dionysius, zwei aus der Schrift über die „kirchliche Hierarchie“ und eine aus der anderen über die „himmlische Hierarchie“ citirt und den Verfasser den „großen“, den „seligen Dionysius“ nennt¹⁾. Auf Andreas folgt das Haupt der Monophysiten, Severus, von dem die Monophysiten auch Severianer heißen, der vom Jahre 512—518 den Patriarchenstuhl von Antiochien einnahm. In seinem dritten Briefe an einen gewissen Abt Johannes führt Severus eine Stelle aus dem vierten Briefe des Dionysius an Cajus wortgetreu an und nennt den Schreiber des Briefes „den allweisen Areopagiten Dionysius“²⁾. In seiner kleinen Schrift: *Adversus anathematismos Juliani Halicarnasseni* (um 519) findet sich die Stelle: „Auch Dionysius vom Areopag, welcher war Bischof von Athen“ . . . u. s. w. Stiglmayr schließt seine Erörterung über Severus mit den Worten: „Severus hat also die Schrift (des Dionysius) ‚Von den göttlichen Namen‘ und den vierten Brief an Cajus verwortherhet; er nennt Dionysius *πάνσοπος* und führt ihn als eine Autorität an, wie den hl. Gregor von Nazianz“³⁾.

Dann fügt er noch folgendes Urtheil bei: „In der syrischen Kirchengeschichte des Zacharias von Melyten (um 536) wird

1) A. a. D. S. 46. Franz Diekamp erweist als die Zeit, in welcher Andreas geschrieben hat, die Jahre von 515—520. S. *Histor. Jahrbuch* 1897. S. 1—86. Auch bringt er noch ein viertes Citat aus der Schrift *De divinis nominibus*, woraus sich ergibt, daß dem Erzbischof Andreas von Cäsarea die drei Hauptschriften des Dionysius bekannt waren. A. a. D. S. 16 die Note 1.

2) A. a. D. S. 47. — 3) A. a. D. S. 49.

über Severus vom Standpunkte des monophysitischen Verfassers aus folgende Charakteristik gegeben: „Severus aber, der nach Flavian in Antiochien war, war ein Mann durch das Lesen der Weisheit der Griechen berecht und freiwillig arm, erprobter Mönch, auch eifrig im wahren Glauben und bewandert, und las mit Verständniß auch in den heiligen Schriften und deren Auslegungen von den alten Aufzeichnungen der Schüler der Apostel Hierotheus und Dionysius und Titus, auch Timotheus und derer nach ihnen, Ignatius und Clemens und Irenäus... und der übrigen Häupter der Priester und rechtgläubigen Lehrer der Kirche und wie die Schrift, die gelehrt ward für das Himmelreich, hervorgegangen aus den alten und neuen Symbolen.“ Diesem Urtheile folgt die weitere Bemerkung: „Mit Recht bezeichnet Gelzer diese Stelle als „eines der ältesten Zeugnisse für die Schriften des Dionysius Areopagita“. „Wenn die erwähnte Synode nicht später als 513 angesetzt werden kann und Severus dieselbe als ein in den Schriften der Genannten wohl belesener Mann eröffnete, so ergibt sich, daß sowohl die Schriften des Hierotheus, wie die des Dionysius selbst am Anfang des 6. Jahrhunderts schon im Umlauf waren und wenigstens bei vielen als ächt galten“¹⁾.

Die genannten drei Schriftsteller, Andreas, Severus und Zacharias, können für unseren Zweck genügen, und wir dürfen darauf verzichten, uns ausführlich noch zu berufen auf Jobios Monachos, einen Zeitgenossen und Gegner des Severus, der jedenfalls noch der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts angehörte, auf Ephräm, den Erzbischof von Antiochien (527—545), auf Johannes von Scythopolis in Palästina, der um 520 gelebt hat, und auf mehrere andere, die alle unseren Dionysius Areopagita nennen und citiren, indem wir für sie auf die Schrift des Hrn. Stiglmayr verweisen. Wir ziehen aus dem dargelegten Thatbestande sofort folgende Schlußfolgerung:

Nach der Meinung des Hrn. Stiglmayr hat Dionysius in Syrien gelebt und in der Zeit von 482—492 seine Schriften erscheinen lassen; und nach diesen seinen Schriften und Briefen zu urtheilen, war er ein öffentlicher Lehrer. Er schrieb seine Werke für „Weibende und Geweihte“, d. i. für die Bischöfe und Priester, Diaconen und

1) A. a. D.

Mönche; er unterhielt einen ausgedehnten Briefwechsel, beobachtete mit dem Philosophen Apollonphanes zu Heliopolis in Aegypten die oben besprochene Sonnenfinsterniß; er besuchte Kreta, wie er in seinem achten Briefe an den Therapeuten Demophilus (c. 6) erzählt, machte auch den großen Wallfahrtszug nach Jerusalem mit seinem Lehrer Hierotheus und in Gesellschaft von Bischöfen, Theologen und anderen öffentlichen christlichen Lehrern mit. Er war also eine bekannte, angesehene Persönlichkeit. Seine Schriften waren um das Jahr 500 dem Severus, dem Haupte der Monophysiten und Patriarchen von Antiochien, bekannt, der sie für die Schriften des apostolischen Areopagita ansah und auf sie sich berief als auf eine Autorität, wie die des „Theologen“, des hl. Gregor von Nazianz. Um 515 hält eine Synode von Bischöfen unter dem Voritze des Severus diese Schriften ebenfalls für Geistesproducte des ersten Bischofs von Athen, schätzt auch nicht minder hoch die Schriften des Hierotheus, des Lehrers des Dionysius, und benützte sie. Und im Jahre 531 geschah dasselbe von einer noch zahlreicheren Versammlung von katholischen und monophysitischen Bischöfen in Constantinopel, hier allerdings unter dem Widerspruche der katholischen Bischöfe, die die Autorschaft des wirklichen Areopagita in Abrede stellten, aber ebenfalls einen Dionysius, der um 500 gelebt und diese Schriften geschrieben haben sollte, nicht kannten. Also: kein Bischof, kein Gelehrter, keine Synode, überhaupt niemand weiß um das Jahr 500 etwas davon, daß damals ein Dionysius gelebt und die seinen Namen tragenden mystischen Schriften verfaßt hat; alle — mit Ausnahme der genannten katholischen Bischöfe auf der erwähnten Conferenz von Constantinopel — halten sie für Schriften des apostolischen Areopagita.

Es entsteht die Frage: Wie ist dies möglich, wenn der wirkliche Verfasser um 500 gelebt und seine Schriften verfaßt hat? Wie konnte Severus dessen Schriften für Geistesproducte des ersten Bischofs von Athen halten, wenn sie zu seiner Zeit erst entstanden sind? Wenn ihr Verfasser in Syrien, vielleicht im Bisthum des Severus lebte? Wie ist es denkbar, daß das rührige Haupt der Monophysiten den Dionysius gar nicht kennen gelernt haben sollte, da doch beide in Syrien lebten und beide Zeitgenossen waren, da doch Dionysius eine angesehene Persönlichkeit, ein öffentlicher Lehrer

war? Und wie ist es möglich, daß keiner der fraglichen Bischöfe, die im Jahre 515 um Severus auf einer Synode versammelt waren, ihn, dessen Zeitgenossen sie waren, der mit Bischöfen den Wallfahrtszug mitgemacht hat, der mit dem Bischof Polycarp im Briefwechsel gestanden, nicht kennen gelernt haben sollten? Ich behaupte: das ist eine Unmöglichkeit! Unter der Voraussetzung, daß Dionysius seine Schriften von 482—492 hat erscheinen lassen, mußte Severus, mußten jene Bischöfe den wahren Verfasser der ihnen bekannten Schriften und Briefe kennen; konnten sie unmöglich den apostolischen Areopagita als den Urheber derselben ansehen. Daraus folgt mit stringenter Gewißheit: Dionysius kann unmöglich gegen 500 gelebt haben, kann unmöglich ein Zeitgenosse des Severus und jener Bischöfe gewesen sein; er muß nothwendig viele Jahre vor diesem Zeitpunkte gelebt und gewirkt haben.

Wir haben also hier denselben Fall, wie bei Erzbischof Juvenal von Jerusalem und bei den Bischöfen Palästinas im Jahre 451. Wie diese die Schriften des Dionysius kannten, aber nicht mehr den wirklichen Verfasser, diesen vielmehr für den apostolischen Areopagita hielten, irregeführt durch leicht mißverständliche Ausdrücke, insbesondere durch die zahlreichen Namen von Apostelschülern und durch die außerordentlichen Epitheta, mit denen er seine Lehrer schmückte; verleitet wohl auch durch die Adresse des zehnten Briefes: „An den Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten, in seiner Verbannung auf der Insel Patmos“: ebenso erging es auch dem Severus und den anderen Bischöfen seiner Zeit; auch sie kannten die Schriften, aber nicht mehr den wirklichen Verfasser.

X.

Gehe wir unsere Abhandlung schließen, glauben wir noch zwei Bemerkungen beifügen zu sollen.

Die eine betrifft die Orthodogie des Mystikers. Man hält ihn nämlich des Monophysitismus verdächtig, weil Severus und andere monophysitische Bischöfe seine Schriften zuerst an das Tageslicht gebracht und auf sie sich berufen haben.

Aber diese Frage erledigt sich einfach. Selbst die schärfsten Gegner der Monophysiten und Monotheleten unter den Kirchenvätern, ein Maximus, Sophronius, nichts zu sagen von dem Scholiasten Paphmeres, Symeon Metaphrastes und Nicephorus Callisti,

erhoben keine derartige Anklage gegen Dionysius. Er stand vielmehr bei ihnen, sowie bei den Theologen des Mittelalters, insbesondere bei den Mystikern hoch in Ehren und in Ansehen. Wir brauchen im Urtheile über ihn nicht strenger zu sein, als diese erleuchteten Gottesgelehrten und Geistesmänner, diese Vertreter der kirchlichen Wissenschaft früherer Jahrhunderte.

Die andere Bemerkung gilt der Verteidigung unserer Ansicht gegen eine bisher noch nicht berührte Einwendung. Man könnte nämlich meinen: es sei wohl nicht denkbar, daß die dionysischen Schriften, wenn sie in der Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden sind, bis gegen das Ende des 5. Jahrhunderts hätten unbekannt bleiben können.

Auch diese Einwendung erledigt sich ebenso leicht. Denn diese Schriften waren Privatschriften, die ausschließlich für Weihende und Geweihte, für Bischöfe, Priester, Diaconen und Mönche bestimmt waren. Diese ihre Eigenschaft als Privatschriften, diese ihre specielle Bestimmung, ferner ihr theosophisch-mystischer Inhalt und die Schwierigkeit ihres Verständnisses, insbesondere aber die erwähnte wiederholte strenge Einschärfung, die geheimnißvollen Lehren und Deutungen nicht unter das Volk zu bringen, erklären uns zur Genüge diese fragliche Thatsache.

Uebrigens sind auch manche andere Schriften oft lange Zeit hindurch verborgen geblieben, deren Aechtheit keinem Zweifel unterliegt. Wie viele Schriftsteller führen Eusebius und Hieronymus aus den drei ersten christlichen Jahrhunderten an, deren Schriften ihnen nicht mehr bekannt waren? Ja, Dionysius selbst erwähnt mehrere seiner schriftlichen Werke, die stets unbekannt geblieben und auch jetzt noch unbekannt sind. Er citirt nicht weniger als sieben dieser uns ganz unbekannten Schriften, nämlich: Theologische Grundlinien, symbolische Theologie, über die Seele, über Sinnlichkeit und Geist, über das gerechte Gericht Gottes, göttliche Hymnen, ein Buch über die Hierarchie des Gesetzes, d. i. über die alttestamentliche Hierarchie. Sind diese von Dionysius selbst genannten Schriften Jahrhunderte hindurch ganz verborgen und unbekannt geblieben, so darf man sich nicht wundern, wenn die uns bekannten dionysischen Schriften einige Decennien lang dasselbe Schicksal haben konnten.

Am Schlusse unserer kritischen Erörterung angelangt, glauben wir sagen zu dürfen, daß unsere Beweisführung in allen Punkten zu Gunsten des Dionysius ausgefallen und in der That eine „Ehrenrettung“ geworden ist.

Fassen wir die vorgeführten Beweismomente noch einmal kurz zusammen. Dionysius gibt sich nirgends für einen unmittelbaren Schüler des Weltapostels oder für den apostolischen Areopagita aus; er sagt nicht, daß er die Sonnenfinsterniß, die bei dem Tode des Herrn stattgehabt hat, beobachtet habe; er will nicht sagen, daß er bei dem feierlichen Zuge der Bestattung des Leibes der heiligen Jungfrau zugegen gewesen sei. Er gibt im Gegentheil deutlich genug zu verstehen, daß er in einer viel späteren Zeit gelebt hat, indem er den hl. Ignatius († 107) und den Philosophen Clemens (der um 200 gelebt) citirt¹⁾, daß er in einer Zeit gelebt, in der das Mönchtum bereits in großer Blüthe stand und die Aufnahme in dasselbe unter gewissen kirchlichen Ceremonien statt hatte, in der die Kindertaufe allgemein üblich war und der kirchliche Ritus schon reich sich entfaltet hatte, aber die disciplina arcani noch in voller Strenge bestand: also in der Mitte des 4. Jahrhunderts.

Auf diese Zeit weisen alle Momente hin. Außer dem Fortbestande der disciplina arcani die Sitte der Obern in den Klöstern des Pachomius, ihre Correspondenzen mit „mystischen Worten“ zu führen, von denen im Jahre 500 keine Spuren sich mehr finden; der Umstand, daß der Titel des zehnten Briefes eine sehr annehmbare Erklärung findet, indem Athanasius, als er sich auf der Insel Tabena in der Verbannung befand, symbolisch ein Johannes auf Patmos genannt werden konnte; die Beobachtung eines lichtstrahlenden Kreuzes am Himmel, indem ein solches bei dem Beginne des Episcopates des Cyrillus von Jerusalem, ein anderes bei dem Versuche Julians, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen, am Himmel erschienen ist; der große Wallfahrtszug zum Grabe des Herrn nach der gewaltsamen Vereitelung des Tempelbaues; die sonst unerklärliche Thatsache, daß in den Schriften des Mystikers keine Stelle bestimmt auf die nestorianischen und eutychianischen Häresien und Streitigkeiten hinweist; die Thatsache, daß man um das Jahr 500 zwar die Schriften des Dionysius, aber nicht mehr

1) *De div. nom.* IV. 12; v. 9.

den wirklichen Verfasser derselben kannte, ihn allgemein für den wirklichen Areopagita hielt; ferner die Rede des Erzbischofs Juvenal vor dem Kaiser, die dadurch ihre einfache Erklärung erhält, und der Umstand, daß von Dionysius das Hinscheiden der hl. Jungfrau zu Jerusalem und ihre Bestattung daselbst ausführlich geschildert wird, aber von der Grabkirche in Gethsemane keine Erwähnung geschieht; die Thatsache, daß Schriften von Dionysius bereits um 350 bekannt waren und benützt wurden, wie Dräseke dargethan hat; endlich die Thatsache, daß, während alle diese Momente übereinstimmend auf die Mitte des 4. Jahrhunderts hinweisen, auch nicht eine Stelle in sämtlichen dionysischen Schriften sich findet, die mit dieser Zeitbestimmung im Widerspruch stünde.

Jeder Schriftsteller hat das Recht, zu verlangen, daß man seine Worte in seinem Sinne nehme, daß man ihm nicht Dinge unterlege, die er nicht sagen wollte, daß man ohne die triftigsten Gründe seinen ehrlichen Namen nicht antaste, daß man ihn nicht für einen Fälscher und Betrüger erkläre, wenn er erwiesenermaßen ein solcher nicht gewesen ist. Die Kirchenväter, die Theologen und Mystiker des Mittelalters sind entschuldbar, wenn sie unsern Dionysius für den apostolischen Areopagiten gehalten haben, denn es lag dies wirklich sehr nahe. Und erst im Lichte der historischen Kritik und Forschung der neuern Zeit zerfloßen die Scheingründe in nichts. Aber ebenso sind, wie wir glauben, durch die vorstehende „Ehrenrettung“ die Scheingründe in nichts zerfloßen, auf die hin man unseren Mystiker in unseren Tagen noch einen Fälscher genannt hat.

Jeder, der ihn fernerhin der Fälschung beschuldigen wollte, hat es sich wohl zu überlegen, ob er nicht einem ebenso hochbegabten und verdienten, als demüthigen und gottinnigen Schriftsteller schweres Unrecht zufüge.

Dionysius darf auch nicht Pseudo-Areopagita genannt werden, da er sich nirgends für den christlichen Rathsherrn des Areopags ausgegeben hat, und noch weniger Pseudo-Dionysius; denn Dionysius war sein Name.



XXXVIII.

Ein neuer „Kritiker“ von Pastor's Papstgeschichte.

(Von P. Augustin Rösler C.SS.R.)

Das System des Todtschweigens unbequemer Werke, die überzeugungstreue Katholiken zu Verfassern haben, war früher in gewissen Kreisen an der Tagesordnung. Zum alten Eisen ist ja diese recht gefährliche Waffe immer noch nicht geworfen; allein so hervorragenden Leistungen gegenüber, wie die Papstgeschichte von Professor L. Pastor ist, konnte dieselbe doch nirgends zur Verwendung gelangen. Im Jahre 1895 erschien der III. Band dieses Werkes, der nun auch bereits fast überall Besprechungen gefunden hat. Die „Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft“, herausgegeben von Professor Seeliger in Leipzig, hat indeß bisher mit einer Kritik dieser Erscheinung geögert, und erst das am 12. April. d. J. ausgegebene 1. Heft der „Historischen Vierteljahrschrift“, welche soeben als neue Folge der genannten deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft erscheint, hat diesem Öögern ein Ende gemacht. Aehnlich wie ihre Vorgängerin will nun auch die neue „Historische Vierteljahrschrift“ „die Leser mit allen Fortschritten auf dem Gebiete des geschichtswissenschaftlichen Lebens rasch und zuverlässig bekannt machen und dadurch auch jenen, die nicht eine größere Bibliothek zu benutzen vermögen, einen lebendigen Zusammenhang mit den historischen Wissenschaften ermöglichen“. — Rasch wird nun in diesem Falle niemand die Berichterstattung dieser Zeitschrift nennen, die endlich in der Kritik des III. Bandes von Pastor's Papstgeschichte aus der Feder des Leipziger Privatdocenten Walter Öög vorliegt¹⁾. Die Zuverlässigkeit dieses Kritikers aber soll durch folgende Zeilen etwas beleuchtet werden.

1) Es soll doch wohl keine Entschuldigung sein, wenn eingangs dieser Kritik bemerkt wird: „Ref. war durch andere Arbeiten verhindert, sich vor Ausgang des Jahres 1897 mit der Besprechung dieses Bandes zu beschäftigen.“

Die genannte Besprechung des streitbaren Herrn Götz darf deshalb allgemeines Interesse beanspruchen, weil darin der Versuch gemacht wird, „die Lebensfähigkeit von Pastor's Auffassung“ überhaupt in Frage zu stellen und das Werk im Ganzen als unzulänglich zu erweisen. Nicht um eine Einzelkritik, auch nicht bloß um die Person des Prof. Pastor handelt es sich dabei, sondern überhaupt um Christenthum und Kirche. Zur Erreichung seines Zweckes muß sich nun der Kritiker natürlich zunächst mit den so sehr zahlreichen aner kennenden Beurtheilungen auseinandersetzen, welche die Papstgeschichte bei den hervorragenden Fachmännern auch außerhalb der katholischen Kirche gefunden hat. Das Selbstbewußtsein des kühnen Herrn läßt freilich hierbei nichts zu wünschen übrig, wenn er alle diese lobenden Kritiken gleich eingangs mit folgenden Worten abthut: „Die stets urtheilslose und deshalb stets zu Lob geneigte Preßmeute — nicht etwa nur die ultramontane, sondern auch die nichtkatholische — hat, sogar in wissenschaftlichen Organen, das Pastor'sche Werk beim Erscheinen des I. Bandes als eine ‚großartige Leistung‘, als ein ‚monumentales Werk‘ gefeiert und es je nach der augenblicklichen Stimmung neben oder auch über Ranke gestellt. Liest man diese Besprechungen durch, so zeigt sich, daß kaum ein einziger dieser Recensenten die nothwendigste Vorbedingung besaß: die Kenntniß des dargestellten Zeitalters, ein Vertrautsein mit dem verarbeiteten Stoffe und die Fähigkeit zu wissenschaftlicher Beurtheilung.“ Hatte Herr Götz wirklich das Recht, im Gegensatz zu allen aner kennenden Recensenten des Pastor'schen Werkes sich und seinen Freunden diese Vorbedingung zur Kritik als Privilegium zuzuschreiben? Er rechnet nämlich zu dieser „urtheilslosen Preßmeute“ u. a. auch die Sybel'sche Zeitschrift, das von Prof. Zarnde geleitete literarische Centralblatt, sowie die damals von Prof. Dove redigirte Beilage zur allgemeinen Zeitung. Alle diese Organe haben Lobendes über Pastor's Werk gebracht¹⁾.

1) Der Recensent Pastor's im Leipziger Centralblatt, welcher dem in Leipzig lebenden H. Götz wohl nicht unbekannt sein dürfte, wird noch ganz besonders angegriffen, weil er nicht bloß den I., sondern auch den II. und III. Band der Papstgeschichte sehr anerkennend besprochen hat. Wenn Zarnde diesen zarten Wink nicht verstehen sollte, wird es um das Ansehen des Centralblattes geschehen sein. Der betreffende Recensent, der zum Unterschiede von Götz wirklich bedeutende geschichtswissenschaftliche Leistungen aufzuweisen

Daß sich auch französische, englische und italienische Organe ausnehmend günstig über die Papstgeschichte ausgesprochen haben, ist für Herrn Götz ganz gleichgiltig. So erfahren wir denn leider nicht, ob H. Götz auch die Mitarbeiter der *Bibliothèque de l'école des chartes*, der *American Historical Review*, des *Archivio storico Italiano*, der *Revue critique* u. s. w. gleichfalls zur urtheillosen Preßmeute zählt. Allein ein Kritiker wie er, der noch keinerlei eigene Arbeit über das Zeitalter der Renaissance veröffentlicht hat, wird sicher nicht anstehen, auch von den anerkannten Autoritäten auf dem Gebiete der Renaissance, wie Münz, Nolhac, de Rossi, Cipolla, zu behaupten, daß ihnen so wie jenen deutschen Recensenten „die nothwendige Vorbedingung“ gefehlt hat.

Einen Umschwung indeß in der allgemeinen günstigen Aufnahme der Papstgeschichte Pastor's läßt H. Götz durch die „scharfe, sehr scharfe Kritik“ eingeleitet werden, welche der Münchener Historiker August v. Druffel in leidenschaftlichem Eifer für die altkatholische Sache 1887 in den Göttingischen Gelehrtenanzeigen veröffentlicht hatte. Mit dieser Werthschätzung v. Druffel's zeigt unser „Kritiker“ indeß nur, daß er die undantbare Rolle eines altkatholischen Streikers weiterführen möchte, der sich die literarische „Vernichtung“ bedeutender katholischer Forscher zur Lebensaufgabe gesetzt zu haben scheint. Der verdiente Mißerfolg v. Druffel's hätte H. Götz freilich hiervon abhalten sollen. Die von der gerechtesten Nothwehr dictirten Antworten, womit die Professoren Dittrich, Hüffer, Vogt und Pastor die Druffel'schen Anfälle abgewehrt haben, lassen sich keineswegs durch eine ironische Phrase abthun. H. v. Druffel hat nicht einmal den Versuch gemacht, auf die schlagende Verteidigung Pastor's ein Wort zu sagen, obgleich er bis zu seinem Tode (Herbst 1891) dazu Zeit gehabt hätte. Die Gesinnungsgenossen des streitsüchtigen Mannes mußten dagegen verdrießlich zusehen, wie gerade das von Druffel so heftig angegriffene Werk Pastor's immer mehr durchdrang und in steigendem Maße auch die Anerkennung von Forschern fand, die einen ganz andern Standpunkt einnahmen. Der von Druffel und Kolbe herbeigeführte Umschwung in der Aufnahme

hat, ja der sogar zufällig — ebenfalls zum Unterschied von Götz — eine Schrift über die Zeit der Renaissance geschrieben hat, wird wohl unabänderlich der „Preßmeute“ einverleibt bleiben.

des Pastor'schen Werkes kann daher nur durch die Brille der altkatholischen Sympathien entdeckt werden, die H. Götz sich aufgesetzt hat. Hat er doch in seinem Panegyrikus auf den altkatholischen Historiker Max Rotten sich zu der kühnen Behauptung verstiegen, „die Elite des katholischen Deutschland“ sei 1870 von Rom abgefallen (Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft II. S. 378). Uebrigens fühlt H. Götz selbst, daß seine altkatholischen Sympathien ihn als einen sehr verdächtigen Richter erscheinen lassen. Mit großer Ostentation betont er deshalb, daß ihn nur rein wissenschaftliche, nicht confessionelle Gesichtspunkte leiten. Er wird aber damit nur die täuschen, die getäuscht sein wollen; denn alles, was er an Pastor tadelt, geht im Wesentlichen darauf zurück, daß derselbe als Christlicher und katholischer Geschichtschreiber urtheilt, was unten noch zu zeigen ist. Oder ist das nicht eine bis zur Naivetät getriebene confessionelle Voreingenommenheit, wenn H. Götz die Altkatholiken als „die neuesten Idealkatholiken“ in folgendem kühnen Satze preist: „Oder es wäre ein bloßer Frevelsinn gewesen, der immer von neuem unzählige und dazu sittlich unantastbare Geister — von den Waldensern und Franz von Assisi (!) bis zu Döllinger und den neuesten Idealkatholiken — zum Widerspruch gegen die herrschende Kirche oder ihr äußeres Sichgeben getrieben hätte?“ —

Als Beleg dafür, daß seit Druffel's und Kolbe's Auftreten „die wissenschaftliche Kritik etwas vorsichtiger und gründlicher“ — im Sinne des H. Götz — „zu Werke gegangen sei“, wird Bachmann mit seinem „schneidigen, ausführlich gerechtfertigten Tadel“ angeführt. Davon aber, daß Pastor diesen Tadel eingehend im „Historischen Jahrbuch“ (XVI, 455--471) widerlegt hat, sagt H. Götz nichts. Hätte er diese Abwehr gelesen, so würde er darin u. a. den Nachweis gefunden haben, daß Prof. Bachmann wiederholt archivalische Daten aus dem vatikanischen Geheimarchiv als neu bringt, die längst schon bei dem von ihm so arg herabgesetzten Pastor gedruckt und zwar correcter gedruckt zu lesen sind.

Mit ähnlicher Parteilichkeit sucht H. Götz die Ausstellungen gegen Pastor zu verwerthen bezw. zu übertreiben, die Prof. v. Funf 1896 in der „Literar. Rundschau für das katholische Deutschland“ über den III. Band der Papstgeschichte machte: Endlich einmal sei hier eine wissenschaftlich angelegte Kritik von katholischer Seite geboten worden. Davon schweigt dagegen H. Götz völlig, daß bald

nachher in derselben Rundschau (1897 Nr. 1, Sp. 4) Professor F. X. Kraus mit ausdrücklichem Anschluß an die Funk'sche Recension Folgendes geschrieben hat: „Ich nehme ja in mancher Hinsicht, sowohl was die ‚Geschichte des deutschen Volkes‘, als was die ‚Geschichte der Päpste‘ anlangt, einen Standpunkt ein, welcher sich nicht stets mit demjenigen Pastor's deckt. Aber zu leugnen, daß in diesem Werke, und namentlich im III. Bande der Papstgeschichte, die Resultate einer mit äußerster Hingebung und Unverbroffenheit geführten, an neuen Aufschlüssen reichen Forschung vorliegen, ist ebenso ungerecht, als zu verkennen, daß in der Arbeit des Verfassers ein steter Fortschritt an Objectivität und Beherrschung des unermesslichen Stoffes wahrnehmbar ist. Auszusetzen ist noch manches; auszusetzen war auch manches an Ranke's bekannter ‚Geschichte der Päpste‘. Aber es kann nur Ekel erregen, das Buch und seinen Verfasser deshalb vor allem bemäkelt zu sehen, weil die Grundanschauung desselben eine katholische ist, und man muß den Kopf um so mehr schütteln, wenn eine solche Bemäkeltung von Historikern ausgeht, die Pastor weder an geistiger Begabung, noch an Fleiß und Hingebung erreichen, und von denen gewiß ist, daß sie in ihren Leben nichts leisten werden, was sich mit diesem einen III. Bande wird vergleichen lassen. Sapienti sat.“

Mit diesen Worten ist H. Götz so trefflich charakterisirt, daß wir süglich in Erwartung seiner zukünftigen Leistungen von ihm Abschied nehmen könnten. Prof. v. Funk wird sich schwerlich durch H. Götz besonders geehrt fühlen, weil er ihm eine solche ausgezeichnete Sonderstellung im katholischen Lager angewiesen hat.

Dem Gesagten zufolge hat die kritische Kunst des H. Götz nicht hingereicht, das vorwiegend günstige Gesamturtheil über Pastor's Papstgeschichte als Product einer „urtheilslosen Pressmeute“ verächtlich zu machen. Wir haben nun noch seinen eigenen Ansichten über den Standpunkt und die Wissenschaftlichkeit des Historikers einige Bemerkungen zu widmen. Mit dem Scheine der Unparteilichkeit, der freilich mit der vorausgegangenen Beschimpfung aller anders denkenden Recensenten, auch der nichtkatholischen, arg contrastirt, schreibt Götz (S. 129): „Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik ist es gewiß nicht, den Forscher, der zum mindesten ein Wert

aner kennenswerthen Fleißes geschaffen hat, zu ‚vernichten‘ — durch Einzelkritik kann wohl eine Fülle von Fehlern aufgedeckt und starkes Mißtrauen gegen die Ergebnisse der Forschung erweckt werden, aber das letzte, entscheidende Urtheil ergibt sich doch erst aus der Kritik des historischen Sinnes und der historischen Auffassung, auf denen ein Werk beruht. Man nennt Pastor's Auffassung gewöhnlich ultramontane Tendenz — aber ich möchte hier das gehässige Schlagwort bei Seite lassen und nur zu prüfen suchen, inwieweit Pastor's Auffassung unsere Kenntniß zu erweitern im Stande ist, inwieweit sie etwa von feinsinnigem historischen Verständniß, von Eindringen in die geschichtliche Entwicklung Zeugniß ablegt. Denn der Vorwurf der Tendenz nimmt einem Geschichtswerk, wenn es nur aus einer großen, leidenschaftlichen Seele stammt, noch lange nicht den Schimmer ächter Größe.“ Hiergegen wurde bisher gewöhnlich die Forderung gestellt, der Geschichtschreiber müsse, unbeschadet seiner festen Gewissensüberzeugung, möglichst leidenschaftslos schreiben und sich bemühen, mit objectivem Urtheile das Schwarze ebenso schwarz, wie das Weiße weiß zu nennen. Pastor hat sich redlich bemüht, dies zu thun; deßhalb wird er jetzt schwer getadelt. „Ihm fehlt,“ meint H. Götz, „was die absichtslose Tendenz entschuldigen würde: ein ursprüngliches, von rein ausgeprägter persönlicher Theilnahme getragenes historisches Verständniß.“ Dieses nicht gerade sehr klare Urtheil hat sich H. Götz auf Grund von Pastor's Gesamturtheil über die Renaissance und seiner Auffassung vom religiösen Leben der Zeit gebildet. Hier erhebt sich nun die Frage: Was versteht H. Götz unter „historischem Verständniß, historischem Sinn, geschichtlicher Entwicklung, historischer Auffassung“ und wie alle die anderen Schlagworte heißen, mit denen er in Ermangelung thatsächlicher Nachweise operirt? „Die Tendenz der gesamten historischen Entwicklung der europäischen Culturländer seit dem 13. Jahrhundert ist eine Entfaltung des Individualismus und schließlich ein Kampf um dessen Schranken.“ Mag dies, wie Götz meint, auch kaum zu bestreiten sein, so besteht doch ebenso unbestreitbar der objective Unterschied zwischen dem sittlich Guten und Bösen, der vom Christenthum und der katholischen Kirche dem zügellosen Individualismus entgegengehalten wird. Der christliche Historiker steht nun in der katholischen Kirche und im Papstthum keineswegs vergängliche Erscheinungen, sondern

glaubt auf Grund von Matth. 16, 18, 19 an die Unzerstörbarkeit der Kirche im Kampfe mit der Welt, die das Gesetz Christi abwerfen möchte. In seinen Augen ist die Geschichte nicht ein Ringen des Menschen bezw. der Menschheit „mit dem unbekannten Schicksal“, sondern die Entwicklung der Menschheit zum Heile in Christus. Diese christliche Geschichtsauffassung ist nun keineswegs ein überwundener Standpunkt, wie H. Götz meint. In seinem Lehrbuch der historischen Methode (2. Aufl. 523 f.) hat Bernheim keine andere Geschichtsauffassung zu nennen vermocht, die wie diese die Räthsel des Lebens und der Geschichte zu lösen vermöchte, wenn er sie auch nicht theilt. Mit der Frage des H. Götz (134): „Kann wirklich jemand eine solche Anschauung im Ernste für historisch ansehen?“ ist das Christenthum, von dem diese Anschauung unzertrennlich ist, keineswegs aus der Welt geschafft. Christus selbst mit seinem Worte bei Matth. 18, 18 tritt ihm gegenüber dafür ein. Insofern nun Pastor's historische Auffassung eben auf persönlicher Theilnahme und Hingabe an die von Christus gestiftete Kirche beruht, spricht ihm H. Götz bloß deshalb das historische Verständniß ab, weil Pastor nicht die nebelhafte Anschauung von einer Religion ohne Christus und Kirche mit ihm theilt. In den Augen des Leipziger Kritikers besitzt eben nur derjenige Anspruch auf wissenschaftliches Verständniß und historischen Sinn, der nicht wie Pastor in der heidnischen Renaissance das falsche, in der christlichen Renaissance das gute Element erblickt. Das ist der Kern fast aller übrigen Ausstellungen dieses neuesten Kritikers, der sich nicht scheut, zu behaupten, hier werde „von neuem ein Grundsatz angewandt, den unsere Wissenschaft seit langer Zeit überwunden hat“. Gottlob sind indessen noch für zahlreiche Gelehrte die ewigen Grundsätze des Christenthums nicht überwunden, und nicht bloß katholische, auch gläubig protestantische Forscher werden nach wie vor die unsittlichen Venusbilder der Renaissancekünstler scharf tadeln. — H. Götz rechnet eben dies dem Verfasser der Papstgeschichte als einen verhängnißvollen Fehler für die Beurtheilung der damaligen Kunst an. „Unerträglich pedantisch,“ urtheilt Götz, „und die inneren Zusammenhänge auflösend, wirkt doch jegliches bedauernde Urtheil gegenüber solchen Päpsten, die, mitten im geistigen Strom der Zeit stehend, gar nicht anders konnten, als Christliches und Heidnisches zugleich an sich ziehen und in sich aufnehmen.“

Noch unzufriedener ist H. Götz mit den Urtheilen Pastor's über die einseitigen Vertreter der falschen Renaissance, die das Christenthum bei Seite schieben oder mit den Lehren der Kirche in Conflict kommen. Die Papstgeschichte beurtheilt solche von dem festen Standpunkte des Christenthums, der katholischen Kirche aus — Götz sieht darin „schablonenmäßige Menschenkritik, unfruchtbaren Pessimismus und selbstbewußtes Pharisäertum“!

Jacob Burckhardt, der erste Kenner der Renaissancezeit, hat nicht auf dem religiösen Standpunkt Pastor's gestanden, trotzdem aber das denkbar günstigste Urtheil über dessen Werk gefällt. Götz sucht die Worte Burckhardt's vergeblich zu verkleinern. Der große Baseler Forscher hat übrigens auch noch später, namentlich über den III. Band, sich sehr günstig wiederholt ausgesprochen. H. Götz wird ihn deshalb vielleicht auch noch der „urtheilslosen Preßmeute“ zugesellen.

Pastor's Nachweis des gläubigen Sinnes im Zeitalter der Renaissance sucht Götz lächerlich zu machen (S. 137), beweist aber damit nur, daß er vom Glauben im katholischen Sinne und von der Bekehrung zum religiösen Glauben keine Ahnung hat. Zunächst mußte er sich z. B. aus Möhler's Symbolik § 15 u. 16 über die Rechtfertigung aus dem Glauben nach katholischer Lehre unterrichten, ehe er von „der vollständigen Veräußerlichung eines todtten Glaubens und vom Mangel an religiöser Gesinnung, die einzig und allein den Kirchenglauben werthvoll und existenzberechtigt macht“, zu schreiben sich erlaubte.

Aber auch Arbeitsmethode und Darstellung sollen nicht einwandfrei sein. Die Einzelkritik, welche für diese Behauptung versucht wird, ist so dürftig, daß Götz sie selbst in eine Anmerkung verweist¹⁾. Trotzdem behauptet er, „für die Einzelkritik biete sich

1) Und wie ist diese Einzelkritik beschaffen! S. 87 behandelte Pastor die Thatsache, daß die Italiener sehr scharf Person und Amt unterschieden. Dafür ist u. a. auch auf Gothein, Ignatius von Loyola S. 79 verwiesen. Götz meint dem gegenüber: „Prüft man nach, so findet sich, daß Gothein an jener Stelle nur von der Religiosität im Allgemeinen spricht und hier jene Behauptung gar nicht in Betracht kommt.“ Thatsächlich schreibt Gothein S. 79, was freilich Götz seinen Lesern nicht verräth, wörtlich: „Sein (des Italieners) Zutrauen zu dem Vermittler der göttlichen Geheimnisse ist schrankenlos. Man sieht nicht, daß während der Renaissance trotz der beispiellosen Betrugslust

auch in diesem Bande ein reiches Feld zur Bethätigung.“ Daneben mäkelte er sogar an den ausgedehnten archivalischen Forschungen Pastor's. Damit dieselben den Lesern der Vierteljahrsschrift möglichst wenig zum Bewußtsein kommen, läßt er sogar bei der Titelangabe den wichtigen Zusatz „mit Benutzung des päpstlichen Geheimarchivs und vieler anderer Archive“ fort!

Auch mit Pastor's Darstellungsweise ist H. Götz sehr unzufrieden, während doch ein so eminenter Stilist, wie Burthardt, gerade diese Eigenschaft der Papstgeschichte besonders hochschätzte. „Pastor,“ urtheilt Götz, „ist nicht in der Lage, eine mit unaufhaltsamer Nothwendigkeit und geklärter Leidenschaft [!] arbeitende Persönlichkeit für sein Werk einzusetzen. Wie aber soll sich unter solchen Umständen das Urtheil über das ganze Werk gestalten? Niemand wird leugnen wollen, daß mit langjährigem Fleiße daran geschaffen, daß vielfach neues Material dazu herangezogen, für das wir dankbar sein werden, daß manche Richtigstellung darin gegeben ist — erscheint es nicht ungerecht, trotzdem das Werk im Ganzen als unzulänglich zu bezeichnen? Die wissenschaftliche [!] Kritik muß doch wohl nach dem Werth an Forschung, Auffassung und Darstellung die Entscheidung fällen — selbst das reichste Lob, das dem Nebensächlichen [!] gezollt wird, kann das Ganze nicht retten“ (S. 141). Dazu steht als Anmerkung: „Eine gerechte Würdigung alles an diesem III. Bande Lobenswerthen gibt Rawerau Hiftor. Zeitschrift N. F. 44, S. 299.“ Diese „gerechte Würdigung“ seinen Lesern mitzutheilen, hat Götz nicht für gut gefunden in der richtigen Erkenntniß, daß sein eigenes Urtheil dabei nicht bestehen

der Pfarr- und Klostergeistlichkeit sich deren Einfluß auf die Massen im Geringssten vermindert hätte.“ Von gleichem Werthe sind die wenigen übrigen „Ausstellungen“. Wie verlegen Götz war, irgend einen Angriffspunkt zu finden, zeigt u. a. die Thatfache, daß er zu den ganz beiläufigen (bei Beschreibung des Moses von Michelangelo) Angabe Pastor's, Moses habe die Juden vierzig Jahre mit eiserner Beharrlichkeit in der Wüste geführt, bemerkt: „Die neueren Anschauungen [d. h. wohl der ungläubigen, rationalistischen Bibelkritik] über die Dauer der jüdischen Wanderung scheinen Pastor nicht bekannt zu sein.“ Als „katholischer“ Forscher wird von Götz hinsichtlich der Hegenbulle auch Moriz Ritter in's Feld geführt, eine Qualifikation, die Ritter wohl ablehnen wird, die ihm als Zeugniss der päpstlichen Unfehlbarkeit aber sicher nicht zukommt.

kann. Raverau, protestantischer Theologieprofessor in Breslau, schreibt nämlich wörtlich:

„Pastor fñhlt sich als Vertreter jener ernsten Geschichtsforschung, die den Thatfachen sich beugt, auch wenn sie fatal sind, und Urkunden Urkunden sein lñsst. Es ist die dunkelste Partie in der Papstgeschichte des 15. Jahrhunderts, die er hier zu behandeln hatte; man wird anerkennen mñssen, daß er zwar, soweit es anging, vieles Einzelne von dem bösen Leumund der hier behandelten Päpste als unzuverlässigen Klatsch und tendenziöse Nachrede bei Seite zu thun versucht hat, aber doch auch, was an Thatfachen gut beglaubigt ist, ohne Winkelzüge als geschichtliche Daten in sein Bild dieser Jahre der Papstgeschichte aufgenommen hat. Es sei anerkannt, daß er in allen Fällen, wo die Ueberlieferung nicht einhellig oder zweifelhaft ist, wo das Urtheil der Forscher über schuldig und nichtschuldig schwankt, durch reichliche Darlegung des Für und Wider und durch sorgsame Begründung seines freisprechenden oder mit einem non liquet schließenden Urtheils seiner Pflicht Genüge gethan hat.“

Ein eigenthñmliches Interesse für die katholische Kirche verräth die gegen Schluß von Götz aufgeworfene Frage: „Wird wirklich der katholischen Kirche durch solche Geschichtschreibung genñgt?“ Wie begreiflich, verneint Götz diese Frage, ist sich aber dabei nicht bewußt, daß ihm hier Competenz wie Urtheilsfähigkeit abgeht. Mit Rücksicht auf seinen Parteilstandpunkt wird man das Richtige treffen, wenn man seinen unmaßgeblichen Ausspruch in das Gegentheil kehrt.

Wenn Götz am Schluß bemerkt: „Unser Blick lenkt sich dankbar zurück zu Leopold v. Ranke, denn schließlich wird doch immer das Geistige durchdringen und vor der umfangreichsten Materialanhäufung den Vorzug haben,“ so wird mit dieser Bemerkung Ranke ein sehr schlechter Dienst erwiesen. Die von Pastor behandelte Zeit von 1305 resp. 1447 bis 1513 hat Ranke im ersten Bande seiner Päpste dem Titel entsprechend nur einleitungsweise auf 22 Seiten behandelt, während Pastor's Darstellung in drei Bänden 2374 Seiten fñllt. Ranke citirt für den genannten Zeitraum zwölf ungedruckte Quellenstellen aus drei Fundorten, während Pastor mehrere tausend ungedruckte Quellenstellen aus mehr als hundert Fundorten heranzieht. Ranke's Anhang von ungedruckten Actenstñcken bringt sechs Nummern, Pastor's Anhang 364. Auf dem 16. und 17. Jahr-

hundert beruht der Schwerpunkt von Ranke's Darstellung und für diese Zeiten hat er wirklich Bedeutendes geleistet. Erst wenn diese Perioden in der Bearbeitung des katholischen Historikers vorliegen, wird man den von Götz gezogenen Vergleich anstellen können. Für die Zeit der Renaissance kommt Ranke kaum in Betracht; wer ihn für diese Periode trotzdem Pastor vorzieht, schadet nur seinen eigenen Arbeiten und beweist seine Urtheilslosigkeit. Götz dürfte mit seiner Aussage auch bei seinen Gesinnungsgenossen keinen Anklang finden; urtheilte doch Kallverau in der Sybel'schen Zeitschrift (a. a. O. S. 305), daß der III. Band „bei seiner Fülle an Stoff und bei der ausgebreiteten Gelehrsamkeit des Verfassers sich dem Fachgenossen unentbehrlich macht“.

Vorstehende Beleuchtung dieser Art von Kritik hat nun auch wohl klar gezeigt, daß es sich nicht sowohl um den Conflict zwischen der Person des Verfassers der Papstgeschichte und seinem Gegner handelt, als vielmehr um den Gegensatz zwischen Kirche und Individualismus, Autorität und Subjectivismus. In der Vorrede zur 2. Auflage des III. Bandes seiner ausgezeichneten Apologie hat Prof. Schanz mit Recht auf die Wichtigkeit der Erkenntniß dieses Gegensatzes in unserer Zeit hingewiesen. Von diesem Standpunkte aus habe ich gewagt, das Wort für Pastor's Papstgeschichte, gegen den ich mich offen zu dankbarer Verehrung bekenne, zu ergreifen und so den Wahlspruch dieser Zeitschrift zum Ausdruck zu bringen: *Christianus mihi nomen, catholicus cognomen*.

XXXIX.

L i t e r a t u r.

Apologie des Christenthums. Von Dr. Paul Schanz, Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Dritter Theil: Christus und die Kirche. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg, Herder 1898. VIII, 582 S. M 6, geb. M 7.80.

„Christus und die Kirche“ — das ist der Specialtitel des dritten Bandes der Apologie von Dr. P. Schanz. Damit ist das schöne und gebiegene Werk in seiner neuen, bedeutend erweiterten Auf-

lage zu einem würdigen Abschlusse gelangt. Der Verf. bekundet auch in diesem, wie in den vorangegangenen Bänden eine große Bekanntheit sowohl mit der katholischen, als auch mit der gegnerischen Literatur, und es ist gewiß als ein Vorzug seines Werkes zu bezeichnen, daß die Einwände der letztern ausgiebig berücksichtigt und entschieden, jedoch mit wissenschaftlicher Ruhe zurückgewiesen werden — daher ist gerade in unseren Tagen, in denen, wie in der Vorrede bemerkt wird, „die Gegensätze zwischen den Confessionen eher verschärft als gemildert“ erscheinen, die Lesung dieses Werkes auch gebildeten Laien dringend zu empfehlen. Sie werden darin nicht nur gegen die vielen Vorurtheile, die ihnen begegnen, die richtige Belehrung finden, sondern auch in der Anhänglichkeit an die heilige Kirche befestigt werden. Was aber besonders den Katholiken wohlthuend berührt, ist die Wärme, mit der unser Verf. vielfach seinen Gegenstand behandelt und die dem Leser sich mittheilt. In streitigen Fragen legt Dr. Schanz eine große Zurückhaltung an den Tag. So z. B. in der Behandlung der Honoriusfrage. Wir unsererseits vermögen in dem Schreiben des Papstes an Sergius keine *definitio ex cathedra* zu erkennen, da ja die ganze Tendenz desselben nicht so fast eine Formulirung des Dogma's, als vielmehr eine Privatanleitung zur Aufrechterhaltung des Friedens verräth. — Wenn es S. 512 bei der nähern Erklärung des Vatikanischen Decretes heißt, die göttliche Assistenz sei dem Papste direct von Petrus mitgetheilt, so will der Verf. damit gewiß nichts anderes sagen, als was im Decrete selbst ausgesprochen ist, daß nämlich dem Statthalter Christi der göttliche Beistand in Petrus verliehen und ihm als dem Nachfolger desselben zu Theil werde. Wie in den vorausgegangenen Bänden, erleichtert auch in diesem letzten Theile ein genaues Sachregister das Nachschlagen. Dem hochw. Verf. wünschen wir noch viele Jahre segensreichen Schaffens und wiederholte Auflagen seines gelehrten und gebiegenen Werkes zur Ehre Jesu Christi und seiner heiligen Kirche!

G. Hauser S. J.

Tractatus de Censuris ecclesiasticis cum Appendice de Irregularitate. Juxta probatissimos Auctores et Commentatores ad usum Theologorum IV anni et sacerdotum in vinea Domini laborantium concinnatus a P. Hilario a Sexten Ord. Cap. Moguntiae, Fr. Kirchheim 1898. pag. XII, 357. *M* 5.

Dieser Tractat ist ein Werk großen Fleißes. Der Verf. nennt sich in seiner Bescheidenheit Compiler. Wenn aber ein Compiler wie P. Hilarius es versteht, zu sichten, zu ordnen, klar und übersichtlich darzustellen, so ist das ein Verdienst, das anerkannt werden muß und das den Gebrauch des Werkes sehr empfiehlt. Gerade dieser Vorzüge wegen können wir nur wünschen, daß vorliegender Tractat die weiteste Verbreitung finde. Von actuetter Bedeutung ist insbesondere der eingehende Commentar zu den seit der Constitution *Apostolicae Sedis* noch zu Recht bestehenden Censuren — das Ausführlichste und Beste, was hierüber erschienen ist.

C. H. S. J.

D. Willmann, Ueber die Erhebung der Pädagogik zur Wissenschaft. Rempten, Jos. Köpf. 80. 40 S. 50 J.

Eine kleine Schrift, aber inhaltreich, in etwa die Quintessenz von des Verf. epochemachendem Werk „Didaktik als Bildungslehre“! Die Erhebung der Pädagogik zur Wissenschaft ist ein Bedürfnis der Zeit. Dem Allerwelts-Besserwissen ist eine Schranke gezogen, wenn man sich auf wissenschaftlich Feststehendes berufen, auf Werke stützen kann, die derjenige gelesen haben muß, der in solchen Dingen mitreden will. Erst an einer wissenschaftlichen Pädagogik findet der Lehrbetrieb seine Hinterlage, finden die Reformvorschläge ihren Maßstab. — Wodurch wird Wissen zur Wissenschaft? „Wer mannigfache Kenntnisse von Pflanzen und Uebung in ihrer Behandlung hat, steht noch an der Schwelle der botanischen Wissenschaft; er überschreitet sie erst, wenn er einerseits auf die Pflanzenwelt und die in ihr waltenden Formen und Gesetze Ausblick gewinnt, und andererseits die ihm hieraus erwachsenden Einsichten auf die Erforschung der einzelnen Pflanzen anzuwenden versteht: Vordringen also zur Gesamtansicht des Systems und zu der das Einzelwissen nekartig durchziehenden und verknüpfenden Methode.“ Außerdem besitzt jede Wissenschaft einen von Generationen und Jahrhunderten erarbeiteten Erkenntniß-

bestand an Begriffen und Sätzen. Diese müssen wahr sein, d. h. der Wirklichkeit entsprechen. — Dies zugleich die Disposition der Schrift. Nach diesen Gesichtspunkten hin untersucht der Verf. die Pädagogik, gibt eine großartige Gesamtansicht der pädagogischen Thätigkeit und eine Analyse derselben, wirft dann einen Blick auf die Zeitalter und Denker, die an der Erarbeitung einer Erziehungsweisheit besonders thätig waren.

Erziehung ist Lebensförderung und zwar in doppeltem Sinne: a) insofern sie das individuelle, persönliche Leben der Jugend im Auge hat, und zwar das physische, geistige, sittliche. Hierzu bieten sich von Wissenschaften dar: Hygiene, Psychologie, Ethik, Philosophie und Geschichte; b) insofern sie erzieht für das Leben, für den Complex von Lebensverhältnissen, Lebensinhalten, Lebensgütern, in welchen der Einzelne steht. So angesehen fällt die Erziehung in den Erneuerungsproceß der Gesellschaft und es richtet sich der Blick auf die socialen Verbände, Socialforschung, Cultur, Gesittung, Bestimmung des Menschen. Bei dem geschichtlichen Rückblick werden die Verdienste Herbart's um eine wissenschaftliche Pädagogik gewürdigt, aber auch die Mängel seiner Grundanschauung dargelegt. Perlen der Darstellung sind die beiden Abschnitte: „Die Erziehungsweisheit der Alten und die christliche Erziehungsweisheit.“ „In so vielen kirchlichen Institutionen und Sitten liegt eine wortlose pädagogische Weisheit.“ Und als letzte und höchste Bedingung der Erhebung der Pädagogik zur Wissenschaft bezeichnet dann der Autor: Das Hineinarbeiten der christlichen Erziehungsweisheit in ihren Erkenntnißbestand. „Die Herzwurzel der Wissenschaft ist die Weisheit, und diese nährt sich in der Tiefe aus dem Glauben.“ Die Schrift bildet Heft 22 der Pädagogischen Vorträge und Abhandlungen, herausgegeben von Joseph Bötsch, und es ist erfreulich, daß, während sonst Volksschullehrer und akademisch gebildete Lehrer wie feindliche Heerlager sich feindlich gegenüberstehen, sie hier zu gemeinsamer Arbeit sich einen.

Dieburg.

Dr. Seidenberger.

Bogt, P. Peter, S. J., Maria in ihren Vorbildern. Marienpredigten zurechtgelegt zu Lesungen auf die Feste der seligsten Jungfrau und für die Marienmonate Mai und October. Regensburg, Fr. Pustet 1898. 80. XVI, 388 S. M 1.80.

Der Stoff zu dieser Schrift ist der nie erschöpften Goldgrube der hl. Schrift entnommen und zwar den Vorbildern der seligsten Jungfrau aus dem Alten Testamente. Diese Bilder, nach der sinnigen Deutung der hl. Väter geschildert, reihen sich so aneinander, daß das ganze Leben Maria's in lieblicher Bildersprache zur Darstellung gelangt. Judith's Sieg über Holofernes sinnbildet Maria's Triumph über die Sünde in der unbefleckten Empfängniß. Ihre gnadenreiche Geburt findet im Tempelbau ihren vorahnenden Schatten, während der Name „Maria“ in „Mirjam“ vorgebildet erscheint. Die Tempelweihe erhält in der Verkündigung Maria ihre volle Ausdeutung. Ihre Stellung im Erlösungsplane veranschaulicht der Beruf Esthers zur Rettung des jüdischen Volkes. Die Schilderung des Paradieses, der Lieblingschöpfung Gottes, legt die wunderbaren Gnadenvorzüge der „Mutter des Herrn“ dar, insofern die starkmüthige Machabäerin als Vorbild der „schmerzhaften Mutter“ gewürdigt wird. Der Himmelfahrt Maria's dient die sinnbildliche Darstellung der Bundeslade in ihrer feierlichen Uebertragung in den Tempel. Die drei letzten Vorbilder stellen das Fortleben der seligsten Jungfrau in der Kirche dar: sie ist „unsere Mutter“ und als solche in der „Sunamitin“ typisch gekennzeichnet; sie ist „die Mutter der Barmherzigkeit“, in dem trostreichen Zeichen des Regenbogens vorgebildet; sie „die Hilfe und der Schutz der Christenheit“ als der wahre Thurm Davids. So geht, auf 31 Lesungen vertheilt, das ganze Leben der hl. Jungfrau in großartigen und zugleich lieblichen Bildern an uns vorüber. Die vielfachen Beziehungen zwischen Vorbild und Urbild ergeben sich an der Hand der hl. Väter in schlichter und ungezwungener Weise und ebenso die praktischen Anwendungen für das Leben. Daß dieses „christliche Hausbüchlein“ sich besonders für die Marienmonate Mai und October eignet und vielfach ganz neuen Stoff zu Predigten liefert, braucht kaum erwähnt zu werden. Zu besonderem Lobe gereicht dem Verf., daß er die zahlreichen Citate auf ihre Richtigkeit geprüft hat. Die Angabe der Jahrhunderte, in

welchen die einzelnen hier verwertheten Kirchenväter gelebt haben, wäre erwünscht gewesen. N. Scheid S. J.

P. Bruno Wercruffe's S. J. Neue praktische Betrachtungen auf alle Tage des Jahres für Ordensleute. Aus dem Französischen übersetzt von P. Wilhelm Sander S. J. Neu bearbeitet von P. Joh. Bapt. Lohmann S. J. Fünfte, verbesserte Auflage. Paderborn, Junfermann 1898. 120. Bb. I 608 S.; Bb. II 616 S. M 6, geb. in 2 Halbfz. M 8.50.

Obige Betrachtungen haben sich namentlich in weiblichen Ordensgenossenschaften derart eingebürgert, daß sie eines empfehlenden Wortes nicht mehr bedürfen. P. Lohmann hat in der neuen Bearbeitung das französische Original auf seinen kürzesten Ausdruck gebracht. Besonderen Dank verdient er für das beigegebene Register. Wir nehmen hiervon Veranlassung zu dem Wunsche, er möchte in der nächsten (sechsten) Auflage seiner vierbändigen „Betrachtungen auf alle Tage des Jahres für Priester und Laien“ das in der fünften Auflage ausgefallene Register wieder herstellen. B.

Dr. Karl Reifer, Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäu's, aus dem Munde des Volkes gesammelt. Rempten, Joseph Kösel 1895. 1. Bb. 547 S. M 9.

Reifer bietet uns in obigem Werke das Ergebniß neunjähriger Forschung in seiner Heimath. Der erste, bereits erschienene Band „Sagen“ umfaßt: Göttermythén, Wotan, Donar, Götterumzug, männliche Sagengestalten, Göttinnen, Nornen, Elben, Wilde Leute, Zwerge, Benedigermännchen, Kobolde, Hexen, Truden, allerlei Schwarzkünstler, ferner Natur-, Thier- und Seelenmythén, Geister- und Spukfagen; weiters Legenden von Christus und Petrus, unserer lieben Frau, vom ewigen Juden, von Ritter Georg, St. Mang, St. Ulrich, St. Ratperonius und St. Guta; dann Sagen von heiliger, unversehrter Hostie, von verschiedenen Gnadenbildern, Kirchen, Kapellen und Glöden; endlich vermischte Sagen, wie „gestraster Frevel bei einer Todtenwache“, „Thiere reden in der Christnacht“, „Der Antichrist“; es folgen historische Sagen und endlich Schwänke, Streiche und Ortsniedereien.

Vom zweiten Bande, für Sitten, Gebräuche und Sprichwörter berechnet, ist die 1. Lieferung erschienen. Die ganz vorzügliche

Schilderung des für die Kinderwelt hochwichtigen Klausentages, mit welchem die Gebräuche innerhalb des Weihnachtsfestkreises beginnen, erweckt die lieblichsten Erinnerungen an die frohliche Kinderzeit. Ist es ja von Alters her der Tag der Kinderbescherung. Eigenthümlich sind die drei „Klopfertage“ an den drei Donnerstagen im Advent, an denen arme Kinder unter uralten Sprüchlein an den Thüren klopfen und mit Kesseln beschenkt werden. Von Weihnachtsliedern, wie sie einst im Umherziehen gesungen wurden, citiren wir:

Auf, auf, ihr Hirten,
Und schlaft nit so lang!
Die Nacht ist vergange,
I Kinde empfang,
Es glänzt und schimmert
Als wie a Krytall.

O Joseph, o Joseph,
Du schneeweißer Ma,
Kniegle (kniee) für's (vor's) Krippele
Und beata's Kind a! —
Maria zu der Ehren,
Wir rufen dich an,

Du wollst uns erhören,
Wenn's möglich sein kann:
Den Reichen gute Sitten,
Den Armen das Brod,
Und die dich d'rum bitten,
Steh' bei in der Noth!

Eine Reihe sehr schöner Verse bieten uns weiters die „Sternsinger“ um hl. Dreikönig.

Es würde zu weit führen, wollten wir die Sagen alle aufzählen, die theils auf rein christlichem Boden erwachsen, theils mehr oder weniger scharf die Spuren altgermanischen Götter- und Aberglaubens an sich tragen. Um so mehr müssen wir die Thatkraft der einstigen christlichen Missionäre bewundern, welche es verstanden, unzählige heidnische Sagen und Gebräuche christlich umzudeuten, das Volksleben, zumal anlässlich von Geburt, Hochzeit und Tod, mit den herrlichsten, rührendsten Sitten zu verweben und in engstem Anschlusse an das Kirchenjahr wahrhaft volkstümlich zu feiern. Hier nimmt des Heilandes Gleichniß vom Sauerteig nach der schönsten, poesievollen Richtung hin greifbare Gestalt an. Reiser's Darstellung dieses katholischen Volkslebens gewinnt um so mehr an Werth, wenn wir — zu unserm Leidwesen sei's gesagt — vernehmen und sehen, wie unsere moderne Zeit mit so manchen alten, sinnreichen Gebräuchen aufräumt.

Die Verlagsbuchhandlung hat hier und dort die prächtigen Darstellungen durch hübsche Bilder trefflich illustriert. Orts-, Personen- und Sachregister und die in Aussicht gestellte Worterklärung des Allgäuer (alemannischen) Dialectes erleichtern die Verwerthung dieser Schrift für wissenschaftliche Zwecke.

Austfisch.

M. Reich.

XL.

M i s c e l l e.

Zum Religionswechsel des Johann Haren. — In meiner jüngsten Schrift über Luther's Lebensende (S. 49) wird behauptet, daß Johann Haren, nachdem derselbe wegen seines politischen Verhaltens Ende 1584 von der Delfter Synode als calvinistischer Prediger abgesetzt und excommunicirt worden war, im folgenden Jahre zur katholischen Kirche übertrat, um einige Jahre später wieder öffentlich zum Calvinismus zurückzukehren. Man hat für diese Rückkehr Haren's zum Protestantismus die nöthigen Belege vermißt. Ich habe allerdings die Gründe, die uns zwingen, Haren's Abfall von der katholischen Kirche als feststehende Thatsache anzuerkennen, nicht im Einzelnen angeführt; doch habe ich in einer Anmerkung auf zwei Werke verwiesen, worin die gewünschten Belege zu finden sind: 1. *Biographie nationale de Belgique*. Tome 8. Bruxelles 1884. S. 723 f. — 2. Fr. W. Cuno, *Franciscus Junius*. Amsterdam 1891. S. 114 f.

Da diese Werke nicht jedermann zugänglich sind, so möge hier einiges daraus mitgetheilt werden. Vielleicht wird man dann sich hüten, in der Controverse über Luther's Lebensende den unbeständigen Haren, der bald die Katholiken, bald die Protestanten anzuschwärzen suchte, als zuverlässigen Gewährsmann anzuführen.

Am 17. März 1610 hat Haren in einem protestantischen Tempel zu Wesel Widerruf geleistet. Diesen Widerruf veröffentlichte er selber in folgender Schrift: *La Repentance de Jean Haren et son retour en l'église de Dieu récitée en l'église wallone de Wesel*. La Haye 1610. Im Jahre 1615 erschien

diese Schrift auch in deutscher Uebersetzung. Daß dies Werk keine von gegnerischer Seite ausgegangene Fälschung sei, ergibt sich aus Haren's eigenen Briefen, die heute noch im Archiv der protestantischen Gemeinde zu Wesel aufbewahrt werden. In einem Briefe an den Weseler Prediger Georg Schenzlich, d. d. Düsseldorf, 12. Juli 1610, beklagt sich Haren, daß er sich wieder gezwungen sehe, eine Stelle am Hofe zu bekleiden, da früher ihm das Hofleben zum Fallstrick geworden sei. Dieser Brief befindet sich in dem erwähnten Archiv in der Briefsammlung des Johann Brant, der am Anfange des 17. Jahrhunderts Schulrector in Wesel war. Nach einer Bemerkung dieses Brant, mit dem Haren wegen Uebersetzung seiner Schrift: *La Repentance*, correspondirte, ist er Secretär des Kurfürsten von Brandenburg geworden. Doch scheint er mehrmals, wiewohl vergeblich, sich um einen Predigerdienst umgesehen zu haben, wie seine Anwesenheit auf der Synode zu Dordrecht 1611, die ihm hundert Thaler Unterstützung zukommen ließ, und auf derjenigen zu Rotterdam 1612 vermuthen läßt. Vgl. H. Q. Janssen, *De Kerkhervorming te Brugge*. Rotterdam 1856. I, 266.

Räb (Die Convertiten 3, 516 f.), der diese urkundlichen Angaben nicht kannte und zum Theile auch nicht kennen konnte, da sie erst in jüngster Zeit veröffentlicht worden sind, hat Haren's Rückkehr zum Protestantismus bestritten. Heute aber kann diese durch urkundliche Belege festgestellte Thatsache nicht mehr in Zweifel gezogen werden.

N. Paulus.



Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich,

Domcapitular und Geistl. Rath in Mainz.

*Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.*

1898. — Achtundsiebenzigster Jahrgang. — II.

Dritte Folge. — XVIII. Band.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1898.

Wagner Verlagshandlung und Druckerei A. G.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Lobmüller, Die Entstehungszeit der Institutionen des Laktanz	1
2. Harnack über Luther	24
3. Dr. Val. Weber, Paulus war nur einmal in Galatien vor dem Galaterbrief. I.	33
4. Dr. Falk, Der Wormser Domscholaster Dr. Daniel Mauch . . .	45
5. Dr. Selbst, Literatur zum Alten Testament	55
6. Literatur. Dr. J. B. Heinrich, Lehrbuch der kathol. Dogmatik. — Dr. Marc. Magistretti, Monumenta veteris liturgiae ambrosianae. — Antonius M. Ceriani, Notitia liturgiae ambrosianae ante saeculum XI. — P. Petrus Mocchegiani a Monsano, Collectio indulgentiarum. — Dr. Joseph Führer, Forschungen zur Sicista Sotterranea. — Dr. Martin Spahn, Johannes Cochläus. — Dr. Ril. Paulus, Kaspar Schatzgeher.	68
7. Miscellen. 1. Petrus von Osma und der Ablass für die Verstorbenen. — 2. Eine „neue Ausgabe“ des Commentars zu Judith	92
8. F. W. E. Roth, Beiträge zur Mainzer Schriftstellergeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts. I.	97
9. Dr. Rehrein, Ueber den Verfasser des Gebetes „Anima Christi, sanctifica me“	118
10. Dr. Val. Weber, Paulus war nur einmal in Galatien vor dem Galaterbrief. II.	121
11. Jos. Sorg, Die hl. Eucharistie als Sacrament und ihr Einfluß auf das sittliche Leben. I.	137
12. P. Robert Ord. Cap., Zur Geschichte des vierzigstündigen Gebetes	151
13. E. M. Kaufmann, Das Karlsbild in der Frankfurter Wahlkapelle	158
14. Literatur. Eheyne, Einleitung in das Buch Jesaja. — Guilelmus Wilmers S. J., De Ecclesia Christi libri sex. — Alfred Winterstein, Die christliche Lehre vom Erbgut. — Fr. E. Kraus, Dante, sein Leben und sein Werk. — Dr. J. B. v. Weiß, Weltgeschichte. — Dr. J. Jungniß, Martin von Gerstmann, Bischof von Breslau. — Dr. Jos. Burg, Protestantische Geschichtslügen. Dr. Eduard Maria Elos, Kreuz und Grab Jesu — Der Jesuiten Sacchini, Juvenius und Kropf Erläuterungsschriften zur Studienordnung der Gesellschaft Jesu. — Dr. Ludw. Schütz, Thomas-Reykon	162
15. Miscellen. 1. Die Verurtheilung und Hinrichtung des Dr. Johannes Hus. — 2. Zur Geschichte der Annaten. — 3. Concessionen . .	186
16. Jos. Sorg, Die hl. Eucharistie als Sacrament 2c. II.	193
17. Dr. Val. Weber, Paulus war nur einmal in Galatien vor dem Galaterbrief. III.	221
18. F. W. E. Roth, Beiträge zur Mainzer Schriftstellergeschichte 2c. II.	234
19. Streiflichter aus der heutigen orientalischen Kirchengeschichte . . .	254
20. Dr. A. Bellerheim, Professor Busch's Biographie	259
21. Literatur. Dr. R. Krogh-Tønning, De gratia Christi et de libero arbitrio. — Karl Rade S. J., Die Bildung des jungen Predigers. — R. P. G. Longhaye, La prédication. — Dr. Rich. Schoengen, Die Schule von Zwolle. — Müller, Adolf, S. J., Nikolaus Copernicus. — Dr. Simon Widmann, Dr. Johannes Bismüller's Lehrbuch der Weltgeschichte. — Raimund von Fugger, Lady Georgiana Fullerton. — R. Rehbach, Das gesammte Erziehungs- und Unterrichtswesen	280

	Seite
22. Theodor Granderath S. J., Zum tridentinischen und vatikanischen Decrete über die Auslegung der hl. Schrift. I.	289
23. Dr. Seidenberger, „Die neue Zeit und der alte Glaube“	316
24. Roby, Die Nacht der Presse	321
25. F. W. E. Roth, Beiträge zur Rainer Schriftstellergeschichte zc. III.	342
26. Jos. Sorg, Die hl. Eucharistie als Sakrament zc. III.	359
27. Literatur. Dr. Martin Winkler, Der Traditionsbegriff des Christenthums bis Tertullian. — R. P. X.-M. Le Brachelet S. J., De l'apologétique »traditionnelle« et de l'apologétique »moderne«. — Le Cardinal Perraud, Instruction pastorale. — Dr. C. Gutberlet, Allgemeine Metaphysik; Die Theodicee; Die Psychologie. — Jos. Bieberlath S. J., Die sociale Frage. — Herm. Jos. Schmitz, Die acht Seligkeiten des Christenthums	376
28. Theodor Granderath S. J., Zum tridentinischen und vatikanischen Decrete über die Auslegung der hl. Schrift. II.	385
29. Dr. J. Rißel, Jerubabel, seine angebliche Erhebung und sein Sturz	411
30. Jos. Sorg, Die hl. Eucharistie als Sakrament zc. IV.	429
31. F. W. E. Roth, Beiträge zur Rainer Schriftstellergeschichte zc. IV.	449
32. Martin Spahn, Der Magister Nikolaus Ragni de Javor	457
33. Literatur. Herm. Jos. Schmitz, Die Bußbücher und das canonische Bußverfahren. — Dr. Aug. Fischer-Colbrie, Fragmentum apologeticum. — Dr. Aug. Jos. Nürnberger, Zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. — Dr. Jacob Schmitt, Katholische Sonntags- und Festtagspredigten. — Die ersten Schwestern des Ursulinenordens	466
34. Miscellen. 1. Petrus von Osma und der Ablass für die Verstorbenen. — 2. Zum Index prohibitorum des 16. Jahrhunderts in protestantischen Städten	475
35. Dr. D. Willmann, Katholische Reformphilosophie	481
36. Orientalische Streiflichter	488
37. Jos. Sorg, Die hl. Eucharistie als Sakrament zc. V.	495
38. E. Görigk, Die Einführung des Protestantismus in Hildesheim	531
39. Joh. Mader, Noch eine Lanze für Amväs	550
40. Literatur. Dr. Jos. Dippel, Der neuere Spiritismus in seinem Wesen. — Petrus Einig, Institutiones theologiae dogmaticae. — R. P. Lecanuet, Montalembert d'après son journal et sa correspondance. — Paul Sabatier, Collection de documents. — Dr. Carl Heinemann, Die Heiligkeit Jesu. — Wilhelm Kreiten S. J., Leberecht Dreves. — Joseph Schlicht, Niederbayern in Land, Geschichte und Volk	561
41. Miscellen. Volksthümliches aus Borarlberg	575

I.

Die Entstehungszeit der Institutionen des Laktanz.

Die Thatsache, daß die Frage über die Abfassungszeit der Institutionen des christlichen Cicero bis auf die Gegenwart verschieden beantwortet wurde, hat uns veranlaßt, alle inneren und äußeren Kriterien, die uns über das Alter dieses Werkes Aufschluß geben können, einer erneuten Prüfung zu unterwerfen und das Ergebnis unserer Untersuchung dem Urtheil weiterer Kreise vorzulegen.

Wir gliedern unsere Abhandlung in die drei Fragen:

I. Wann hat Laktanz mit der Abfassung seiner Institutionen begonnen?

II. Wie lang war er mit deren Abfassung beschäftigt?

III. Wann hat er dieses Werk abgeschlossen und veröffentlicht?

I. Wann hat Laktanz seine Institutionen begonnen?

a) Laktanz erzählt selbst eingehend, was ihn bestimmte, diese sieben Bücher zu verfassen. Nach inst. V 2, 2 gaben zwei Männer zur Zeit, als er zu Nikomedien in Bithynien Lehrer der Rhetorik war und eben der Tempel Gottes zerstört wurde, polemische Schriften gegen die *iacens et abiecta veritas* heraus. Wie um die Zeit des Auftretens dieser beiden Männer noch genauer zu bestimmen, ist V 2, 4 beigelegt, daß der eine seine Bücher publicirte *eodem ipso tempore, quo iustus populus nefarie lacerabatur* und V 2, 10: *Quo furebat odiosa crudelitas*. Durch die Schriften dieser zwei Gegner veranlaßt (*stimulatus*), erklärt Laktanz V 4, 1: *hoc munus (die Institutionen) suscepi*. Es erheben sich nun sofort die Fragen:

1. Wann war unser Verfasser Lehrer der Rhetorik zu Nikomedien?

2. Wann wurde daselbst der Tempel Gottes zerstört?

3. Wann wurde das christliche Volk grausam verfolgt?

Ad 1: Hieronymus bezeugt de vir. ill. c. 80¹⁾, daß der Kaiser Diocletian (284—305) den Laktanz mit dem Grammatiker Flavius als Lehrer der Rhetorik nach Nikomedien berufen habe (cfr. V 2, 2). In welchem Jahr diese ehrenvolle Berufung erfolgte, ist nicht nachzuweisen: Belfer²⁾ nimmt das Jahr 288, Weiß³⁾ das Jahr 301 an. Es genügt, zu wissen: Laktanz übte seine Lehrthätigkeit in Nikomedien noch aus, als dort der Tempel Gottes zerstört wurde. Wann geschah dies?

Ad 2: Gunziger⁴⁾ will den Ausdruck templum Dei bildlich von „Gläubigen der Kirche“ erklären. Aber diese Deutung erscheint unnatürlich⁵⁾. Sicher muß an die mort. 12 berichtete Zerstörung des Gotteshauses in Nikomedien am 23. Februar 303 gedacht werden, welches Ereigniß das Signal zur Verfolgung der Christen bildete⁶⁾. Damit kommen wir

Ad 3: Wann wurden die Christen heftig verfolgt? Die Lehrthätigkeit des Laktanz unter Diocletian und die von diesem Kaiser angeordnete Zerstörung des templum Dei in Nikomedien schließen jeden Zweifel aus, daß inst. V 2, 4 u. V 2, 10 keine andere Verfolgung gemeint ist, als die diocletianische.

Nehmen wir diese drei Zeitbestimmungen zusammen (Laktanz, Lehrer der Rhetorik, Zerstörung der Kirche in Nikomedien, Diocletian, Christenverfolger), so können wir mit ziemlicher Sicherheit feststellen, wann jene zwei Männer (V 2, 2) mit ihren Schriften vor die Öffentlichkeit traten. Raum werden sie gleich nach Ausbruch der Verfolgung ihre Polemik eröffnet, sondern erst den Erfolg der kaiserlichen Edicte abgewartet haben: ihre Schriften werden demnach nicht wohl vor dem Ende des Jahres 303 erschienen sein⁷⁾. Es fragt sich nun: Ist die Zeit der Veranlassung auch zugleich der terminus a quo für die Ab-

1) Schowinsky in Kirchengeschichtl. Studien von Knöpfker zc. II. Bd. II. Heft 1894. S. 172 u. 198.

2) Züb. Dartalschr. 1892 S. 460.

3) Weltgeschichte III. Bd. 1891. S. 411.

4) Böldinger's Untersuchungen zc. II. 1868. S. 162.

5) R. Schanz, Gesch. der röm. Lit. 1896. S. 367.

6) Krüger, Preuß. Jahrbücher 64. Bd. 1889. S. 85.

7) Ebert, Ueber den Verfasser zc. in Verhandlungsberichte der R. Sächs. Gesellsch. der Wiss. philol.-histor. Classe 22. Bd. 1870. S. 128.

fassung der Institutionen? Können wir den Beginn unserer Schrift an den Schluß des Jahres 303 verlegen oder verlief noch eine längere oder kürzere Zeit, bis Laktanz sein Werk unternahm? Diese Frage ist unbedingt zu bejahen. Denn nicht bloß die Schriften der *duo viri* sind vor den Institutionen erschienen, sondern auch das christliche Erstlingswerk des Laktanz mit dem Titel: *De opificio Dei*.

b) Dieses Schriftchen enthält 15, 6; 20, 2 unzweideutige Anspielungen auf die Institutionen. Andererseits ist in diesen II 10, 15 auf *de opif. Dei* als nuper erschienen hingewiesen. Mit sehr großer Wahrscheinlichkeit läßt sich die Entstehungszeit dieses Büchleins eruiren.

Wenn es daselbst 1, 1 heißt: *Quam minime sim quietus in summis necessitatibus*: ferner 1, 7: *Adversarius noster . . . saepe violentus sicuti nunc videmus*; endlich 20, 1: *Haec ad te . . . pro rerum ac temporis necessitate peroravi*, so ersieht man leicht aus diesen Bemerkungen, daß unser Werkchen zu einer Zeit verfaßt wurde, als die Christen in einer höchst bedrängten Lage waren. In diese Lage wurden aber die Christen durch die diocletianische Verfolgung versetzt. Die *summae necessitates*, von denen 1, 1 die Rede ist, berechtigen uns, an das vierte Verfolgungsedict zu denken, das im Februar oder März 304 erlassen wurde¹⁾ und „den Anfang der eigentlichen allgemeinen Verfolgung bezeichnete“²⁾. Laktanz drückt sich in diesem Schriftchen sehr vornehmlich aus, ja „alles Christliche ist darin bei Seite gesetzt, nur an einer Stelle 10, 11 kann man eine versteckte Anspielung auf eine christliche Lehre finden“³⁾. Wiederum ein Beweis von der auf's heftigste entbrannten Verfolgung. So werden wir mit guten Gründen die Abfassung der Schrift *de opif. Dei* in das Jahr 304⁴⁾ verlegen dürfen. Damit haben wir aber den *terminus a quo* für die Entstehung der Institutionen gewonnen, da das Erscheinen dieses Werkes in *opif. Dei* in sichere Aussicht gestellt, ja schon Plan und Disposition desselben angekündigt ist

1) Belfer, Züb. Universitätschrift 1891. S. 105.

2) Krüger, l. c. S. 90.

3) M. Schanz, l. c. S. 366.

4) Belfer, Theol. Quartalsschr. 1892. S. 248; Brandt, Jahrb. f. Philol. 147. Bd. 1893. S. 127.

(cfr. statui . . . de opif. Dei 20). Doch hindern den Verfasser noch die summae necessitates (De opif. 1, 1), seinen Plan jetzt schon (im J. 304) auszuführen; erst dann will er ihn verwirklichen, si nobis indulgentia coelitus venerit . . . ac tempus ad proposita persequenda tribuatur (c. 20 De opif. Dei). Das Jahr 304 (allgemeiner Opferzwang)¹⁾ schien offenbar seinem Vorhaben nicht günstig zu sein. Die Muse und der Muth zur Ausarbeitung eines solchen Werkes (Institutionen) konnte er nur finden, nachdem der erste Sturm der (allgemeinen) Verfolgung vorüber war²⁾. Somit gelangen wir in das Jahr 305 (Zeit der Krankheit mort. 17 und Abdankung Diocletians), in welchem Laktanz mit der Abfassung seiner Institutionen begann³⁾. Andere, z. B. Leuffel-Schwabe, Gesch. der römischen Literatur 1895. S. 999, und Ebert, Gesch. der christl.-lat. Literatur I. Bd. 1889. S. 74, nehmen das Jahr 307 als Anfangstermin für die Entstehung der Institutionen und lassen sie 310 abgeschlossen sein. Hiernach wäre das ganze Werk in drei Jahren vollendet worden. Diese Zeit will uns zu kurz erscheinen und zur Begründung unserer Ansicht (vier- bis fünfjährige Arbeitszeit) untersuchen wir

II. Wie lang war Laktanz mit Abfassung seiner Institutionen beschäftigt?

Bei Lösung dieser Streitfrage haben wir uns weder durch eine vorgefaßte Meinung, noch von dem Interesse Brandt's⁴⁾ leiten lassen, „einen möglichst frühen Zeitpunkt für den Abschluß der Institutionen zu gewinnen und zwar wegen der späteren Untersuchung über die Entstehungszeit der *mortales* und der *Epitome*“.

Man braucht nur das fünfte Buch der Institutionen, speciell die Kapitel 9, 11—13, 19—23 zu lesen, um zu dem Urtheile zu gelangen: Damals, als diese Schilderung niedergeschrieben wurde, stand die Verfolgung der Christen im römischen Weltreiche auf ihrer Höhe⁵⁾. Der Urheber dieses Blutbades wird V 11, 5 mit den Worten eingeführt: *Illa, illa est vera bestia . . .* Wer ist

1) Hunziker, l. c. S. 178; mart. Pal. c. 3.

2) Ebert, l. c. S. 129.

3) P. Meyer, Quaest. Lact. Jüllich 1878. S. 1.

4) Entstehungsverhältnisse zc. in Wiener Sitzungsber. 125. Bd. 1892. S. 18.

5) Brandt, Ueber die dualistischen Zusätze zc. in Wiener Sitzungsberichte 119. Bd. 1889. S. 15.

nun diese vera bestia? Frühere Forscher, wie Möhler, Patrologie S. 922, und Jansen in Bibliothek der Kirchenväter S. 10, haben fast allgemein Viginus darunter verstanden und demgemäß die Abfassung unseres Werkes um das Jahr 320 angesetzt. Von den Neueren hat nur noch Nirschl, Lehrbuch der Patrologie I. Bd. 1881. S. 369 (cfr. Tüb. Quartalschr. 1886. S. 514), und J. B. v. Weiß, Weltgeschichte III. Bd. 1891. S. 490, diese Ansicht. Allein sie ist unhaltbar; denn

a) Inst. V 23, 1 ist von mali principes, von iniustissimi persecutores die Rede. Das wäre im Jahre 320 ein offener Anachronismus. Damals regierten im römischen Reiche Constantin der Große und Viginus; jener begünstigte die Christen in jeder Weise¹⁾ (mort. 24), nur der letztere steht ihnen noch feindlich gegenüber. Damals gab es also höchstens einen malus princeps und einen iniustissimus persecutor, nicht mehrere (cfr. V 2, 7).

b) Die Schilderung der Greuel der Verfolgung, namentlich inst. V 11, 1 ff., paßt nicht auf Viginus, sein Vorgehen war partiell, nicht allgemein²⁾ (inst. V 11, 9; V 12, 8; V 13, 2).

c) Die inst. V 11, 10 berichtete Verbrennung eines christlichen Bethauses fällt nach Eusebius³⁾ in die diocletianische, das V 11, 6 Gesagte in die galerianische Verfolgungszeit⁴⁾.

d) Es ist geradezu undenkbar, daß Laktanz seinen schon 304 ausgesprochenen Entschluß zur Abfassung der Institutionen erst sechzehn Jahre später in die That umgesetzt hätte cfr. nuper inst. II 10, 15.

Das ganze Werk ist vielmehr aus der großen Verfolgung des diocletianischen Zeitalters, der Aera martyrum⁵⁾, herausgewachsen (Brandt, Sitzungsber. 125. Bd. 1892. S. 13). Aber jene vera bestia V 11, 5 ist nicht Diocletian. Dieser war nach seiner Abdankung am 1. Mai 305 (mort. 19) den Christen nicht mehr gefährlich, während jene bestia von Laktanz noch immer als drohend und handelnd dargestellt wird⁶⁾: es ist Galerius gemeint, welcher

1) Brandt, Jahrbücher I. c. S. 187.

2) Burdhardt, Die Zeit Constantins d. Gr. Leipzig 1880² S. 880 f.

3) Hist. eccl. 8, 11.

4) Brandt, Ueber das Leben des L. in Wiener Sitzungsber. 120. Bd. 1890. S. 81 f.

5) Funk, Kirchengesch. 1898³ S. 8. — 6) Ebert, I. c. S. 128 f.

nach dem Tode des Constantius (306) alleiniger und oberster Augustus geworden war¹⁾ (cfr. inst. V 11, 5: cuius *una* iussione . . .).

Wenn Galerius vera bestia genannt wird, so stimmt das Urtheil des Laktanz mit dem anderer Zeitgenossen überein, wonach dieser Kaiser als parens ferrei saeculi prädicirt wird (Lamprius, Vita Heliogabali c. 35), und vielfache Spuren in den Martyreracten bestätigen, daß die Regierung des Galerius und Maximinus Daja so recht eigentlich die blutige Periode der Christenverfolgung im Osten des Reiches war²⁾. Als Laktanz das fünfte Buch seiner Institutionen schrieb, konnte er bereits auf eine längere Verfolgungszeit zurückblicken³⁾. Das Jahr 303, in dem der Kampf gegen die Christen nach mehr als vierzigjähriger Toleranz ausbrach⁴⁾, gehörte der Vergangenheit an: das beweisen die Perfecta: gesserint, saevivit, ausi sunt, extiterunt V 11, 9 ff. Zu der Zeit, als das fünfte Buch entstand, wäre einem christlichen Schriftsteller der Stoff zur Schilderung der verübten Grausamkeiten in üppigster Fülle zu Gebot gestanden. Quis enim voluminum numerus capiet tam infinita, tam varia genera crudelitatis? V 11, 9. Im gleichen Kapitel spricht unser Verfasser von der Verbrennung einer christlichen Gemeinde als einem seiner Zeit vorausliegenden Ereigniß (concremavit V 11, 10). Dies geschah frühestens 306⁵⁾. Weisen diese Perfecta auf die Jahre 303—306 zurück, so gebraucht Laktanz namentlich im fünften Buche das Praesens, um die Zustände und die Lage der Christen zur Zeit der Abfassung seines Werkes darzulegen. Wir haben in dem liber de martyribus Palaestinae von Eusebius ein ganz klares Bild der Verfolgung in der Provinz Palästina in allen ihren Stadien vor uns und gewinnen daraus einen Maßstab für die Verhältnisse im ganzen Reich⁶⁾. Nach Kap. 8—10 dieses Buches wird von April 308—309 die Bestrafung der Christen systematisch auf Ver-

1) Hunjiter, l. c. S. 210.

2) Hunjiter, l. c. S. 228; Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit II. Bb. S. 157 u. 182.

3) Ebert, Ueber den Verf. 1c. S. 129 f.

4) Funf, Kirchengeschichte S. 607.

5) Hunjiter, l. c. S. 280. — 6) Hunjiter, l. c. S. 128.

Stümmelungen eingeschränkt¹⁾. Nun vergleiche man inst. V 9, 10: Vexant ergo et exquisitis poenarum generibus excruciant parumque habent interficere quos oderunt, nisi etiam crudelitas corporibus inludat. Ferner V 11, 11: Ille gravior, ille saevior est carnifex, qui neminem statuit occidere. Endlich V 11, 16: Exquisitos dolores corporibus immittunt et nihil aliud devitant quam ut ne torti moriantur (cfr. V 13, 12). Wer ist der Urheber dieser Verstümmelungen? Auch das sagt uns Lactanz, wenn er inst. V 11, 6 von jener belua, womit nur Galerius gemeint sein kann²⁾, schreibt: Uno loco recubans tamen per totum orbem ferreis dentibus saevit et non tantum artus hominum dissipat, sed et ossa ipsa comminuit. Wenn derartige Greuel in den Jahren 308 und 309 nach dem liber de martyr. Pal. c. 8—10 geschehen und Lactanz in seiner ganz analogen Darstellung dieser Greuel das Präsens gebraucht, so sind wir gewiß berechtigt, die Abfassung des fünften Buches seiner Institutionen in die gleiche Zeit 308 bis 309 zu verlegen. Auch das sechste Buch bezeugt uns die ungeschwächte Fortdauer der Verfolgung, wie aus VI 17, 6 klar hervorgeht: Spectatae sunt enim semper spectanturque adhuc per orbem poenae cultorum Dei. Nicht einmal das siebente und letzte Buch kann uns Erfreuliches über die Lage der Christen berichten, im Gegentheil erfahren wir VII 15, 7: Nostra haec tempora quibus iniquitas et malitia usque *ad summum gradum* crevit... und VII 22, 11 f.: Hoc enim saeculo necantur homines vi, ferro, insidiis, venenis et adficiuntur iniuriis, egestate, carceribus, tormentis, proscriptionibus... ad impios cultus... deorum non ratione aut veritate, sed nefanda corporum laceratione coguntur. In allen diesen Stellen gibt uns der Verfasser unseres Werkes ein genaues Bild von den Zeitverhältnissen, unter denen er schrieb, und man kann nicht verkennen, daß seine Schilderung ganz dem Jahre 308—309 entspricht, wo die Christen allgemein zum Opfern angehalten und die Widerständigen mit Verstümmelung bestraft wurden³⁾.

Indesß Lactanz kann uns nicht bloß von den Qualen seiner

1) Hunziker, l. c. S. 180.

2) Ebert, Ueber den Verf. l. c. S. 180.

3) Hunziker, l. c. S. 283 f.

verfolgten Glaubensgenossen erzählen, er ist auch Zeuge davon gewesen, daß die Verfolger von den härtesten Strafen getroffen wurden; inst. IV 27, 4 redet er von gravissimae persequentium poenae. Hat er etwa den „schimpflichen Tod“ (mort. 30) des Maximian und die insanabilis plaga (mort. 31) des Galerius noch erlebt, als er mit der Abfassung seiner Institutionen beschäftigt war? Sicher hat er die Abdankung Diocletians und Maximians am 1. Mai 305 miterlebt. Will man dieses bis dahin unerhörte¹⁾ Ereigniß ausreichend erklären, so war es die Folge einerseits der Krankheit und Geistesverwirrung des Diocletian, andererseits ganz besonders des Weltblutbades, das er nicht gewollt²⁾ und doch angestiftet hatte³⁾. Aber „weder dem Diocletian, noch dem Maximian sollte ein ruhiger Lebensabend beschieden sein. Ihre ausgeflügelte Thronfolgeordnung, welche noch Constantin eine Zeit lang für die Panacee gegen künftige Bürgerkriege ansah⁴⁾, trug die Keime zu neuen Gährungen in sich und der Streit der natürlichen und künstlichen Erben, der bald darauf ausbrach, zog auch die beiden abgedankten Kaiser wieder in das politische Treiben hinein“⁵⁾. Als nämlich Constantius im Jahre 306 (mort. 20) gestorben war, kümmerte sich sein Heer wenig um die sorglichen Feststellungen des Alten von Salona⁶⁾. „Die frühere Willkür der Soldatenkehrte wieder: Constantin wurde vom Heer zum Nachfolger seines Vaters ausgerufen. Diese Usurpation wurde der Anstoß zu allgemeinen Anmaßungen und Verwirrungen. Maxentius trat in Rom als Augustus auf und fand Anhänger. Sein Vater Maximian nahm wieder den Purpur, legte ihn ab, nahm ihn wieder und wanderte ruhelos im Reiche umher, um zu sehen, wo er noch einmal Boden fassen möchte. Niemand wollte mehr Cäsar, jeder Augustus sein und so gab es im Jahre 308 nicht weniger als sieben Augusti⁷⁾. Alle Intriquen, Laster

1) Seeck, Gesch. des Unterganges der antiken Welt. Ab. I. 1895, S. 1.

2) Mort. 17.

3) v. Neumont, Gesch. der Stadt Rom. 1. Ab. S. 569.

4) Seeck, Anfänge Constantins in Deutsch. Ztschr. f. Gesch. 7. Ab. 1892. S. 107.

5) Seeck, Gesch. des Unterganges der antiken Welt. I. Ab. Berlin 1895, S. 40.

6) Hunziker, l. c. S. 209.

7) Richter, Das weström. Reich. Berlin 1865, S. 55 f.

und Verbrechen wurden damals entseffelt; Haß des Sohnes gegen den Vater, des Vaters gegen den Sohn, Mord der nächsten Verwandten, Selbstmord aus Verzweiflung, Truppenzüge, Schlachten, Abfall der Heere, Ruin der Provinzen waren der Inhalt der Jahre 306—310: das Reich und alles, was Diocletian geschaffen, schien aus den Fugen zu gehen“ (Nichter l. c.). All das hat Laktanz erlebt, er kennt den Grund der vielen Uebel im politischen und socialen Leben seiner Zeit (I 20, 25 f.), aber die Machthaber sind blind, die Lage wird immer schwieriger (inst. V 8, 5—11), so daß die Christen mit Schaudern — horret animus dicere — an den Untergang des römischen Weltreiches dachten (VII 15, 11 ff.). War ein christlicher Schriftsteller nicht berechtigt, in allen diesen Ereignissen gravissimae persequentium poenae (IV 27, 4) zu erblicken? Belfer¹⁾ glaubt, unter die poenae sei auch der Tod des Maximian zu subsumiren und unsere Stelle ein Beweis dafür, daß Laktanz im Jahre 310 noch mit Abfassung seiner Institutionen beschäftigt war. Dieser Ansicht können wir nicht beistimmen. Durch den Hinweis auf die bereits eingetretenen Strafen bei den früheren Verfolgern (Diocletian und Maximian) sollen und wollen die jetzigen Verfolger (Galerius und Maximinus) gewarnt werden. Denn an die Erwähnung der poenae wird sofort die weitere Bemerkung angereiht: Nec tamen ex hoc ipso caeci homines intellegere possunt . . . Wenn nun der Verfasser der Institutionen den Tod des Maximian erlebt hätte, so wäre ihm auch die Krankheit des Galerius bekannt gewesen, welche diesen traf, noch ehe jenen sein Schicksal ereilte (mort. 33—35)²⁾. Im März oder April 310 lag aber Galerius bereits hoffnungslos krank darnieder (mort. 33, 1), und in diesem Zustand bedurfte es keiner Warnung mehr vor der Verfolgung, zumal da er jetzt selbst gegen die Christen eine wenigstens halbversöhnliche Stimmung annahm³⁾. In den Institutionen ist Galerius keineswegs als krank und halbversöhnlich, sondern als in voller Thätigkeit gegen die Christen begriffen dargestellt (cfr. V 11)⁴⁾. Sicher hätte Laktanz die Krankheit der

1) Theol. Quartalschr. 1892. S. 252 u. 277 f.

2) Seeß, Anfänge x. l. c. S. 220 und Untergang der antiken Welt x. S. 107; 452 (107, 8).

3) Belfer, Ellw. Gymnasialprogramm 1889. S. 9 ff.

4) Belfer, Theol. Quartalschr. 1892. S. 249.

von ihm so sehr gehaßten *vera bestia* als Strafe Gottes betrachtet und in seinem Werk nicht mit Stillschweigen übergangen, wenn sie ihm bei dessen Abfassung bekannt gewesen wäre¹⁾. Die Rache Gottes hat die zu seiner Zeit wüthenden Verfolger (Galerius und Maximinus) nicht schon ereilt, sondern wird ihnen erst angedroht V 23, 3: *punientur . . .* und *ibid.* v. 4: *veniet rabiosis ac voracibus lupis merces sua*, wenn auch erst *illo caelestis iudicii* die. Demnach war Galerius noch nicht von der *plaga insanabilis* heimgesucht und er glaubt mit seinem Gesinnungsgenossen Maximinus trotz der *acerbissimae persequentium poenae*, ihr Vorgehen gegen die Christen werde ungerächt und unbestraft bleiben *cfr.* V 23, 1: *non se putent impune laturos . . .* Wenn also für den Verfasser der Institutionen die Krankheit und Bestrafung des Galerius noch nicht eingetreten ist, so konnte er IV 27, 4 bei den *poenae persequentium* den Tod des Maximian nicht im Auge haben, weil dieser erst nach März oder April 310 starb²⁾. Da nun Laktanz wohl noch die Ereignisse der Jahre 308 und 309 im Präsens berichtet, von der Rache und Strafe Gottes an den Verfolgern aber (nicht vor März oder April 310) im Futurum spricht, setzen wir den Abschluß seines Werkes in die Zeit vor der Krankheit des Galerius und vor den Tod des Maximian³⁾. Aber noch andere Gründe bestimmen uns, nicht mit Brandt⁴⁾ eine dreis- bis vierjährige, sondern in theilweiser Uebereinstimmung mit Velfer⁵⁾ eine vier- bis fünfjährige Arbeitszeit an den Institutionen anzunehmen.

Nach Brandt (Wiener Sitzungsber. 125. Bd. S. 16) „konnte ein so gewandter Schriftsteller, ein Rhetor von Fach, ein in der antiken und christlichen Literatur so heimischer Gelehrter die sieben Bücher ohne große Schwierigkeit in drei bis vier Jahren erledigen, zumal er fast durchwegs *compilatorisch* und *excerptorisch* in seinen Institutionen verfährt. Mühsame

1) Brandt, Jahrbücher l. c. S. 126.

2) Mort. 30; Euseb. h. e. 8, 13, 15; Brandt, Jahrbücher 2c. S. 131.

3) Ebert, Ueber den Verfasser 2c. l. c. S. 129 f., und Brandt, Wiener Sitzungsber. 119. Bd. 1889. S. 15 f. und 120. Bd. 1890. S. 30.

4) Wiener Sitzungsber. 125. Bd. S. 16.

5) Theol. Quartalsschr. 1892. S. 250.

Gedankenarbeit, die langes Nachdenken erfordert hätte, darf man bei ihm nicht voraussetzen“.

Wir sind der Meinung, daß die Ausarbeitung eines so großen Werkes auch für einen so gewandten Schriftsteller und Rhetor wie Laktanz war mit bedeutenden Schwierigkeiten verbunden war. Wir berufen uns für diese Annahme auf Laktanz selbst. Schon im Schlußkapitel seiner Schrift *de opif.* 20 bezeichnet er seine Schrift als schwierig und langdauernd (cfr. *l. c. plura et meliora; tantum facinus; sub hoc onere; magnum videor polliceri, quo perfecto satis me vixisse arbitrabor*). Freilich bekennnt unser Autor *inst.* I 1, 10, daß ihm seine bisherige Thätigkeit sehr zu statten komme bei Abfassung dieses Werkes. Aber kurz vorher (*I* 1, 8) unterscheidet er sehr genau zwischen *iuvenes ad argutam malitiam erudire* und *de praeceptis caelestibus disserere*. Wie er sich letztere Aufgabe vorstellt, sagt er ausdrücklich *I* 1 20: *Ea res (sc. veritatem adserere atque illustrare) infiniti (sit) paene operis et immensi*. Man vergleiche noch *II* 19, 1 u. 2; *III* 1, 4; *III* 13, 12 f. und vollends *IV* 5, 2: *Sentio quidem quam sit difficilis de rebus caelestibus disputatio*. Hiernach war unser Schriftsteller weit davon entfernt, sein Unternehmen für leicht zu halten: das glauben wir ihm gerne. Betrachten wir einmal: 1) Wer schrieb die Institutionen? 2) Was enthalten sie? 3) Für wen sind sie bestimmt?

Ad 1. Wer schrieb die Institutionen? Ein geborener Afrikaner¹⁾ und Heide. Nun wissen wir allerdings, daß gerade in Afrika auf den lateinischen Unterricht und dessen Ziel, die allgemeine Bildung, vielleicht mehr Gewicht gelegt wurde, als irgendwo sonst im Reiche, und daß das Schulwesen dort hoch entwickelt war²⁾, aber wir wissen auch, daß Laktanz erst in Nikomedien zum Christenthum übertrat kurz vor oder während der daselbst im Jahre 303 ausgebrochenen Verfolgung³⁾. Schon zwei Jahre nach seiner Conversion verfaßte er als der erste im Abendlande eine philosophische Begründung des Christenthums und versuchte, die

1) Brandt, Wiener Sitzungsber. 120. Bd. S. 14.

2) Mommsen, Röm. Geschichte. V. Bd. S. 655.

3) Allg. Encyclopädie von Ersch und Gruber S. 186; Ebert, Gesch. der christl.-lat. Lit. S. 73.

christliche Weltanschauung in ein umfassendes System zu bringen¹⁾. Und in der That, diesem Neuchristen verdanken wir „die gelungenste Apologie des Christenthums bis auf Augustin“²⁾, ihm glückte es, dem neuen Inhalt der christlichen Gedankenwelt einen der überlieferten ästhetischen Bildung adäquaten Ausdruck zu geben³⁾, obwohl die Sprache damals für die christlichen Wahrheiten und Geheimnisse noch keine Worte hatte⁴⁾. Das konnte nur ein hochgebildeter und sehr gelehrter Mann⁵⁾ zu Stande bringen, jedoch nach seinem eigenen Geständniß nicht ohne die Schwierigkeit des Werkes lebhaft zu empfinden. Aber es gab doch schon vor Lactanz christliche Apologeten, die er benützen konnte! Von solchen führt er Minucius Felix, Tertullian und Cyprian mit Namen an und macht mannigfachen Gebrauch von ihren Werken, allein sein Urtheil über sie faßt er in die Worte zusammen V 1, 22: non suffecerunt.

Ad 2. Welches ist der Inhalt der Institutionen? Während die drei ersten Bücher den Polytheismus widerlegen, geht Lactanz im vierten Buche von der Negation zur Position über, zur Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre⁶⁾ (cfr. II 3, 25). Um seine heidnischen Zeitgenossen zu überzeugen, führt er mit Vorliebe und Absicht (IV 5, 3; V 4, 6) die Aussprüche ihrer eigenen Autoritäten an, eines Cicero, Vergil, Ovid, Seneca, Quintilian, der sibyllinischen Orakel u. a. (VII 13, 2 u. VII 25 1 f.). Wir geben gern zu, daß unser Verfasser in der heidnischen Literatur sehr bewandert war (diu versati I 1, 8). Aber sind die Zeugnisse der heidnischen Schriftsteller und Dichter für die Wahrheiten des Christenthums nicht Goldkörnern gleich erst aus dem Schutt und Geröll auszufondern (VII 7, 1 ff.; VII 2, 11), unter dem sie tief begraben liegen (VI 9, 13 u. VII 3, 14)? Mußte nicht Lactanz, nachdem er Christ geworden (IV 26, 22 f.), das Bedürfniß empfinden, in den tiefen und verworrenen Schacht

1) Ebert, *bas.* S. 84; Schiller, *Geschichte der röm. Kaiser* S. 458; Schanz, *Röm. Literatur* 2c. S. 386.

2) Nirxchl, *Patrologie*. I. S. 379.

3) *Allg. Encycl.* von Ersch und Gruber S. 141.

4) Nirxchl, *l. c.* S. 379.

5) Cfr. Hieron. *chron.* ad ann. 318: L. vir omnium suo tempore eruditissimus.

6) Bardenhever, *Patrologie* 1894. S. 210.

der vorchristlichen Bildung und Gelehrsamkeit noch einmal hinabzusteigen, um dort Stoffe zu finden, die er gegen das Heidenthum und für das Christenthum ausnützen konnte? (cfr. I 1, 17 f.; II 3, 1 ff.; III 1, 1 f.; V 1, 1, 10—12; VI 5, 1 f.; VII 7, 4 ff.; cfr. Aug. de doctr. christ. II 61). So eifrig und emsig war er im Sammeln und Aufsuchen von Zeugen für die christliche Sache, daß, wie Brandt¹⁾ sagt, in hac parte doctrinae duo tantum inter antiquos scriptores ecclesiasticos latinos ei comparari possint, Hieronymus et Augustinus. Ist ein solches Compiliren und Excerptiren ohne großen Aufwand an Zeit und Mühe denkbar? Unser Autor hielt es unter seiner Würde, andere nur aus- und abzuschreiben, sondern, wie ebenfalls Brandt²⁾ bemerkt: ea, quae ex illis (sc. aliis scriptoribus) hauserat, varie ac sollerter eleganterque *mutavit et ad suum sensum suamque scribendi proprietatem conformavit*³⁾. Müssen wir über die Belesenheit und schriftstellerische Gewandtheit des früheren Heiden und langjährigen Rhetors uns wundern, so nicht weniger über die Gründlichkeit und das Maß der theologischen Kenntnisse, welche in seinem Werke zu Tage treten⁴⁾. Nach dem Vorgang des Hieronymus (ep. ad Paulin. 58, 10: utinam L. tam nostra affirmare potuisset quam facile aliena destruxit) will man⁵⁾ auch die Theologie des christlichen Cicero bemängeln und zum Beweise für seine geringe Bibelkenntniß geltend machen, daß von den siebenzig Bibelcitaten im vierten Buch mehr als fünfzig aus Cyprians Testimonien entlehnt sind. Aber für's erste traf Laktanz seine irrigen Ansichten und Halbheiten bei älteren Schriftstellern vor ihm an (Möhler l. c.). Zweitens gehören die Testimonien Cyprians zu den Noth- und Hilfsbüchern, wie sie auch in der profanen Literatur üblich waren⁶⁾. Gerade der Gründlichkeit in der Kenntniß der hl. Schrift sowohl des neuen, als ganz besonders des alten Testaments wird von sachmännischer Seite⁷⁾

1) Prolegomena p. XCII seq. in Corp. script. eccl. lat. vol. XIX.

2) Prolegomena p. CII.

3) cfr. Rocholl, Philosophie der Gesch. Göttingen 1878. S. 21 u. 23.

4) Belfer, Theol. Quartalschr. 1892. S. 250; Möhler, Patrologie S. 919.

5) Brandt, Jahrbücher l. c. S. 127 f.

6) Schanz, Röm. Literatur 2c. S. 319.

7) Belfer, Theol. Quartalschr. 1892. S. 250.

unserem Autor das beste Zeugniß ausgestellt. Aus all dem ziehen wir den Schluß: an einem Buche, das sich durch klassische Stilisierung und gebiegenen Inhalt so sehr auszeichnet, daß es unter allen patristischen Werken am öftesten, wohl über hundertmal, herausgegeben wurde¹⁾, ist lange Zeit, nach unserer Ansicht nicht unter vier bis fünf Jahren gearbeitet worden. Zum gleichen Ergebnis führt uns die Betrachtung des Leserkreises, für den diese sieben Bücher bestimmt waren.

Ad 3. Nicht der Bekämpfung jener *duo diri* V 2, 2 galt unseres Verfassers Schrift — *paucis verbis obteri poterant* V 4, 1 — wohl aber mußte er *omnes ingenii vires* (V 4, 1) dann einsetzen, wenn seine Absicht darauf gerichtet war: *omnes qui ubique idem operis efficiunt aut effecerunt uno semel impetu profligare*; wenn er den Plan verfolgt: *et priores cum suis omnibus scriptis pervertere et futuris omnem facultatem scribendi aut respondendi amputare* (V 4, 1—3). Konnte ein Schriftsteller mit solcher Tendenz „sich beeilen“²⁾ und „mühsame Gedankenarbeit“ hintansetzen, wenn er sich von seiner Arbeit Erfolg versprechen und es dahin bringen will, *ut quicunque ista cognoverit, aut suscipiat quod ante damnavit aut quod est proximum deridere aliquando desistat* (V 4, 2)? Gerne anerkennt er die Verdienste Tertullians, aber während dieser auf die Defensive sich beschränkte, will er zur Offensive übergehen und *totius doctrinae substantiam* darstellen (V 4, 3). Es kommt ihm das Schwierige und Mühevolle seiner Aufgabe, die Lücken Tertullians und Cyprians auszufüllen, ganz und voll zum Bewußtsein: *non defugi hunc laborem, ut implerem materiam, quam Cyprianus non est executus . . .* (V 4, 3). Nicht durch *scripturae testimoniis*, sondern *argumentis et ratione* hofft er die Gegner zu entwaffnen und damit die wirksamste und erfolgreichste Tactik des christlichen Apologeten zu befolgen (V 4, 4 ff.). Er weiß, daß die Wahrheit, die er darlegen will, *obvoluta in obscuro latet* (cfr. III 1, 1) *eaque vel contemptui doctis est . . . vel odio indoctis* (I 1, 7). Er weiß, daß von der Mehrzahl seiner heidnischen Leser ein Werk, wie er es schreibt, entweder vornehm ignorirt oder mit größter

1) Nirschl, Patrologie zc. S. 371 Anm. 2.

2) Brandt, Jahrbücher zc. S. 128.

Entrüstung aufgenommen wird (V 1, 1—9). Denn so hartnäckig halten sie an ihrem Irrthum fest (II 6, 7), daß ne si solem quidem ipsum gestemus in manibus, fidem commodabunt (VII 1, 15 cfr. VII 22, 13 f.). Wird es möglich sein, Menschen von so feindseliger Gesinnung (cfr. V 9, 1) ohne „mühsame Gedankenarbeit“ zu widerlegen?

„Was den Juden ihre heiligen Bücher, das war den gebildeten Heiden die Philosophie, und wer auf dieser Seite ihnen nahe kommen konnte, durfte hoffen, ihre Ueberzeugung und ihre Herzen zu erobern“¹⁾. Erforderte es nicht vieles Nachdenken (cfr. IV 1, 1: cogitanti mihi et cum animo meo saepe reputanti), dieses letzte Bollwerk, in das sich die damalige gebildete Welt geflüchtet hatte²⁾, niederzureißen und philosophiam quoque ostendere quam inanis et falsa sit (III 2, 1 ff.; II 19, 2; II 5, 10; V 3, 1)? Und der immer wiederholte Vorwurf der Thorheit, den die Heiden gegen die Christen erhoben, konnte er durch ein Werk ohne „mühsame Gedankenarbeit“ zurückgewiesen (III 30, 9; IV 13, 14; V 19, 12—14; V 18, 1 ff.), mußte er in diesem Falle nicht neu befestigt und bekräftigt werden (cfr. V 1, 11 f. u. V 19, 11—15)?

Lektanz gehörte noch jenem Zeitalter an, in dem „jeder Christ den Heiden gegenüber ein Priester und Prediger Christi war, um dieselben für Christus zu gewinnen“³⁾. Als früherer Heide (IV 20, 13; IV 26, 22) kennt er die vielen Vorurtheile und Einwände gegen die christliche Religion. Nicht Bitterkeit und Abneigung empfindet er als nunmehriger Christ gegen seine irrenden Mitmenschen (cfr. VI 1, 11), nein, Liebe und Mitleid (V 12, 4 u. V 18, 13) erfüllt und treibt ihn, dem die Sonne der Wahrheit aufgegangen (II 3, 25; VI 2, 16; VI 4, 24; VII 1, 11; VII 8, 10), an, überallhin die Segnungen des Christenthums zu verbreiten (III 30, 2—6), allen die Quelle des wahren Heils und Glückes zu erschließen (III 26, 3 ff.; IV 30, 11; V 6, 12 f.; VI 9, 24 u. VII 27 1 ff.). Darum widerlegt er *diligenter* alle Einreden und Bedenken und will verhüten, daß

1) Mähler, Patrologie S. 434; Döllinger, Kirchengesch. I. Bd. S. 7.

2) H. Holzmänn, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 21. Bd. 1878. S. 281.

3) Mähler-Gamß, Kirchengesch. I. Bd. 1867. S. 184.

auch nur einer noch länger im Irrthum verharre: *refutabo haec diligenter nec quemquam patiar errare* (IV 22, 6; IV 26, 5; V 17, 34). Seine Liebe erstreckt sich auch auf die Juden, zu deren Belehrung er eine eigene Schrift verfassen will (VII 1, 26). Er weicht keiner schwierigen Streitfrage aus (cfr. V 7, 3; II 17, 1; IV 29, 1 ff.); denn mit Freuden bemerkt er, daß es auch unter den Heiden *veritatem scire cupientes* (IV 9, 4) gibt, daß es unter ihnen nicht fehlt an *sanae mentes*, quibus et veritas placeat et monstratum sibi rectum iter et videant et sequantur (V 1, 13). Freudig berührt es ihn, daß dii a multis non coluntur (V 21, 1); aber noch größere Freude bereitet es ihm, daß die Zahl der Christen de deorum cultoribus sogar während der Verfolgung Zuwachs erhält (V 13, 1), daß augetur religio Dei quanto magis premitur (V 19, 9), daß viele aus dem Volke beim Anblick der christlichen Martyrer zur Einsicht kommen (V 13, 11; V 19, 19; VII 1, 16).

Sicher forderte auch unsern Schriftsteller der Anblick so vieler aufrichtig nach Wahrheit strebender Menschen auf, bei Ausarbeitung seines Werkes all sein Wissen und Können anzuwenden, daß die falschen Religionen bald verschwinden und die eine wahre Gotteserkenntniß zum Sieg gelange (V 4, 8). Bezeugt er doch selbst: *docebimus sedulo, ut tandem studiosis veritatis appareat non vidisse neque comprehendisse philosophos veritatem* VII 1, 11. Wenn freilich unsere Schrift in Bezug auf die Gründlichkeit der Speculation vieles zu wünschen übrig läßt und man sogar eine Oberflächlichkeit des Denkens beim Verfasser constatiren kann¹⁾, so wollen wir das nicht bestreiten, aber betonen möchten wir, daß es bei dem „ersten Versuch, in lateinischer Sprache ein System der christlichen Weltanschauung zu entwerfen“²⁾, gar nicht zu verwundern ist, wenn Mängel und Fehler unterlaufen sind, und daß man ungerecht und unbillig über das Meisterwerk des Laktanz urtheilt, wenn man ihm im Ganzen „mühsame Gedankenarbeit“ abspricht. Untersuchen wir

III. Wann sind die Institutionen abgeschlossen und veröffentlicht worden?

1) Schanz, Röm. Literatur S. 386.

2) Schanz, l. c.

Wietersheim¹⁾ sagt: „Unter Diocletian stehen wir am Vorabend des bleibenden Sieges des Christenthums“. Laktanz ist der letzte literarische Gewährsmann dafür, daß dieser Sieg noch nicht erkämpft und entschieden war damals²⁾, als er seine Institutionen schrieb. Nicht dem Siegesherold, sondern dem Kriegsfeldherrn gleich steht er vor der christlichen Streiter-schaar, zur Ausdauer mahnend im Kampfe und den unaussbleiblichen Sieg verheißend. Denn sein Schlußwort (VII 27, 16) lautet: Congrediamur cum hoste, quem novimus, fortiter, ut victores ac devicto adversario triumphantes praemium virtutis . . . consequamur. Ganz anders hätte er offenbar geschrieben, wenn er vor Abschluß seines Werkes das Toleranzedict des Galerius vom 30. April 311 (mort. 35, 1) gekannt und diese „demüthige Anerkennung der Macht des Christenthums, diese ängstliche Entschuldigung über ihre Mißgriffe“³⁾ durch die vera bestia erlebt hätte. Nicht Duldung, sondern Ausrottung der christlichen Religion sammt ihrer Befenner scheint zu seiner Zeit die leitende Staatsmaxime gewesen zu sein (cfr. V 8, 5: ne coli quidem vel a paucis Deum sinitis). Daraus folgt, daß unser Werk sicher vor April 311 abgeschlossen wurde⁴⁾.

Sehr wichtig⁵⁾ für unsere Frage ist der Aufenthalt des Laktanz um die Zeit der Beendigung seiner Arbeit. Aus V 2, 2; V 4, 1 u. V 11, 15 muß man schließen, daß er nicht mehr in Nikomedien weilte, als er das fünfte Buch schrieb. Wo aber dann? Ist er etwa, wie Brandt⁶⁾ annimmt, nach 306, vielleicht schon 307 nach Trier in Gallien gereist und hat dort, unter dem Schutze Constantins stehend, sein Werk zu Ende geführt und im Jahre 308, vielleicht schon 307 oder erst 309 veröffentlicht? Aber nach demselben Gelehrten⁷⁾ hat ja Laktanz seine Institutionen verfaßt „zu einer Zeit, wo die Verfolgung der Christen durch das

1) Geschichte der Völkerverwanderung. III. Bd. Leipzig 1862. S. 155.

2) Nirschl, Patrologie S. 367.

3) Reim, Die röm. Toleranzedicta für das Christenthum in Theol. Jahrbücher. 11. Bd. 1852. S. 241.

4) Brandt, Jahrbücher I. c. S. 128; P. Meyer, Quaest. Lact. etc. p. 3.

5) G. Krüger, Gesch. der altchr. Literatur in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg und Leipzig 1895. S. 197.

6) Jahrbücher 1c. S. 188.

7) Wiener Sitzungsber. 119. Bd. 1889. S. 15.

ganze römische Reich auf ihrer Höhe stand. Nirgends ist in diesen Büchern der Name des Constantin genannt, nicht die leiseste Anspielung auf ihn gemacht. Ueberall spricht der Verfasser voll Schmerz und Empörung von der gegenwärtigen Verfolgung“. Und doch soll diese Schrift „unter dem Schutze Constantins“ im Abendlande, wo nach Abdankung Diocletians und Maximians am 1. Mai 305 die Verfolgung tatsächlich aufhörte (mart. Pal. c. 13), abgeschlossen worden sein? In diesem Falle könnten wir mit Recht von unserm Schriftsteller verlangen, daß er nicht durchwegs von der elenden und gebrückten Lage der Christen gesprochen hätte. Allein nicht Laktanz, sondern Brandt geräth hier mit sich selbst in Widerspruch. Denn Jahrbücher zc. S. 138 schreibt letzterer: „Es scheint, daß Laktanz die Uebersiedlung nach Gallien durch Constantin nicht in erheblicher Weise erleichtert worden ist.“ Auf der vorhergehenden Seite 137 ist diese Uebersiedlung als „wenigstens erleichtert durch Constantin“ dargestellt. Warum hat denn unser Autor, wenn er den Schutz Constantins in den Jahren 307—310 genossen, die Pflicht der Dankbarkeit und Wahrhaftigkeit gegen seinen Beschützer gar nicht empfunden und erfüllt? 1) Darf man wirklich an ihn diese Forderung nicht stellen, selbst wenn diese Pflicht damals schon für ihn vorhanden gewesen wäre? 2) Unbedingt muß man doch von Laktanz fordern, daß er selbst befolge, was er als allgemein verbindliches christliches Gebot aufstellt VI 18, 5 f.: *In hac iustitiae . . . via nullus mendacio locus est . . . nec aliquando committet, ut lingua interpret animi a sensu et cogitatione discordet* (cfr. IV 23, 1—5 f.). Unredlich und geradezu unwahr wäre es aber, von dem „offenen und wahrheitsliebenden“ 3) Laktanz VI 17, 6 zu schreiben: *spectantur adhuc per orbem poenae cultorum Dei* und zu verschweigen, daß die Christen in Gallien an Constantin einen Beschützer hatten, wenn er selbst diesen Schutz an sich erfahren durfte. Wie mag er nur V 19, 7 von *saevissimi latrones, iratissimi hostes, immanissimi barbari* und V 9, 4 von *homines improbissimi*, VI 10, 8 von *beluae immanes* reden und auch nicht

1) Belfer, Theol. Quartalschr. 1892. S. 464.

2) Brandt, Jahrbücher zc. S. 203.

3) Brandt, Wiener Sitzungsber. 119. Bd. 1889. S. 22.

mit einem Worte andeuten, daß es im Westen des Reiches einen wohlwollenden Freund und Schirmherrn der Christenheit gab, wenn er gerade im Bereiche dieses Regenten sich aufhielt? Unser Autor verwirft inst. I 15, 13 f. und epit. 59 (64), 8 die Schmeichelei den Fürsten gegenüber als verderblich und betrügerisch, und er hat vielleicht eben in diesen Stellen „das hohle Phrasengellingsel verurtheilt“, wie es damals apud reges üblich war¹⁾. Aber — so fragen wir — wäre es eitle Schmeichelei und unwahre Lobrednerei gewesen, wenn er, „unter dem Schutze Constantins stehend“, die Schonung und Milde dieses Kaisers gegen seine christlichen Unterthanen (mort. 24) ausdrücklich bezeugt oder doch angedeutet hätte? Das wäre kein „hohles Phrasengellingsel“, keine Schmeichelei und unbegründete Lobrednerei, sondern ein Referat tatsächlicher Wahrheit und Wirklichkeit gewesen.

Weil wir nun unsern Schriftsteller für „eine offene und wahrheitsliebende Persönlichkeit“ halten, weil wir Stellen, wie inst. VI 18, 4 f. und epit. 59 (64), 7, wo er den Grundsatz der Wahrheithaftigkeit unbedingt vertritt, nicht für leere Worte erklären²⁾, ist für uns das Nichterwähnen und Nichtanspielen auf Constantins Verhalten zu den Christen, dagegen das beständige und ausnahmslose Betonen der Verfolgung durch Laktanz ein vollgiltiger Beweis dafür, daß er nicht unter dem Schutze dieses christenfreundlichen Fürsten stand, als er seine Institutionen abschloß. Aus V 2, 2; V 4, 1 u. V 11, 15 geht hervor, daß der Verfasser unseres Werkes nicht mehr in Nikomedien sich aufhielt. Da er ferner aus den eben angeführten Gründen damals noch nicht³⁾ zu Trier am Hofe Constantins gewesen sein kann, so bleibt uns noch übrig, die Frage positiv zu beantworten: Wo sind die Institutionen abgeschlossen und veröffentlicht worden? Daß Laktanz dem Schauplatz der Christenverfolgung nicht sehr ferne stand, glauben wir gerade aus demselben fünften Buche beweisen zu können, worin er seine Abwesenheit von Nikomedien bezeugt.

Wer schreibt V 12, 8: *Ecce in eo est errore civitas vel*

1) Brandt, Wiener Sitzungsber. 119. Bd. S. 23 ff.

2) Brandt, l. c. S. 22 f.

3) Seeß, Geschichte des Unterganges zc. I. S. 428 u. 442 f.; Schanz, röm. Literatur zc. S. 364.

potius orbis ipse totus, ut bonos et iustos viros . . . persequatur, excruciet, damnet, occidat: muß der nicht ein Bürger und Bewohner der civitas gewesen sein, wo solche Gewaltthaten geschehen? Aber nicht bloß den Ort, sondern auch die Opfer der Verfolgung kennt unser Autor genau. Das zeigt V 13, 14: *Ecce sexus infirmus et fragilis aetas* dilacerari se toto corpore urique perpetitur. Waren es in der vorigen Stelle Männer, so sind es hier Frauen und Kinder, deren Qualen er vor Augen hat und seinen Lesern vor Augen führen will (cfr. V 13, 12). Ihm sind die Urheber dieser Greuel bekannt. VII 15, 5 lesen wir: Nunc autem . . . populus Dei . . . ab his dominantibus premitur. „Hic ist das Demonstrativ der ersten (redenden) Person und bezeichnet in Bezug auf diese die räumliche und zeitliche Nähe: hic liber, dieses = mein Buch“¹⁾. Die hi dominantes, von denen populus Dei premitur, wären somit die Mächtigen, die Lasten als die seinen bezeichnet, in deren Gebiet er sich aufhält, andernfalls müßte es ab illis („Pron. der dritten Person zur Angabe der räumlichen und zeitlichen Entfernung“)²⁾ dominantibus heißen. Wie hätte er von Gallien aus die Strafen der Verfolgten V 1, 6: iustos homines torquent, interficiunt, exterminant (cfr. V 9, 1 ff.; V 11, 6 ff. u. VI 10, 8), sowie die Modalitäten der Verfolgung so genau erfahren können, wie er es V 12, 12: accurate, sollicitate persecuntur und V 19, 1 verräth, wo er einem Augenzeugen gleich erklärt: . . . nitunturque summa diligentia, ne qua sit anima incolumis in terra, quae salvo statu suo spectet in caelum? Konnte der Mann, der so anschauliche Schilderungen von dem Orte, den Urhebern und der Art der Verfolgung, von den Strafen und Personen der Verfolgten hinterlassen hat, durch Länder und Meere vom Schauplatz dieser Ereignisse getrennt sein? Brandt³⁾ selbst führt als Beweis für das Hervorbrechen der unmittelbaren Empfindung, der Sprache des Miterlebens die Stellen V 11, 5 f. u. V 23, 4 an; derselbe Gelehrte⁴⁾ sagt aber: „Beim Niederschreiben des liber V

1) Sandgraf, Lat. Schulgrammatik. II. § 245, 1.

2) Sandgraf, l. c. § 245, 8

3) Wiener Sitzungsber. 119. Bd. S. 30.

4) Wiener Sitzungsber. 120. Bd. 1890. S. 30.

war Laktantius nicht mehr in Nikomedien“ (= im Orient). Konnte vielleicht das in V 11, 5 f. u. V 23, 4 Gesagte in Gallien unmittelbar empfunden und miterlebt werden?

Noch ein Moment möchten wir hervorheben, das uns gegen den Aufenthalt des Verfassers der Institutionen in Gallien zu sprechen scheint. Wie will man es erklärlich finden, daß in unserem Werke das Weltende als nahe bevorstehend dargestellt wird VII 25, 3: *Iam propinquare summum illum conclusionis extremae diem* und VII 25, 6: *etiam res ipsa declarat lapsum ruinamque rerum brevi fore*, wenn diese Schrift in Gallien unter dem Schutze des Constantin abgeschlossen worden ist? Die christlichen Bewohner dieses Landes (mort. 16: *praeter Gallias*); die Untertanen dieses Kaisers hatten wahrlich keinen Grund, den Tag der strafenden Gerechtigkeit des *praeses dominusque mundi* VII 27, 9 nahe zu glauben (cfr. VII 27, 15). Wohl aber begreifen wir es, wenn bei den Christen in den Gegenden der schrecklichen Verfolgungen die Sehnsucht nach einer Besserung ihrer Lage, nach einem irdischen Reiche des Messias, wie nach einer baldigen Bestrafung der Verfolger durch Gott sich steigerte¹⁾. So weisen denn auch die letzten Kapitel des siebenten Buches mit ihren Schilderungen von der Nähe des Weltgerichtes nicht auf Gallien, sondern auf den Orient als Entstehungsort hin. Wenn demnach der Inhalt der Institutionen ganz und voll den Verhältnissen im Osten des Reiches angepasst ist, wie könnte der Verfasser dieses Werkes im Westen, in Gallien, gewesen sein? Er hielt sich als „Augenzeuge der Verfolgung“²⁾ im Osten, im Gebiet des Galerius und Maximinus, auf (cfr. *ab his dominantibus* VII 15, 5).

Aber konnte im Machtbereich dieser so Christenfeindlichen Regenten ein Werk, in dem ihr Wüthen so freimüthig und scharf gebrandmarkt war, veröffentlicht werden? Das scheint auf den ersten Blick völlig undenkbar zu sein. Denn vorausgesetzt, unsere Schrift sei in Nikomedien veröffentlicht worden, so „lag diese Stadt im Gebiete des Maximinus, eines der erbittertesten Verfolger, und die Herausgabe der Institutionen im Reiche dieses Herrschers wäre Tollkühnheit gewesen“³⁾. Allein vor dem Tode des Galerius (311)

1) Möhler, Patrologie S. 427 f.

2) Hunziker, l. c. S. 121.

3) Brandt, Jahrbücher u. S. 128 f.

befah Maximinus nach mort. 36 (cfr. 19) nur Syrien, d. h. den Orient und Aegypten, und eroberte erst später die Länder bis zum Bosporus. Dies wird auch durch die Thatsache bestätigt, daß das Toleranzedict des Galerius wohl in Nikomedien (mort. 35) und in der ganzen asiatischen Diöcese, nicht aber in den Ländern publicirt wurde, welche dem Maximinus untergeben waren¹⁾. Erst auf die Nachricht von dem Tode des Galerius durchflog Maximinus mit der Eilpost die Provinzen von Asien und Pontus, um sie für sich in Besitz zu nehmen²⁾. Aus dem tiefen Abscheu, den Laktanz über Galerius (V 11, 5 ff.) ausspricht, glauben wir schließen zu müssen, daß er sich im Gebiete dieses Kaisers befand und eher den Zorn des Galerius, als den des Maximinus zu befürchten hatte bei Veröffentlichung der Institutionen. So lange freilich die Verfolgung fortbauerte und kein Anzeichen des Nachlassens und Aufhörens derselben zu bemerken war, konnte an Publicirung dieses Werkes nicht gedacht werden. Anders aber wurde die Situation im März oder April des Jahres 310: Galerius wurde von einer unheilbaren Krankheit (mort. 33, 1) heimgesucht, und in diesem trostlosen Zustand aufmerksam gemacht, daß sein Leiden über ihn als Strafe vom Christengotte³⁾ verhängt worden sei (Drosius VII 28, 13), verwandelte sich sein tödtlicher Haß in eine wenigstens halbversöhnliche Stimmung gegen die Christen⁴⁾. Von diesem Gesinnungswechsel finden wir in unserm Werke nicht das geringste Symptom, somit ist es abgeschlossen zu einer Zeit, da Galerius noch in voller Gesundheit die Verfolgung betreibt; dies war der Fall in den zwei oder drei Anfangsmonaten des Jahres 310: in diese Zeit setzen wir den Abschluß der Institutionen. Die bald darauf folgende Krankheit und halbversöhnliche Stimmung des Galerius gegenüber den Christen, sowie die Ueberfättigung und Mißbilligung⁵⁾ bei der heidnischen Bevölkerung über die Verfolgung (cfr. V 13, 11) werden unseren Verfasser ermutigt haben, seine Arbeit zu veröffentlichen. Die Publication hat sich an-

1) Euseb., h. e. IX, 1, 1; Seeck, Gesch. des Unterganges r. I. S. 433.

2) Seeck, l. c. S. 109. 452.

3) Richter, Das weström. Reich S. 56.

4) Belfer, Elwanger Gymnasialprogr. 1889. S. 11.

5) Mart. Pal. 9.

sangs wohl auf wenige zuverlässige Personen beschränkt (cfr. VII 26, 8: *nos defendere hanc publice atque adserere non solemus* und VII 26, 9: *abscondi enim tegique mysterium quam fidelissime oportet*). Später, als die Krankheit des Kaisers als unheilbar sich herausstellte und nichts mehr von ihm zu befürchten war, dürfte unser Werk vielleicht gleichzeitig mit dem Toleranzedict vom 30. April 311 (mort. 35, 1) zur allgemeinen Kenntniß gebracht worden sein. Denn durch jenes Edict war der Verfolgung der Christen wenigstens im größten Theil des Reiches ein Ende gemacht¹⁾ und Maximin begann erst etwa sechs Monate später, die Christen aufs neue zu bedrücken (mort. 36, 3; Euseb. h. e. IX, 2).

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist kurz zusammengestellt folgendes;

I. Laktanz hat seine Institutionen begonnen

a) nach Erscheinen der Schriften der duo viri V 2, 2;

b) nach Erscheinen der Schrift de opif. Dei (304),

also wahrscheinlich das Jahr 305 terminus a quo.

II. Er war wohl fünf Jahre mit Abfassung dieses großen Werkes beschäftigt. Denn

a) der Inhalt entspricht den Ereignissen der Jahre 305 bis 310;

b) die Form, die ausgebreiteten Kenntnisse, die Leser, für die das Werk bestimmt war, setzen schwere und langdauernde Arbeit voraus.

III. Abgeschlossen wurde diese Schrift nicht nur

a) vor dem Toleranzedict des Galerius 311, sondern auch

b) vor der Krankheit dieses Kaisers (März oder April 310).

Somit terminus a quem: Anfang des Jahres 310 und Ort des Abschlusses nicht Gallien, sondern Asien, da das ganze Werk nur den Zuständen und Verhältnissen des Orients Rechnung trägt.

Weilberstadt (Würtemb.).

Präzeptor Lohmüller.

1) Belfer, Ellw. Gymnasialprogr. S. 88.

II.

Harnack über Luther.

Im dritten Bande von Harnack's Dogmengeschichte, die nun in dritter Auflage vorliegt¹⁾, finden sich über Luther verschiedene Urtheile, die für weitere Kreise von Interesse sein dürften. Es sei daher gestattet, einige der bemerkenswertheften Aussprüche des Berliner Theologieprofessors hier wortgetreu mitzutheilen.

Vor allem muß hervorgehoben werden, daß Harnack für den Wittenberger Neuerer nicht wenig eingenommen ist. Wohl schreibt er: „Es ist mindestens eine sehr einseitige und abstracte Betrachtung Luther's, die in ihm den Mann der neuen Zeit, den Helden eines heraussteigenden Zeitalters oder den Schöpfer des modernen Geistes feiert. Will man solche Helden erblicken, so muß man zu Erasmus und Genossen oder zu Männern wie Dand, Frand, Servede und Bruno gehen.“ (S. 727.) Dies hindert ihn jedoch nicht, Luther auf's Ueberschwänglichste als den Wiederhersteller der wahren Religion, als den Entdecker der Erkenntniß Gottes zu feiern.

„Nichts weniger als das religiöse Verständniß des Evangeliums, das souveräne Recht der Religion in der Religion hat Luther wiederhergestellt.“ (730.) Worin besteht aber die Religion, die Luther wiederhergestellt haben soll? „Die Christliche Religion ist die lebendige Zuversicht zu dem lebendigen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart und sein Herz aufgethan hat — nichts Anderes.“ (739.) Und diese Religion hat Luther wieder entdeckt. „Er war nur in Einem groß und gewaltig, hinreißend und unwiderstehlich, der Herr seines Zeitalters, siegreich hinwegschreitend über die Geschichte eines Jahrtausends, um seine Zeit aus ihren Bahnen zu werfen und in neue Bahnen zu zwingen — er war nur groß in der am Evangelium, d. h. an Christus wieder entdeckten Erkenntniß

1) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg 1897.

Gottes . . . Der lebendige Glaube an den Gott, der in Christus der armen Seele zurnft: *Salus tua ego sum*, die gewisse Zuversicht, Gott sei das Wesen, auf das man sich verlassen kann — das war die Botschaft Luther's an die Christenheit.“ (729.)

Ein katholischer Leser wird allerdings sich sagen, daß, wenn Luther sich begnügt hätte, diese grundkatholische Botschaft der Christenheit zu verkündigen, eine Kirchenspaltung wohl niemals entstanden wäre. Da wir indessen bloß referiren wollen, so enthalten wir uns jeder Kritik und bemerken nur, daß Harnack auch noch an manchen andern Stellen Luther mit den größten Lobsprüchen überhäuft. Um so schwerer fällt daher der Tadel in die Waagschale, die der Berliner Theologe seinem Helden zu Theil werden läßt.

Den Orthodoxen gegenüber, die so gern auf den „ganzen Luther“ pochen, erklärt er: „Wer wagt es denn wirklich, den „ganzen Luther“ zu repristiniren mit der Massivität seines mittelalterlichen Aberglaubens, den vollendeten Widersprüchen seiner Theologie, der seltsamen Logik seiner Argumente, den Fehlern seiner Exegese und der Ungerechtigkeit und Barbarei seiner Polemik?“ (733.) Noch an einer andern Stelle erinnert Harnack daran, „in wie viel grobem Aberglauben Luther befangen gewesen ist, und zwar auf allen möglichen Gebieten. Ich rechne dazu nicht seinen Teufelsglauben, denn der gehört in ein anderes, für meine Erfahrung incommensurables Gebiet; aber man kann zur Bestimmung seiner Gesamthaltung als Confessionsstifter doch von der Thatfache nicht absehen, daß er abergläubischer gewesen ist als viele seiner Zeitgenossen, ja in mancher Hinsicht abergläubisch wie ein Kind. Die, welche stets mit dem „ganzen Luther“ kommen, verschulden es, daß man dergleichen erwähnen muß“. (780.)

Der abergläubische Luther war auch ein Revolutionär. Den „positiven“ Protestanten hält Harnack vor, „daß lebendige, kirchliche Thätigkeit keine Gewähr bietet für ungefärbten evangelischen Glauben; entschiebe sie allein, so war Luther im Unrecht, als er über die alte Kirche die Revolution brachte, denn es hat lange gedauert, bis die lutherischen Kirchen es an lebendiger Thätigkeit der nachtribentinischen katholischen Kirche gleich thaten“. (789.)

Als vor kurzem der Papst in seiner Canisius-Encyklika den

Ausdruck *rebellio lutherana* gebrauchte, da konnte die Generalsynode der evangelischen Landeskirche in Preußen nicht umhin, dagegen zu protestiren, daß der Papst es wage, Luther „als Aufrührer zu verdächtigen“. Die in Berlin tagende Generalsynode hat wohl nicht gewußt, daß Berliner Universitätsprofessoren, und zwar protestantische Theologen, in diesem Punkte mit dem Papste übereinstimmen.

Mit besonderer Ausführlichkeit behandelt Harnack die „vollendeten Widersprüche“ der Theologie des Wittenberger Neuerers.

Hier kommt zuerst in Betracht Luther's widerspruchsvolle Stellung zur hl. Schrift. Einerseits hat er die Unfehlbarkeit der Schrift verworfen. „Ist die Haltung, die Luther in seinen bekannten Vorreden zu den neutestamentlichen Büchern eingenommen hat, im Protestantismus mindestens berechtigt (siehe die Bemerkungen zum Jakobusbrief, zum Hebräerbrief und zur Apokalypse), so ist damit der unfehlbare Schriftenkanon abgethan.“ (609.) „Luther opponirte in derselben Zeit, in der er den Kampf gegen die Autorität der Concilien so tapfer führte, auch gegen die Unfehlbarkeit der Schrift.“ Er hat zwischen Wort Gottes und hl. Schrift unterschieden. „Er ließ sich selbst durch das Apostolische nicht imponiren und den Mund stopfen.“ (771.)

Allein „er blieb hier in einem flagranten Widerspruch befangen, indem er doch, während er die Schrift selbst kritisirte, andererseits den Buchstaben als Wort Gottes aufnahm, sofern er die rabbinisch-katholische Vorstellung von der wörtlichen Inspiration der hl. Schrift ungeprüft übernahm“. (781.) „Neben dem Wort Gottes, welches Sache und Autorität ist, hielt er die äußere Autorität des geschriebenen Wortes fest, obgleich er sie sogar in den Vorreden zur hl. Schrift und auch sonst gelegentlich durchbrochen hat.“ (791.)

Luther's Verdienste um die Exegese werden nicht hoch angeschlagen. „Im Einzelnen ist er fast überall noch ein mittelalterlicher Exeget, befangen in allen Vorurtheilen dieser Exegese, in der Typologie und selbst, trotz entgegenwirkender Grundsätze, in der Allegoristik. Wenn er auch im Princip die Freiheit des Schriftverständnisses von der Autorität der kirchlichen Ueberlieferung verlangt hat, so steckte er doch noch selbst tief in dieser Ueberlieferung drinnen. . . Aber man muß hier noch mehr sagen —

er hat überhaupt, so wenig wie die allermeisten seiner Zeitgenossen, ein geschichtliches Verständniß besessen. Die Geschichte im höchsten Sinne des Wortes war ihm ein verschlossenes Buch. . . . Wie sollte er unter solchen Umständen im Stande gewesen sein, das richtig zu ermitteln, was die Schrift als geschichtliche Urkunde enthält? Wie kann aber eine reine Ausdrucksform für das Wesen des Christenthums erwartet werden, wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist?" (780.)

Dieselben Widersprüche, wie in der Stellung zur hl. Schrift, finden sich auch in Luther's Stellung zum Dogma.

„In der Reformation Luther's ist das alte dogmatische Christenthum abgethan.“ (774.) „Die Reformation hat alle Unfehlbarkeiten abgethan, die eine äußere Sicherheit für den Glauben bieten konnten, die unfehlbare Organisation der Kirche, die unfehlbare Lehrüberlieferung der Kirche und den unfehlbaren Schriftencodex.“ (609.) „Alle Autoritäten, welche das Dogma begründeten, sind niedergerissen — wie sollte sich da das Dogma als unfehlbare Lehre zu halten vermögen? Was ist aber ein Dogma ohne Unfehlbarkeit?“ (808.) „Wenn man zugibt, daß die Reformation die Grundlagen des alten Dogmas entwurzelt hat — was unsere katholischen Gegner uns mit vollem Recht vorhalten,“ so muß man auch zugeben, daß die Reformation das alte Dogma abgethan hat. (611.) „Die Reformation hebt das Dogma auf.“ (615.)

Trotzdem hat Luther die alten Dogmen beibehalten. „Er — nicht etwa erst Melanchthon — hat es verschuldet, daß in die doctrina evangelii alle theoretischen Elemente christlicher Speculation, die man festhalten zu müssen meinte, eingerechnet worden sind.“ (784.) Harnack hätte beifügen können, daß Luther so fest an den alten Glaubensartikeln hielt, daß er jene, welche dieselben leugneten, aufs Strengste bestraft wissen wollte. Es gebe Keßer, sagt er in seiner Erklärung des 82. Psalms, „die lehren wider einen öffentlichen Artikel des Glaubens, der klärlich in der Schrift gegründet und in aller Welt geglaubt ist von der ganzen Christenheit, gleichwie die, so man die Kinder lehret im Credo, als wo jemand lehren wollte, daß Christus nicht Gott sei, sondern ein schlechter (einfacher) Mensch und gleich wie ein anderer Prophet, wie die Türken und Wiedertäufer halten. Die soll man nicht leiden, sondern als die öffentlichen Lasterer strafen. . . . Moses

in seinem Gesetz gebeut, solche Lasterer, ja alle falschen Lehrer zu steinigen. Also soll man hier auch nicht viel Disputirens machen, sondern auch unverhört und unverantwortet verdammen solche öffentliche Lasterer“.

Demnach hätte Luther mit Harnack und andern fortschrittlichen Theologen, welche die alten Glaubensartikel leugnen, nicht viel Federlesens gemacht.

Wie Luther die alten Dogmen beibehielt, so hat er auch „Reste der nominalistischen Scholastik nicht abgeworfen“. (781.) „Er gerieth auf Speculationen, die den abenteuerlichsten und schlimmsten Phantasien der nominalistischen Sophistik nichts nachgaben. . . Da er die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus so streng faßte, wie kein Theologe vor ihm, mußte er im Rahmen der Zweinaturenlehre auf jene entsetzlichen Speculationen über die Ubiquität des Leibes Christi gerathen, die sich auf den höchsten Höhen scholastischen Widersinns bewegen.“ (789.)

„Nachdem Luther in den Kampf mit den Schwarmgeistern und Wiedertäufern gerathen war, hat er ein Mißtrauen gegen die Vernunft gewonnen, welches über das Mißtrauen wider sie als die Stütze der Selbstgerechtigkeit weit hinausging. Er hat sich wirklich vielfach in kühnem Troß gegen die Vernunft verhärtet und sich dann auch jener bedenklichen katholischen Stimmung hingegeben, die in der Paradoxie und der contradictio in adiecto die Weisheit Gottes verehrt und den Stempel der göttlichen Wahrheit erkennt!). Er konnte, wie Tertullian auf das certum est, quia ineptum est pochen und sich über die Verlegenheiten freuen, in die der Verstand gesetzt wird. . . Niemand verachtet ungestraft Vernunft und Wissenschaft, und Luther wurde selbst durch die Verdunkelungen gestraft, die er über seine Glaubensauffassung zog.“ (781 f.)

Als eine der vornehmsten Schriften, welche den Lehrbegriff der lutherischen Kirche darlegen, gilt die Augsburger Confession. Harnack unterzieht dies Glaubensbekenntniß einer scharfen Kritik.

„Daß das Evangelium der Reformation in der Augustana einen meisterhaften Ausdruck erhalten hat (Roofs), kann ich nicht zugeben. Die Augustana hat die Lehrkirche begründet, sie hat

1) Von einer solchen Stimmung weiß sich die katholische Theologie frei.

recht eigentlich die Verengung der reformatorischen Bewegung verschuldet. Hätte man vor 1526 so geschrieben, um nicht zu sagen, vor 1529? Ihre Disposition ist scholastisch und dazu noch undurchsichtig, ihre Darlegungen sind positiv und negativ an wichtigen Stellen absichtlich unvollständig; ihr diplomatisches Entgegenkommen gegen die alte Kirche ist peinlich und die Art, wie sie die Sectirer als Prügelknaben behandelt und das Anathema ausspielt, nicht nur lieblos, sondern ungerecht, nicht nur von geistlichem Eifer, sondern auch von weltlicher Klugheit dictirt. . . Was aber deren Autor anlangt, so darf man unbedenklich sagen, daß Melancthon hier eine Aufgabe unternommen hat — unternehmen mußte, der seine Gaben und sein Charakter nicht gewachsen waren.“ (611.) „Die Leisetreterei der Augustana ist aus Fider's schönem Buch über die Confutatio (Leipzig 1891) noch deutlicher geworden. Die Confutatores hatten mit einer Reihe von Ausstellungen in Bezug auf mangelnde Offenheit des Bekenntnisses leider Recht. Luther ist auch im Hochsommer 1530 mit dem Buch nicht mehr so zufrieden gewesen wie im Mai und hat z. Th. dieselben Ausstellungen in Bezug auf Dissimulation gemacht wie die Katholiken.“ (597.)

Erwähnenswerth ist noch die Bemerkung, daß heute die Augustana nicht mehr als gemeinsames Glaubensbekenntniß des lutherischen Protestantismus angesehen werden kann. „Daß der Protestantismus resp. das Lutherthum, gemessen an der Augustana, keine gemeinsame reine Lehre mehr besitzt, ist einfach eine Thatsache, die dadurch nicht geändert wird, daß man sie verschleiert. Von den 21 Glaubensartikeln der Augustana sind factisch die Art. 1—5, 7—10, 17, 18 controvers, selbst in den Kreisen derer, die noch immer „im Princip“ so thun, als habe sich nichts geändert. In concreto werden die einzelnen Abweichungen nicht nur „ertragen“, sondern gestattet; aber Niemand will, um mit Luther zu reden, der Rabe die Schelle anhängen und das öffentlich proclamiren und darnach die Kirchenleitung einrichten, was doch eine Thatsache ist, die niemals mehr geändert werden wird. Wir befinden uns nicht in einem „Nothstand“ in Bezug auf den öffentlichen Ausdruck unseres Glaubens, sondern die Unwahrhaftigkeit, Muthlosigkeit und Trägheit, in der wir dem Wandel der Erkenntniß gegenüberstehen, das ist der Nothstand.“ (612.)

Aus Harnack's Ausführungen ergibt sich auch, daß man selbst Luther's Hauptlehre, die sola-fides-Lehre, in den tonangebenden Kreisen aufgegeben hat. Nach Harnack hätte Luther bloß den lebendigen Glauben, den Glauben, der die Liebe in sich einschließt, für einen wahren Glauben gehalten. „Ist das Fürchten, Lieben, Vertrauen nicht nur die Folge des Glaubens, sondern der Glaube selbst, so ist in irgend welchem Umfang auch schon die Frucht mit dem Baume gesetzt und gegeben. An einen Glauben, der nicht in sich schon regeneratio, vivificatio und daher bonum opus wäre, hat Luther nie gedacht.“ (759.) Was bedeuten aber dann jene zahlreichen Stellen, in denen der Wittenberger die Liebe von dem Glauben ausdrücklich ausschließt¹⁾? Wohl können Stellen angeführt werden, in denen Luther von einem lebendigen Glauben spricht. Allein nicht letztere Stellen wurden maßgebend, sondern jene, in welchen die Liebe vom Glauben ausgeschlossen wird.

Daß dem so sei, gibt Harnack selber zu, indem er bemerkt, daß Melancthon die lutherische sola-fides-Lehre wegen deren schlimmen Folgen verbessern mußte. „Die Vorstellung von der Rechtfertigung schrumpfte . . . zu einem Initiationsact und zu einem ganz äußerlichen Handeln Gottes, welches geeignet war, die Gewissen abzustumpfen, zusammen. Auch hier mußte nun die katholische Lehre überlegen erscheinen; denn bei dieser Betrachtung der Vorgänge mußte das Stehenbleiben bei der fides sola eine bedenkliche Lärheit zur Folge haben. Hier wäre es in der That gefordert gewesen, die Christen darüber zu belehren, daß nur die fides caritate formata vor Gott einen wirklichen Werth hat. Man kann sich daher nicht wundern — es war vielmehr unter diesen Voraussetzungen wohlgethan — daß Melancthon später die sola-fides-Lehre verlassen und einem feinen Synergismus das Wort geredet hat.“ (798.) „In der Theologie Melancthon's, der neben Luther, dem Evangelisten, als der Ethiker steht, liegen die Versuche vor, Luthers Theologie zu corrigiren, und zwar ist Melancthon durchweg von dem Bestreben geleitet, erstlich der Gefahr des religiösen Quietismus gegenüber, der aus Luther's Lehre entstehen konnte und bekanntlich ent-

1) Vgl. Döllinger, Die Reformation. III, 54 ff.

standen ist¹⁾, die Freiheit, Verantwortlichkeit und den Ernst des sittlichen Strebens zu retten, zweitens dem entsprechend Religion und Sittlichkeit fester zu verknüpfen.“ Diese „redlichen und heilsamen Absichten“ seien jedoch von Melanchthon nicht mit genügender Kraft geltend gemacht worden; zudem hätten die strengen Lutheraner von Melanchthon's Verbesserungsversuchen nichts wissen wollen. „So stieß das Lutherthum den „Philippismus“, dessen Gründer nie populär gewesen ist, zunächst ab. Es hat diese Absage theuer bezahlen und dann in einer langen und bitteren Schule melanchthonische Wahrheiten lernen müssen. . . . Die lutherische Kirche hat die Abwendung von der „Werkgerechtigkeit“, dem „Opfer“, den „Satisfactionen“ theuer bezahlen müssen. Indem sie entschlossen zur Religion und nur zu ihr zurückkehren wollte, hat sie die sittliche Aufgabe, das „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“, viel zu sehr vernachlässigt.“ (807.)

Harnack macht dann noch aufmerksam auf Luther's Widersprüche in der Sacramentslehre. Am Anfange verwarf der Neuerer „die Magie des opus operatum“. (764.) Später aber „hat Luther in der Lehre von den Sacramenten seine reformatorische Position verlassen und ist Betrachtungen gefolgt, die seine eigene Glaubenslehre verwirrten und in noch höherem Maße die Theologie seiner Anhänger schädigten. Im Bestreben, den Schwarmgeistern zu widerstehen, ist er von dem Punkte aus, der eine besondere Stärke seiner Glaubensauffassung bezeichnet, durch eine scheinbar kleine Verschiebung zu sehr bedenklichen Sätzen gekommen, die einen partiellen Rückfall zur Folge hatten. Neben der Unklarheit, die in der Stellung zur Schrift übrig blieb, ist der Rückfall in der Betrachtung der Gnadenmittel der eigentliche Schaden des Lutherthums geworden. Blickt man auf den Doctrinarismus, auf die scholastische Christologie, auf die magischen Vorstellungen vom Sacrament u. s. w., die sich ausgebildet haben, so ist hier der eigentliche Ansaß für diese Fehler zu suchen“. (792.)

Luther's widerspruchsvolles Verhalten tritt besonders bezüglich

1) Was hier Harnack in sehr zarter Weise nur andeutet, hat der Papst in der *Canisius-Encyclika* wahrheitsgetreuer folgendermaßen ausgedrückt: *Error (d. h. besonders die lutherische Irrlehre von der sola fides) ruinam morum ultimam maturavit.*

der Kindertaufe klar an den Tag. „Was die Kindertaufe betrifft, so liegt die Frage für jeden, der nicht aus „praktischen“ Gründen die Sache verwirren zu müssen glaubt, völlig klar. Gilt der evangelische und lutherische Grundsatz, daß Glaube und Gnade untrennbar zusammengehören, so ist die Kindertaufe an sich kein Sacrament, sondern eine kirchliche Feier; ist sie im strengen Sinn ein Sacrament, so gilt jener Grundsatz nicht mehr. Man kann diesem Dilemma weder dadurch enttrinnen, daß man auf den Glauben der Patren, Eltern u. s. w. verweist (so Luther selbst Anfangs) — denn das ist die schlimmste Form der *fides implicita* — noch durch die Annahme, daß in der Taufe der Glaube gegeben werde; denn ein unbewußter Glaube ist eine fast ebenso schlimme Species jener *fides implicita*. Somit hätte es dem evangelischen Grundsatz nur entsprochen, entweder die Kindertaufe abzuthun, wie die römische Kirche auch erst in später Zeit die Kindercommunion abgethan hat, oder sie für eine kirchliche Feier zu erklären, die ihren wahren Inhalt erst später erhält. Allein keines von beiden ist geschehen; vielmehr hat Luther die Kindertaufe als das Sacrament der Wiedergeburt beibehalten und sie, die in seinem Sinn höchstens ein Symbol der zuvorkommenden Gnade sein durfte, als effective Handlung gefaßt. Damit war man, wenn man es auch nicht wahrhaben wollte, zum *opus operatum* zurückgekehrt und hatte das Verhältniß von Gnadenwirkung und Glauben gesprengt.“ (794 f.)

Ähnlich verhält es sich mit der lutherischen Lehre vom Abendmahl. Nach Luther's Ansicht über die Sacramente im Allgemeinen, „durfte seine Lehre vom Abendmahl nur lauten, daß das Wort Gottes, welches mit und bei dem Essen ist, die Sündenvergebung bringt und damit Leben und Seligkeit schafft. Die Frage nach dem Leibe und Blute Christi im Sacrament durfte daher überhaupt keine theologische Frage werden. . . Dennoch ist Luther in der Betrachtung des Abendmahls auf eine „Ergänzung“ der Glaubensvorstellung gerathen, die er aufs Hartnäckigste vertheidigt und zu einem *articulus stantis et cadentis ecclesiae* gemacht hat. Er hat damit ein Heer von Uebeln auf die Schöpfung gebracht, die er hinterlassen hat: die Lehre vom Sacrament überhaupt wurde verwirrt, der Auffassung des *opus operatum* ein Thor geöffnet, der Doctrinarismus verstärkt, die evangelische

Christologie in die traurigen Bahnen der verlassenen Scholastik geleitet und so eine Orthodoxie aufgerichtet, die nothwendig engherzig und lieblos werden mußte. Das sind sie schweren inneren Folgen gewesen. Die äußeren sind bekannt genug; sie haben den Protestantismus zerspalten“. Bei der lutherischen Lehre vom Abendmahl „war das Bedenklichste, daß nach Luther zwar nur für den Genuß Leib und Blut Christi im Abendmahl vorhanden war, daß aber auch der Ungläubige und Heide sie erhalten sollte. Damit war die katholische Sacramentslehre mit ihrer Unterscheidung der „objectiven“ Bedeutung des Sacraments und der Heilswirkung im Sacrament wieder aufgerichtet. Zugleich aber war durch diese Zertrennung factisch der Glaube an die Wirksamkeit des Sacraments ex opere operato wiederhergestellt“. (800 ff.)

Also „vollendete Widersprüche“ in Luther's Stellung zur hl. Schrift, zum Dogma, zum Glauben, zu den Sacramenten, kurz zu den Hauptpunkten der christlichen Lehre! Dies ist zwar katholischerseits schon oft genug wiederholt worden. Doch ist es im Interesse der historischen Wahrheit mit Freuden zu begrüßen, daß dasselbe auch von protestantischen Theologen anerkannt wird.

III.

Paulus war nur einmal in Galatien vor dem Galaterbrief.

(Von Prof. Valentin Weber in Würzburg.)

„Ein unausgefochtener Streit,“ schreibt H. Holkmann, „besteht darüber, ob Paulus gewisse Erfolge der judenchristlichen Bearbeitung der Galater schon bei seiner zweiten Anwesenheit unter ihnen vorgefunden und bekämpft habe, was aus Gal. 1, 9; 4, 16. 18. 20; 5, 3. 21 geschlossen werden will (Hensen, Schott, Rückert, Credner, Neudecker, Wieseler, Schaff, Sieffert, Hilgenfeld, Reuß, Lipsius, Hausrath, Holsten, Weizsäcker), oder ob er erst bald nach seiner Abreise von der plötzlich eingetretenen Gefahr erfuhr, wofür man 1, 6; 3, 1; 5, 8 geltend macht (Eichhorn, de Wette, Neander, Bleek, Renan, Philippi, Schenkel). Ausgleichend nimmt Franke

(St. u. Kr. 1883 S. 133 f.) eine in sich getheilte Strömung der Opposition wahr, sofern die Juden, welche von Anfang an in den galatischen Gemeinden sich befunden haben, nachträglich von Jerusalem aus Verstärkung gefunden hätten (Evolution innerhalb des Gemeindelebens¹); mit dem „effektischen Judenthum“, das ihm noch in Galatien selbst entgegengetreten war, sei er persönlich fertig geworden, mit den jerusalemischen Sendlingen und Gesetzesseifernn dagegen mußte er den Kampf brieflich aufnehmen; vgl. dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Th. 1884, S. 133 f., und Mangoldt bei Bleek S. 549 f. (übrigens unter Anerkennung eines doppelten Angriffes der Judaisiren auf die paulinische Position in Galatien²)¹).

Was doch die Gelehrten so unnötig sich die Köpfe zerbrechen durch einen Streit um des Kaisers Bart! Der Apostel war nämlich, als er den Galaterbrief schrieb, überhaupt nur ein einziges Mal in Galatien gewesen. Dies ist das, wie ich hoffe, gesicherte Resultat, das sich mir ergab, da ich, mit der Feststellung des Datums der Epistel beschäftigt, veranlaßt war, jenem Streite auf den Grund zu gehen und die Frage untersuchte: Was läßt sich aus dem Galaterbrief Sicheres entnehmen über einen zweiten Besuch des Paulus bei den Adressaten? Hören wir zuvor Näheres über die bei den protestantischen Forschern vorherrschende Meinung!

I. Die Theorie von dem doppelten Vorstoß der Judaisiren in Galatien.

Obgleich Volkmar im Jahre 1886 die Annahme einer doppelten „Be- und Entthörung der Galater“ energisch bekämpfte²),

1) H. Volkmar, Einl. in das N. T. (1886) S. 243.

2) Volkmar, Paulus von Damascus bis zum Galaterbrief. 1887. S. 84 ff. Daß B. mit seiner Behauptung, der Galaterbrief sei um die Zeit von Apg. 18, 23a von Antiochia aus an die Nordgalater geschrieben, vor dem zweiten Besuch derselben und nach dem Apostelconvent (Gal. 2), der Apg. 15 statt 18, 22 erzählt werde, indem Lukas die beiden von Paulus selbst Gal. 1, 18 u. 2, 1 erwähnten Reisen „duplicire“, nicht durchbrang, vielmehr von Sted (Theol. Z. aus der Schweiz. 1887. S. 279 f.), Schmiedel (Lit. Centralblatt 1887. S. 1649 f.), Harnack (Theol. Lit.-Z. 1887. S. 491 f.), Hilgenfeld (Z. für wiss. Theol. 1888. S. 1 ff.) entschieden zurückgewiesen wurde, ist nicht zu verwundern. Seine Angriffe gegen die

land gerade diese seltsame Anschauung seitdem noch mehr Anklang. An die große Liste der von Holzmann oben an erster Stelle genannten Forscher haben sich W. Weiß, Pfeleiderer, Sted, Elemen, Bödler, Gobet u. a. angeschlossen¹⁾. Diese Theorie entwirft über die Vorgeschichte des Briefes ein Bild, das von Hausrath allzu phantastisch ausgeschmückt wurde²⁾ und von einem mehr besonnenen Führer der modernen Kritik also ausgemalt wird: „Bei seinem zweiten Besuch... hatte er zur ernststen Warnung Anlaß gehabt. Damals schon war es, daß er und wer mit ihm war (wir haben es früher gesagt) ihnen das ernste Wort zurief: Wenn jemand euch das Evangelium verkündet anders, als ihr es empfangen habt: Fluch darüber! 1, 9. Damals schon hat er ihnen bezeugt: Wer sich beschneiden läßt, wer es auch sei, er verpflichtet sich, das ganze Gesetz zu halten. 5, 3. Er hat ihnen die Wahrheit gesagt und gerade daraus hat man Anlaß genommen, ihnen den Apostel vorzustellen als ihren Feind, als den, der sie von ihrem Besten abhalte. 4, 16. Hieraus ist es ganz deutlich [?], daß damals schon die Aufforderung an sie ergangen war, durch die Beschneidung ihr Christenthum zu besiegeln, daß ihnen dieser Weg schon unter dem Titel des wahren Evangeliums gezeigt war. Sehr bald nach ihrer Belehrung also müssen [?] seine Gegner schon den Weg zu diesen Gemeinden gefunden haben. Wirklichen Erfolg haben sie aber noch nicht gehabt; sie haben die Galater vorübergehend irre gemacht, seine Anwesenheit zerstreute noch einmal die Zweifel.“ „Sie sind auf's neue in Eifer für ihn entbrannt. 4, 18. Die Störung ging vorüber, auf's neue ging alles den rechten

Glaubwürdigkeit der Apg. sind zu maßlos. Aber verdienstlich an seiner Schrift sind die gegen die oben genannte Theorie, zum Theil in derben Form, vorgebrachten Argumente, die ich nach selbständiger Prüfung der Frage verglichen und größtentheils brauchbar, aber nicht erschöpfend und nicht immer stichhaltig gefunden habe.

1) Weiß, Einl. in das N. T. 1886. S. 179 f. und Die paulinischen Briefe. 1896. S. 8 f. — Pfeleiderer, Urchristenthum. 1887. S. 59. — Sted, Der Galaterbrief nach seiner Richtigkeit untersucht. 1888. S. 48. — Elemen in seiner heillos verwirrenden „Chronologie der paulin. Briefe“. 1893. S. 200 — Bödler, Briefe an die Theß. und Gal. 1894. S. 73. — Gobet, Introd. I, 270.

2) Hausrath, Der Apostel Paulus. 1872. S. 261—266.

Beg. 5, 7.“ „Dann aber ist es anders gekommen. Der Versuch wurde wiederholt mit besserem Erfolg. Ohne Zweifel wurde er auch mit größeren Mitteln unternommen“¹⁾. Auffallend ist die Bestimmtheit, mit welcher der Tübinger Gelehrte seine Vermuthungen als unfehlbare und unumstößliche Thatfachen hinstellt: „Schon einmal vor dem Brief und offenbar [?] mündlich hat Paulus vor einem andern Evangelium gewarnt 1, 9. Das kann nur [?] bei dem zweiten Besuche gewesen sein“²⁾. Ebenso ergibt sich für Sieffert zweifellos [?] aus 1, 9; 4, 16; 5, 3, „daß der Apostel dem Judentum bereits persönlich in Galatien entgegengewirkt hat. Die judaisische Agitation hatte also, so muß [?] man hiernach annehmen, zur Zeit des zweiten Besuches des P. in Gal. schon begonnen“³⁾. Und nach Zöckler „erhebt dies mit aller Deutlichkeit [?] aus Stellen, wie 1, 9; 5, 3, auch 4, 16“⁴⁾. Was doch diese Schriftforscher alles aus den Worten des Paulus zwischen den Zeilen herauslesen und in den Text hineintragen! Was soll man mehr bewundern: die Scharfsichtigkeit, mit der sie das judaisische Unkraut wachsen sehen, wo andere Leute gar keines wahrnehmen können, oder die Kurzsichtigkeit, mit der sie über die schwerwiegenden Bedenken, die ihrer Annahme entgegenstehen, so leicht hinwegsehen; die Vorliebe, mit der sie in der ältesten Geschichte der christlichen Kirche möglichst viel Streit und Hader wittern und finden, weil sie so gerne jene ehrwürdige Periode des apostolischen Zeitalters durch die Brille der zankreichen, kampfbewegten Reformationszeit als des vermeintlichen Spiegelbildes anschauen und beurtheilen, oder die — Bescheidenheit, mit der die aufgestellte Theorie als unbestreitbare, ausgemachte Thatfache behauptet wird und die Nichtzustimmenden ignoriert werden? Schrieb doch B. Weiss im Jahre 1886: „Die frühere Bestreitung der Thatfache [??NB Hypothese, nicht Thatfache!], daß Paulus bereits bei seinem Besuche in Galatien die Gemeinden durch judenchristliche Opposition in Unruhe versetzt fand, kann wohl als aufge-

1) Weisskäder, Das apost. Zeitalter der christl. Kirche. 1899. S. 224 f.

2) A. a. O. S. 224.

3) Sieffert, Galaterbrief. 1894. S. 17.

4) Zöckler, a. a. O. Dabei thut Z., als ob er noch mit anderen Stellen aufwarten könnte!

geben gelten“¹⁾). Allein wie kann eine Meinung als aufgegeben gelten, die vor wie nach von hochachtbaren Schriftauslegern festgehalten wird? Haben doch Maßl, Allioli, Koch und Reischl, Weinhart in ihren Bibelerklärungen des Neuen Testaments, Reithmayr, Langen, Haneberg, Schenz, Aberle-Schanz, Raulen, Cornely, Seidenpfennig, Seeböck, Trenkle, A. Schäfer, ferner im Ausland Evilly, Drach, Guillemon, Maunoury, Palmieri, Rambaud, überhaupt die katholischen Ausleger²⁾) fast ausnahms-

1) Weiß, Einl. in das N. T. S. 180.

2) Vgl. Reithmayr, Comment. z. Gal. (1865) S. 9: „Auch wenn er damals (Apg. 18, 28) bereits seine Stimme erhob zur Warnung gegen alle Neuerung im überlieferten Glauben (1, 9), namentlich gegen die Annahme der Beschneidung (5, 3), so wird der Wohlstand der Kirchen um die fragliche Zeit her noch nicht zweifelhaft. Der Apostel kannte aus Erfahrung nur zu gut seine Gegner. Er sah im Geiste die Gefahren kommen oder hatte sonst sicheres Wissen darüber (vgl. Apg. 20, 29), was diesem Theile seines mühsam bebauten Feldes bevorstehe, und ward dadurch gedrungen, die Gläubigen voraus zu warnen.“ — Langen, Einl. in das N. T. (1868) S. 104. — Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb. (1876) S. 662. — Schenz, Das erste allgemeine Concil in Jerusalem (Gekrönte Preisschrift. 1869) S. 164. — Aberle-Schanz, Einl. in das N. T. (1877) S. 188. — Raulen, Einl. (1890) S. 586. — Cornely, Introd. (1886) III. p. 421: »Praemunivit« und Comm. in ep. ad Gal. (1892) p. 362. — Seidenpfennig, Gal. (1892). — Seeböck, St. Paulus, der Heidenapostel. Nach neuen Quellen und archäologischen Forschungen (1897) S. 119. — Trenkle, Einl. in das N. T. (1897) S. 24. — A. Schäfer, Die Bücher des N. T. erklärt. I. Bd.: Theß. und Gal. (1890) S. 188: „Diese einzigen Nachrichten [Apg. 18, 28 u. Gal. 4, 18] über den zweiten Aufenthalt des Apostels in Galatien rechtfertigen die Annahme, es seien damals schon die später so nachtheilig wirkenden jüdischen Irrlehren von ihm vorgefunden worden, nicht; das Ersinnen über die schnelle Sinnesänderung, dem der Apostel Gal. 1, 6 Ausdruck gibt, läßt eher annehmen, daß die Aufgabe seiner zweiten Anwesenheit wohl eine Befestigung, nicht aber eine so eingreifende Zurechtweisung der Gläubigen bezweckt hatte.“ Und Einl. in das N. T. (1898) S. 85 f. — Mac d'Evilly, An exposition of the epistles of St. Paul (Dublin 1875). — Drach, Les épitres de S. Paul (Paris 1871). — Guillemon, Clef des épitres (Paris 1878). — Maunoury, Commentaires sur les épitres de Saint Paul (Paris 1878—82). — Palmieri, Comm. in ep. ad Gal. (Galopias 1886). — Rambaud, La vie de S. Paul (Paris 1887) und Les épitres de S. Paul. II (Paris 1888).

los¹⁾ von dem angeblichen, durch Paulus bei einem zweiten Besuche in Galatien schon vorgefundenen, aber durch sein persönliches Eingreifen niedergelämpften judaistischen Treiben keine Spur entdeckt, lassen vielmehr den Paulus beim vermeintlichen zweiten Besuch höchstens vorbeugend vor einer etwaigen anderen Verkündigung warnen. Diesen Katholiken haben sich in neuester Zeit zwei hervorragende Forscher aus protestantischem Lager angeschlossen²⁾, Züllicher aus der kritischen, Zahn aus der apologetischen Schule, wie ja auch H. Holkmann die beiden Meinungen als gleichberechtigt behandelte³⁾. Wenn im Uebrigen die Behauptung von Weiss für 1886 zutrifft, d. h. wenn wirklich vor zwölf Jahren die von Hilgenfeld, Hausrath, Weissfäcker u. a. wie eine ausgemachte Sache vertheidigte Meinung in weitesten Kreisen Anerkennung fand, so ist das eine beherzigenswerthe Warnung zur Vorsicht gegen die „offenbaren“, „zweifellosen“ Ergebnisse der modernen Kritik und

1) Etwas zweifelhaft urtheilen Winbischmann, Erkl. des Gal. (1843) S. 5: Beim zweiten Besuche hat P. vielleicht schon Elemente der Zwietracht wahrgenommen. S. 22: In 1, 9 liegt wohl eine Andeutung, daß die Reime der Irrungen schon damals vorhanden waren. Meßmer, Erkl. des Gal. (1862) S. 11: Schwerlich mehr so befriedigend gefunden. S. 131 zu 4, 16: Vermuthlich fand er schon bei der zweiten Anwesenheit die Spuren jener judaistischen Wühlereien, deckte sie der Wahrheit gemäß ohne Schonung auf und wird bei solchen Gelegenheiten auch ihre Lieblingsmeinungen unsanft berührt haben. Ebenso findet Bisping, Erkl. des 2 Cor. und Gal., S. 192 in 1, 9 „angedeutet, daß bei der letzten Anwesenheit Pauli in Galatien die Reime der Irrungen bereits vorhanden waren“. Soweit ich sehe, haben katholischerseits erst Belfer, Selbstvertheid. des hl. P. (1896), S. 8 u. 144 und Gutjahr, Einl. in das N. T. (1897), S. 189 sich entschieden zur Rückert-Hausrath-Weissfäcker'schen Theorie bekannt gerade zu der Zeit, da ein Züllicher und Zahn (siehe oben im Texte) sich endlich von dem lange genug in der protest. Exegese vorherrschenden Irrwahn losgesagt haben.

2) Züllicher, Einl. in das N. T. (1894) S. 49: Die Agitation hat wohl erst nach dem zweiten Besuche begonnen. — Zahn, Einl. in das N. T. I (1897) S. 118: Der Eingang und die ganze Haltung des Briefes beweist, daß P. erst kürzlich durch Nachrichten über das erste Auftreten und den raschen Erfolg jener Lehrer überrascht worden ist. Diese müssen also in der Zwischenzeit seit seinem zweiten Besuche dort aufgetreten sein und sie sind noch an der Arbeit.

3) H. Holkmann, Einl. in das N. T. (1886) S. 243.

ein für die stolze Wissenschaft beschämender und demüthigender Beleg, daß auch die Männer der „freien Forschung“ zuweilen mehr durch das Ansehen gefeierter Namen und durch den blendenden Reiz der Neuheit der vorgetragenen Meinungen, als durch die Beweiskraft der dafür vorgebrachten Gründe und durch selbständiges Urtheil sich leiten lassen. Denn in unserem Falle wird es alsbald klar werden, daß die besprochene Theorie zwar hochberühmte Vertreter, aber recht zweifelhafte Gründe hat. Bevor wir die Beweiskraft der Stellen 1, 9; 4, 16 u. 5, 3 prüfen, untersuchen wir das eigentliche Fundament der Theorie, die angeblich ganz sichere Beweisstelle für den zweimaligen Besuch Galatiens seitens des Paulus, nämlich die Stelle 4, 13.

II. Die Mehrdeutigkeit des Ausdruckes τὸ πρότερον Gal. 4, 13.

Im ganzen Briefe findet sich nur eine Stelle, die direct auf einen zweimaligen Aufenthalt Pauli in Galatien hinzuweisen scheint, allerdings, das muß zugegeben werden, mit einem leicht irreführenden Scheine größter Bestimmtheit; das ist die Stelle 4, 13. Mit Nüchternheit erinnert der Apostel seine Galater, die ihm der pseudochristliche Judaismus zu entfremden und abspenstig zu machen suchte, an die liebevolle, begeisterte und opferbereite Aufnahme, die sie einst nicht nur seinem Evangelium, sondern seiner Person entgegengebracht hatten. „Ihr wisset, daß ich wegen Schwachheit des Fleisches euch die Frohbotschaft verkündigte τὸ πρότερον, und da habt ihr die Prüfung, die euch durch mein Fleisch zu Theil wurde, nicht mit Geringschätzung und Abscheu (wörtlich: Aus) spucken) erwidert, sondern wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, wie Christum Jesum. Wo ist nun eure (damalige) Seligpreisung? Denn ich bezeuge euch, daß ihr, wenn es möglich gewesen wäre, eure Augen ausgerissen und mir gegeben hättet,“ (Gal. 4, 13—15).

Was bedeutet der Ausdruck τὸ πρότερον 4, 13? Hier hat die Exegese Gelegenheit, außergewöhnliche Umsicht zu erproben. Die hentigen Ausleger übersehen fast einstimmig¹⁾: „Das erstere,

1) Die einzige mit bekannte Ausnahme ist Dollmar a. a. O. S. 106, der die unhaltbare Deutung Reil's (siehe oben) „früher, im Gegensatze zur jetzigen schriftlichen Belehrung“, erneuert hat — mit gleichem Mißerfolg.

frühere Mal“ und folgern daraus einen zweiten Besuch. „Τὸ πρ. beweist unwiderleglich, daß P. vor unserm Brief zweimal in Galatien war,“ erklärt Windischmann¹⁾. „Wir haben demnach ein sicheres Datum, daß P. vorher zweimal persönlich bei ihnen verweilt habe,“ bemerkt Reithmayer²⁾, ähnlich Schäfer und Cornely in ihren Commentaren, ebenso außer Volkmar alle Protestanten der Gegenwart, die zugleich die Stelle für die Doppelangriffstheorie verwerthen, wie Sieffert: „Er setzt es hinzu, um eben ganz bestimmt seine erste Anwesenheit, bei welcher er die Gemeinden gründete (Apg. 16, 6), zu bezeichnen; bei seiner zweiten Anwesenheit (Apg. 18, 23) hatten sich leider die freudigen Erfahrungen, welche er τὸ πρότερον gemacht, nicht in solchem Maße wiederholt; die Gemeinden waren vom Judaismus schon angesteckt“³⁾. Aber ist die Schlußfolgerung wirklich so unwiderleglich und sicher? Darin allerdings ist der neueren Auslegung beizupflichten, daß sie zwei früher vorgetragene Auffassungen ablehnt. a) Grotius, Reil⁴⁾ und neuestens wieder Volkmar⁵⁾ erklärten: „Das frühere Mal im Gegensatz zur jetzigen schriftlichen Belehrung.“ Allein diese Deutung ist zu gekünstelt und widerspricht dem im N. T. nirgendwo verwischten Sinne von εὐαγγελίζεσθαι = denen die Heilsbotschaft mündlich verkündigen, die sie noch nicht kennen oder noch nicht angenommen haben⁶⁾. Mit Unrecht beruft sich Volkmar auf Röm. 1, 15: „Daher, was mich anlangt, bin ich (und war ich bisher) bereit, auch euch, denen in Rom, das Evangelium zu verkündigen.“ Denn auch in dieser Stelle ist von der mündlichen Verkündigung die Rede⁷⁾. — b) Usteri, Ulrich, Frißsche überseht⁸⁾: „früher, vormals“

1) Windischmann, Erl. des Br. an die Gal. (1843) S. 107.

2) Reithmayer, Comment. zum Br. an die Gal. (1865) S. 345.

3) Sieffert, a. a. O. S. 263.

4) Analecten 4, 2, 70; Grotius nach Sieffert's Angabe.

5) Siehe Note 1 S. 39.

6) Vgl. Zahn, Einl. in das N. T. (1897) S. 121.

7) Gegen B. Weiss, Die paulin. Briefe (1896) S. 24 z. St.

8) Usteri, Comment. über den Brief Pauli an die Gal. (1833) S. 155.

— Ulrich, St. u. Kr. 1836. S. 459. — Frißsche, Opuscula p. 281 über Gal. 4, 12—20.

mit Berufung auf den Sprachgebrauch der LXX, wo *πρότερον* im Sinne von *πότε*, „einst, vormals“ oft vorkomme, z. B. 5 Mos. 2, 12; Jos. 11, 10; Mat. 11, 27 und mit Hinweis auf Joh. 6, 62; 9, 8. Zweifellos kann *τὸ πρ.* an sich diese Bedeutung haben, aber nicht an unserer Stelle; hier wäre der Ausdruck „vormals“ ein ganz müßiger Zusatz, zu selbstverständlich und nichtsagend. — Nun machen die neueren Ausleger einen falschen Schluß, es bleibe nur eine dritte und letzte Deutung übrig: „Das frühere, erstere Mal“ im Gegensatz zu einer späteren, zweiten Anwesenheit; und sie streiten nur darum, an welchen Stellen der Apostelgeschichte der zweimalige Besuch Pauli in Galatien ausgesagt sei. Diejenigen, die an das eigentliche Galaterland denken (Nordgalatentheorie), verweisen auf Apg. 16, 6 und 18, 23 und ziehen die Folgerung, daß P. den Brief von Ephesus in der Zeit von Apg. 19, 10 geschrieben habe (Schäfer, Sieffert, Böckler u. v. a.). Jene dagegen, die in Pisidien und Lykaonien die Galater suchen (Südgalatentheorie), finden in Apg. 13 f. und 16, 6 den zweimaligen Aufenthalt des Apostels berichtet und folgern, daß der Brief von Corinth aus in der Zeit von Apg. 18, 4 geschrieben sei (Cornely, Zahn). In ganz origineller, aber unhaltbarer Weise glaubt sogar Zahn, die Gal. 4, 13 ausgesagte zweimalige Evangelisations-thätigkeit für seine südgalatische Hypothese verwerthen zu können. „Gal. 4, 13 wird nicht nur ein zweiter Besuch, sondern auch eine zweimalige Missionspredigt vorausgesetzt, dagegen Apg. 18, 23 fehlt jede Andeutung von einer solchen,“ also habe man beim erstmaligen Aufenthalt an „die für die Existenz von Gemeinden in Galatien grundlegende Predigt (Apg. 13 f.), beim zweiten an die Predigt auf der zweiten Missionsreise (Apg. 16, 1—6) zu denken“. „Die Entgegnung, daß ein *ἐναγγ.* im strengen Sinne nicht zweimal an die gleichen Personen gerichtet werden könne, ist übel angebracht, da P. hier eine Vielheit von Personen oder vielmehr von Gemeinden anredet, einen großen Kreis, innerhalb dessen die Einen beim ersten, die Anderen beim zweiten Besuch des P. in jener Provinz das Evangelium von ihm gehört haben können“¹⁾. Aber wenn die „Befestigung aller Brüder“ Apg. 18, 23 ein Evangelisiren ausschließt, dann ebenso die Befestigung der Südgalater

1) Zahn, a. a. O. S. 125, 124, 121.

16, 1—5 und die zweimalige Missionspredigt bei den Galatern wäre hauptsächlich bei dem Durchzuge durch Nordgalatien Apg. 16, 6 erfolgt. Und wirklich — so möchte Zahn aus Gal. 4, 13 ein zweimaliges Missionswirken in der römischen Provinz Galatien, das erste Mal im Süden (Apg. 13 f.), das zweite Mal besonders im Norden (Apg. 16, 6), herauslesen und in dem *τὸ πρότερον* eine Stütze finden für seine Theorie, der Galaterbrief sei in erster Linie an die Christengemeinden Pisidiens und Phlaoniens, in zweiter Linie an die der keltischen Landschaft gerichtet. Allein gegen diese Mischmaschhypothese habe ich mich schon früher¹⁾ entschieden ausgesprochen und die Begründung aus Gal. 4, 13 muß ich für ganz hinfällig bezeichnen. Paulus hat bei jeder Gelegenheit, auf jedem Schritt und Tritt, wo er nur konnte, die beseligende Heilsbotschaft jenen, die sie noch nicht kannten oder sie noch nicht angenommen hatten, verkündet. Nur wer den apostolischen Geist und den Feuereifer des großen Paulus erkennt, mag auf den kleinlichen Einfall kommen, zu behaupten, Apg. 18, 23 („er durchzog der Reihe nach das galatäische Gebiet und Phrygien und stärkte alle Jünger“) fehle jede Andeutung von einem *εὐαγγελίζεσθαι*. Es muß vielmehr zugegeben und festgehalten werden: Wenn wirklich, wie es alle Ausleger zur Zeit behaupten, durch das *τὸ πρότερον* Gal. 4, 13 ein zweimaliger Aufenthalt des P. in Galatien unzweideutig bezeugt ist, so kann daraus bezüglich der Adresse und des Datums des Briefes nichts gefolgert werden.

Aber ich frage: Ist die jetzt allgemein angenommene Deutung „das frühere Mal“ die einzig mögliche? Ist diese dritte Auffassung nach Abweisung der zwei von Usteri und Keil vertretenen die allein übrige? Das hat die Exegese der Gegenwart zu voreilig angenommen und hat auf diese Annahme unbedenklich die weittragendsten Schlußfolgerungen hinsichtlich der geschichtlichen Voraussetzungen des Briefes aufgebaut. Denn es lassen sich noch andere Modificationen für die Auslegung des *τὸ πρ.* denken. Kann man nicht auch übersetzen: in der ersteren Zeit (sc. dieser meiner Missionspredigt bei euch), so daß der Vers über einen einmaligen Aufenthalt in Galatien doch nicht hinausführt? Das körperliche Leiden des Apostels war ja ein vorübergehendes, wie aus der

1) „Das gute Recht der südgal. Hypothese“. Katholik 1898. I. S. 386.

Stelle selbst erhellt! Kann man nicht auch verstehen: das erstere Mal (sc. im Gegensatz zu meiner zweiten Anwesenheit bei euch gelegentlich der Heimkehr vgl. Apg. 14, 22 — unter Voraussetzung der Südgalatientheorie —), so daß aus Gal. 4, 13 zwar eine zweimalige Anwesenheit in den angerebten Gemeinden, aber nur ein einmaliger Aufenthalt in Galatien zu folgern wäre?

Eine umsichtige Exegese hätte die angegebenen verschiedenen Möglichkeiten der Auslegung um so weniger außer Acht lassen sollen, als jene früheren Erklärer Usteri u. a. ihre guten Gründe hatten, gegen die Annahme eines zweimaligen Aufenthalts Pauli Bedenken zu tragen. „Das erstere Mal setzt ein nachheriges zweites voraus, woraus folgen würde, daß Paulus schon zweimal persönlich den Galatern das Evangelium verkündigt, und daß die Verkündigung das zweite Mal unter anderen Umständen stattgefunden hätte, als das erste Mal? Daß P. hier ausdrücklich nur die erste Verkündigung in Erinnerung bringen wolle, wäre sonderbar und brächte fast den Schein hervor, als ob sich von der Aufnahme bei der zweiten Verkündigung nicht so viel Nühmliches hätte erzählen lassen“¹⁾. Es kann noch beigelegt werden: Und doch sagt Paulus 4, 18 ohne Einschränkung, daß die Galater bei seiner Anwesenheit guten Eifer zeigten. „Auch Gal. 4, 19 *παλι* spricht dafür, daß P. nur einmal in Galatien gewesen vor Abfassung des Briefes. Sie verursachen ihm einen zweimaligen Geburtsschmerz: den ersten hatte er bei der Gründung der Gemeinde, den zweiten bei der Nachricht von ihrem Abfalle“²⁾. Sind auch diese Argumente allein nicht durchschlagend, jedenfalls mahnen sie zur Vorsicht und so behalten wir im Auge, daß der Ausdruck *τὸ πρ.* dreierlei Deutungen zuläßt:

1) „Das erstere Mal“ im Gegensatz zu einem zweiten Aufenthalt in Galatien, sei es nun a) Apg. 16, 6 im Gegensatz zu 18, 23 (die vorherrschende Meinung; Voraussetzung ist die Nordgalatientheorie und die Konsequenz ist die Abfassung des Galaterbriefes in Ephesus) oder sei es b) Apg. 13 f. im Gegensatz zu 16, 1 ff. (Cornely, Zahn und die anderen Anhänger der gewöhnlichen Südgalatientheorie; dann ist der Brief in Corinth,

1) Usteri, Comment. S. 155.

2) Ulrich, St. und Kr. (1886) S. 459.

nach Hausrath¹⁾ noch früher, schon vor dem Uebergang nach Europa, geschrieben).

2) „Das erstere Mal“ im Gegensatz zum zweiten Besuche der angerebten Gemeinden am Schlusse des nur einmaligen Aufenthalts in Galatien; das würde auf Apg. 13 f. im Gegensatz zu Apg. 14, 21 ff. weisen und die Consequenz wäre: der Galaterbrief ist jedenfalls vor dem zweiten Aufenthalt in Galatien, Apg. 16, 6, geschrieben, nach meiner Ansicht aus Syrien-Cilicien um die Zeit von Apg. 15, 1 an die pisidisch-lykaonischen Galater.

3) „Die erstere Zeit“ meines Wirkens bei euch. Bei dieser Auffassung wäre ein zweiter Besuch nicht in Gegensatz gestellt, aber auch nicht gerade ausgeschlossen, vielmehr außer Acht gelassen. Diese Deutung ließe sich für die verschiedenen, unter 1) u. 2) angegebenen Theorien verwerthen, am besten aber gleichfalls für die Folgerungen der zweiten Deutung, so daß bei Annahme meiner Datirung des Briefes die Auswahl zwischen der zweiten und dritten Fassung offen bleibt.

Nur als Möglichkeiten sind die drei Deutungen aufgestellt. Die Entscheidung darüber, welche derselben in Wirklichkeit als die einzig brauchbare genommen werden muß, bzw. falls hierüber keine Gewißheit erzielt wird, welche der drei Deutungen am meisten Wahrscheinlichkeit besitzt, hängt von der weiteren Untersuchung der Frage ab: Was sagen andere Stellen des Galaterbriefes über einen zweiten Besuch des Apostels bei den Lesern aus?

1) Hausrath, Der Apostel Paulus (1872) S. 266.

(Fortsetzung folgt.)



IV.

Der Wormser Domscholaster Dr. Daniel Mauch.

N a c h t r a g.

In dieser Zeitschrift (1894. II, 27) behandelte ich das Leben und die Verdienste des als Domscholaster von Worms 1567 gestorbenen, hervorragenden Dr. Daniel Mauch¹⁾. Weiteren eigenen Studien über das 16. Jahrhundert und der freundlichen Mithilfe des mit demselben Jahrhundert unablässig beschäftigten Herrn Dr. Paulus zu München verdanke ich neue beachtenswerthe Nachweise über die Bedeutung und das hohe Ansehen unseres Domscholasters. Als Nachtrag zu der ersten Arbeit möge das Gefundene hier folgen.

Seine höheren Studien begann Mauch zu Heidelberg, setzte sie dann auf der Hochschule seiner Heimath, zu Tübingen, fort. Wie der Matrikel zu entnehmen, ließ er sich am 23. Juli 1522 einschreiben als der 66ste der Intitulati sub rectoratu eximii viri M. Joannis Stöfflerii Justingensis mathematici a festo Phil. et Jacobi usque ad festum Luce. Die betreffende Stelle führt ihn als Daniel Mauch Vlmanus auf. Der Herausgeber²⁾ bemerkt zu seinem Namen in der Fußnote: vielgereist, 1537 Rath des Bischofs in Brigen, 1540 bei R. Philipp in Spanien; war auf mehr als 20 Universitäten immatriculirt. Matr. Marburg. 1544.

Die Hamburger Stadtbibliothek besitzt einen sehr interessanten Briefcodex des 16. Jahrhunderts, welcher die Abschriften von nicht ganz 600 Briefen, besonders von und an Stadtarzt Rycharb in Ulm enthält. Darunter befinden sich mehrere Briefe, welche zwischen

1) Eine kleine ungenügende Biographie von 17 Zeilen findet sich in Wehermann, Neue Nachr. von Ulm. Gelehrten und Künstlern. Forts. 1829 S. 296. Der Verf. stützt sich auf Veessenmeyer, De Vlmanibus Erasmi amicis 1797 p. 6.

2) Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476—1550 (Tüb. 1877) S. 627.

Mauch und Rychard gewechselt wurden, theilweise persönliche und familiäre Verhältnisse betreffen, theilweise auch die Zeitgeschichte berühren. Ueber Mauch erfahren wir Folgendes.

Ein Brief ist adressirt *honesto adolescenti Danieli Mauch baccalaureo Tubinge in bursa Ockam amico suo singulari Wolfgangus Rychardus medicus. Vlmae 1523 auf St. Agatha (5. Februar).*

Mauch war also in das Colleghaus Occam aufgenommen, wohl mehr aus zufälligen Gründen, als infolge besonderer Wahl des philosophischen Systems von Occam. Schon gleich bei Gründung der Tübinger Hochschule waren die sich entgegenstehenden Systeme des Realismus und Nominalismus (Occam) vertreten, und zwar jenes durch Johann Heintlin von Stein, dieses durch Gabriel Biel¹⁾.

Erasmus hielt den jungen Mauch seiner Freundschaft nicht unwürdig und empfahl ihn als *iuvenem optimae spei* dem Cardinal Campegio 1525²⁾. So Veessenmeyer in seinem *Commentarius de Ulmensibus Erasmi amicis* p. 6, doch konnte ich diesen Brief des Erasmus an Campegio nicht finden. Es scheint nicht, daß damals schon Mauch mit Campegio in ein bestimmtes, dauerndes Verhältniß trat, er schreibt nämlich 1525 *ex Buda Hungariae* sole existente in tertio gradu als *archisecretarii apud Campegium minister* an seinen Ulmer Freund Rychard, er wisse noch nicht, ob er Cleriker werden oder in den Ehestand treten solle, am liebsten sei ihm vorerst Geld, denn die Italiener hätten die inhumane Art an sich, ihre Dienerschaft im Falle der Erkrankung sogleich aus dem Hause zu werfen und ins Spital zu schicken: für diesen Fall *floreni sunt boni amici*. Wie es scheint, war er zur Probe ins Bureau Campegio's eingetreten; da bot sich ihm die

1) Bursa realium hatte 3 Magister, 219 Scholaren, die bursa moderatorum (nominal.) zählte 42 Personen. Vgl. über die Bursen: Urff. zur Gesch. der Universität Tübingen S. 404.

2) Ein vielleicht nicht beachteter Brief Campegio's an Herzog Friedrich von Sachsen 18. Juli 1517 findet sich in *Epistolae Gothanae* in: Cyprianus, *Clarorum virorum epistolae* CXVII. Lips. 1714 p. 1. Dasselbst p. 5 ein Brief Pflugs an Camerac, S. 9 Heinrichs VIII von England an die sächsischen Herzöge 20. Januar 1528, letzterer edirt ex protographo membranaceo.

Gelegenheit, mit dem Freiherrn von Herberstein die bekannte große Reise nach Moskau zu machen, Januar 1526.

Ein Brief des Hamburger Briefcodex verräth eine dritte Hochschule, nämlich Erfurt, welche Mauch alsbald nach der russischen Reise aufgesucht zu haben scheint. Ungewöhnlich war es damals nicht, daß junge Männer, schon in gewisser Stellung, nochmals eine Hochschule besuchten, ja wir finden ein Jahrzehnt später unseren Mauch in Löwen, in der Absicht, Jura zu studiren und den Doctor zu machen.

Die Erfurter Matrikel gibt seinen Namen zum Jahre 1529 Ostern: Daniel Mauch Vlmensis. Er gehörte zur classis II solventium inaequale, d. h. zu jenen, welche nicht das gewöhnliche volle Einstandsgeld erlegten solventium totum, und zwar geschah dieses bei Mauch propter honorem sui, vermuthlich wegen der Stellung zu seinem Herrn, Sigmund von Herberstein, welcher ihn den Erfurtern empfohlen haben mag.

In Erfurt bestanden mehrere gestiftete Collegenhäuser; das berühmteste war das 1412 von Amplon de Fago gestiftete Collegium Amplonianum¹⁾, auch Himmelspforte genannt, für 15 Studierende. Hier fand Mauch Aufnahme und richtete von da zwei Briefe an den Ulmer Stadtarzt Nyphard.

... „Ich habe also,“ schreibt er auf Trinitatis 1529, „meinen Herrn verlassen und mich von der servitus, quae plerumque est sordida, losgemacht, um mich nach Erfurt, Germaniae olim gymnasium celeberrimum, zu begeben; daselbst halte ich mich auf in dem Colleg, welches man porta coeli nennt, habe Schüler im Unterricht, die mich so bezahlen, daß ich anständig leben kann. Man will mich graduiren und zum Magister machen umsonst oder um wenig Geld. Als ich nach Italien ging, habe ich mir aus dem Magisterium et litterae magistrales²⁾ nicht viel gemacht, und in Moskau habe ich das in Tübingen erhaltene sigillum litterarum zerbrochen³⁾. Wahrscheinlich liegen die Documente in

1) Das Haus besaß eine vorzügliche Büchersammlung, die noch in Erfurt erhalten ist.

2) Er hatte also in Italien studirt, aber wo?

3) Siegel, das er als Baccalaureus mit diesem Titel und zugleich als Document der besuchten Tübinger Hochschule führen konnte. Aus obigen Stellen ergibt sich ein ziemlicher Grad von Leichtsinne.

dem aus Venedig zugeschickten Bündel, meine Muttterschwester Helene kann es auch zeigen . . . schickt mir alle meine Papiere . . . Ihr werdet auch eine Bulle finden, welche der Cardinal Campegio mir ausshändigte und in welcher er mich zum Comes palatinus et papae acolythus machte, außerdem das sog. *Formatum primae tonsurae*, wodurch ich dem Stande der Cleriker zugetheilt bin. Weil ich in einer bischöflichen Stadt bin, kann mir das alles von Nutzen sein“ . . .

Am 16. August 1529 schrieb er demselben Freunde: „Meine Briefe habt ihr leider nicht erhalten . . . Was unsere heilige res publica litteraria betrifft, so ist sie zerstört und bleibt es¹⁾ . . ., ich bleibe nicht hier, obgleich ich Magister werden könnte . . . Ich habe mich entschlossen, nach Köln zu ziehen, wo ich mit Hilfe meines Landsmannes Conrad Köllin²⁾ Unterricht und Schüler haben kann, wodurch ich auf fünf Jahre hinaus versorgt bin . . . Einige wollen mich nach Wittenberg haben wegen des Griechischen; einen Winter möchte ich das, dann könnte ich auf Pfingsten, im Lateinischen und Griechischen bewandert, nach Köln überziehen — doch nichts ohne deinen Rath; schreibe baldigst . . . Gruß an Heinrich Reithart bei den Predigern und an Caspar Gelf den Schmied . . . Von den Eltern keinen Brief, obwohl ich dreimal geschrieben. Ex porta coeli Erphord. 17 cal. sept. 29.“

Der Ueberzug nach Köln wurde nicht ausgeführt, vielmehr erscheint Mauch im folgenden Jahre in Campegio's Nähe auf dem wichtigen Reichstage zu Augsburg 1530. Der Cardinal Campegio weilte während desselben in monasterio s. crucis und Mauch steht in seinen Diensten, wie wir aus interessanten Briefen dieses Jahres und Ortes erfahren.

„Gruß! Wenn du, Richard, Neuigkeiten wissen willst, am letzten Montag hat des Kaisers Majestät alle weltlichen Fürsten, soweit sie anwesend sind, zum Essen eingeladen; alle, die seither als Lutheraner galten, gaben Sr. Majestät die Hand und sagten in allem Gehorsam zu. Gestern war feierliches Hochamt, welches

1) Der Verfall der Hochschule infolge des Pfaffentreibens sind damit gemeint 1521. Janssen II, 210 der 15. Aufl.

2) Ueber ihn, Dominikaner, vgl. Paulus in der (Jnnssbr.) Zeitschrift für kathol. Theologie XX, 47.

der Erzbischof von Mainz celebrirte, welchem nebst dem Kaiser alle anwesenden geistlichen und weltlichen Fürsten anwohnten, ausgenommen einen, nämlich den Landgrafen von Hessen. Dieser begleitete den Kaiser bis zur Kirche; als er aber hier *Veni sancte* singen hörte, eilte er wie wüthend aus der Kirche (*furibundo similis ex ecclesia fugit*). In der Messe hielt der päpstliche Gesandte eine sehr schöne Ansprache über den Türkentrieg; wenn ich ein Exemplar derselben erhalten kann, schicke ich es dir, denn sie soll gedruckt werden. Ich wollte, du wärest hier gewesen, du kannst wenigstens auf einen Tag kommen. Nach Schluß der Messe eilte der Kaiser mit den Seinigen zum Rathhaus (*praetorium*), und daselbst begannen die wichtigsten Verhandlungen. Beten wir, daß etwas Gutes herauskomme! Es geht mir gut und ich stehe in großer Gunst bei meinem Herrn, dem Cardinal. Wenn du irgendwie meiner Hilfe bedarfst, so wende dich an mich . . . Der Herr Cardinal wohnt im Kloster zum heiligen Kreuz. Luther hat eine Mahnung an die geistlichen Fürsten und zwar in deutscher Sprache geschrieben; der Cardinal befahl mir, sie ins Lateinische zu übersetzen. Sie ist die Summe des ganzen Lutheranismus (*est autem summa totius Lutheranismi*). Die Schrift hat neun Quaternionen und zum Titel: Bermanung an die Geistlichen versamblet auff dem Reichstag zu augspurg 1530. Weinake hätte ich das Wichtigste vergessen. Bernhard Besserer, einer unserer Rathsherren, ist hier, wie du weißt, und versichert hoch und theuer, er habe nie dem Lutheranismus angehangen und hasse nichts mehr, als die Lutheraner und vor allem die Sacramentirer . . . *Ex Augusta die martis post corporis Christi Anno 1530.*“

In diesen Augsburger Aufenthalt muß ein undatirter Brief seines Freundes Richard fallen, worin gesagt ist: „Als du bei uns warst, vergaß ich etwas; da dein Väter und Herr, der Cardinal, aus Bologna gebürtig ist, wenn du in Augsburg in seine Dienste trittst (*si iam Augustae contingat te curiam eius intrare*), so denke doch an meinen Sohn Geno und an Joh. Weislag, die beide jetzt in Bologna sind.

In Augsburg erhielt Mauch einen Brief von Florian Montinus, welcher schreibt: „Dein Landsmann Geno, welchen du mir neulich empfohlen hast, befindet sich wohl und hat mich schon einige Mal besucht, aber mehr Geldes halber“ . . . Man sieht, wie

auch damals schon die Studenten allenthalben am Geldpunkt laborirten¹⁾.

Anfangs November 1530 befand sich Mauch noch in Augsburg; er schreibt unterm 10. des Monats: „Bei uns nichts Neues, außer daß der Kaiser über die Antwort seiner Städte sehr erstaunt ist, das verwirrt ihn so, daß er nicht weiß, wohin er sich wenden soll. Zum Generalcapitän des Türkenheeres ist der Pfalzgraf Friedrich erwählt worden. Von unserer Abreise verlautet nichts Bestimmtes. Augsburg in aller Eile 4 non. nov. 1530.“

Vielleicht in Augsburg bot sich für Mauch der Anlaß, mit dem Erzherzog Georg von Oesterreich, seit 1525 Bischof von Brixen, in Beziehung und in seine Dienste zu treten. Er schreibt am 3. Februar 1531 von Brixen als *secretarius episcopi* und bittet Rhyard um Erledigung verschiedener, nicht ganz klarer Dinge. Die Beforgung der Bitten sei leicht, denn fast täglich gehen Boten (*cursores*) nach Venedig, die an Brixen vorüberkommen²⁾.

Bischof Georg sandte unseren Mauch nach Löwen zum Zwecke des Studiums *utriusque juris*. Aus der Löwener Zeit sind mehrere Briefe erhalten. Am 25. Juli 1534 schreibt Mauch an Dr. Geno Rhyard, Sohn des Wolfgang, wie folgt:

„Ich weiß nicht, wo du dich aufhältst, sonst hätte ich dir geschrieben. Ich bin noch Secretär des Bischofs von Brixen, welcher mich zum Studium beider Rechte hierher schickte, weil das für ihn von Nutzen sei . . . Als Neuigkeit kann ich melden, daß der König von England seine Gemahlin verstoßen und seine Concubine gehehlicht hat; die Königin hat er zur Gräfin begrabirt und die Concubine zur Königin gemacht. Und da, wer einmal die Grenzen des Schamgefühls durchbrochen hat, gänzlich schamlos handelt, ist er Lutheraner geworden, wüthet gegen den Clerus und tödtet Bischöfe und Mönche. Man sagt, daß Luther jetzt bei ihm in Gnaden stehe, was alles der Concubine zu verdanken ist, die den

1) Brief 586 ex epistola Floriani Montini Ferrarie scripta ad D. Mauch auguste in comitiis manentem apud Cardin. Campeg. 1531.

2) Diesem Briefe (Nr. 114) lag ein Brief von Geno Rhyard bei, worin uns interessirt, zu hören, daß Mauch's Hochwürdigster und Erlauchtigster Herr nächste Fasten nach Venedig und von da vielleicht nach Padua gehen werde.

König so sehr verblendet hat . . . Es geht uns hier gut . . . Am 14. Juli soll ein heftiges Erdbeben in Speyer gewesen und in den letzten Tagen Erasmus gestorben sein“¹⁾).

Nachdem Bischof Georg von Brigen auf sein Bisthum resignirt hatte, hielt er sich eine Zeitlang in den Niederlanden auf, wohin ihm sein Secretär Mauch folgte. Im Frühjahr 1538 designirte der Kaiser den Erzherzog zum Bischofe von Valencia. In diese Zeit fällt eine Reise Mauch's aus Belgien über die Heimath (Günzburg) nach Brigen.

„Da ich in Geschäften des Fürsten, meines Herrn, diese Reise zu Pferde mache, kann ich mich nicht enthalten, meine alten Freunde zu grüßen.

Mein hochwürdigster Fürst ist neulich vom Kaiser zum Erzbischof von Valencia, welches die beste und schönste Gegend Spaniens sein soll, designirt worden. Deßhalb schickt er mich einiger Geschäfte halber nach Brigen.

In den Niederlanden nichts Neues, außer daß der Waffenstillstand mit dem Gallier (cum Gallo, Frankreich) Ende dieses Monats abläuft.

Aus Brigen schreibe ich mehr . . . Der Postillon hat mich schon dreimal gerufen — Gruß an Reithart, Mauchschabel, Gekz. — Günzburg, 23. Mai 1538“²⁾).

Von Spanien aus schrieb Mauch, wie von Heimweh geplagt, an seine Freunde, wie bereits früher mitgetheilt wurde. Rußland, Ungarn, Italien, die Niederlande hatte der ruhelose Schwabe kennen gelernt. Endlich erhielt er eine ruhige Stelle in Worms oder aber, um der Wahrheit treu zu bleiben, er nahm festen Sitz in Worms, um hier fort und fort in ausgezeichnete Weise für die Interessen der Kirche thätig zu sein. Der Hamburger Briefcodex hat Wormser Briefe überhaupt nicht, auch nicht an die Ulmer, denn diese hatten sich, unter Rychard's Führung, der Lehre Luther's zugewandt.

Im Jahre 1552 suchte, wie bekannt, der flüchtige Georg Wicelius Schutz bei dem Domscholaster Mauch. Diesem seinem Gönner widmete in Dankbarkeit Wicelius eine Neuauflage seines

1) Er starb 12. Juli 1536 in Basel.

2) Brief 394. In der Ueberschrift Rychardo Daniel Mauch i. u. d.

Typus ecclesiae prioris, Anzeigeung, wie die h. Kirche Gottes inwendig sieben und mehr hundert Jahren nach unsers Herrn Auf-
 fahrt gestalt(et) gewesen sey. Zum ersten Male war der Typus
 1540 erschienen und dem Abte Johann von Fulda gewidmet;
 schon im Jahre 1541 erlebte er, mit einem Anhang (der h. Messen
 brauch . . . vor tausend Jahren) versehen, eine neue Auflage, eine
 dritte erfolgte Mainz 1546, die fünfte 1559, wovon der erste Theil
 dem Erzbischof Gebhart von Köln, der letzte dem „Erenwirdigen
 und hochgelehrten Herren Danieln Mauchen, der Rechten Doctorn,
 Domscholafter und Geistlichen Vicarien zu Worms, meinem beson-
 deren lieben Herren“ gewidmet ist¹⁾.

In der Vorrede, welche über die traurigen Zeitverhältnisse
 Reflexionen anstellt, findet sich folgender Passus:

„Dieses Werkes fünften Theil habe ich auß biete (auf Bitten)
 guter Leute verfertigen müssen, wiewohl mit nicht leichter Arbeit,
 wie fast alles. Was aber dasselbig ist, will ich E. E. günstiglich
 und schuldiglich dedicirt und unter E. E. Namen an das Licht
 geben haben, nicht angesehen die besondern Verdienste gegen mich,
 sondern die (all)gemeine Verdienste gegen die Kirchen und Schulen.
 Es ist zwar, lieber Leser, dieser Mann mein großer Patron und
 wohlthätiger Wirth nu ins fünfte Jahr, aber andere sind, die deß-
 gleichen und mehr von ihm dankbarlich zeugen, sonderlich von
 wegen der Hospitalität. (Es) Were ungerecht, wenn von mir ver-
 schwiegen werden sollt dieses berühmten Doctorn mannfaltiges
 Lob, welches er — hoffe ich — mit sich in seine Gruben bringen
 wird, ob er schon on Vergönnner und Affterredner so wenig ist
 als andere Gelehrten. Von der Peregrination seiner Jugend²⁾,
 von vieler Zungen (Sprachen) und Sachen Wissenschaft und von
 übertrefflicher Experiënz mögen Andere sagen, dieß ziehe ich aber
 herfür, daß er ein Gelehrter, Weiser und freilich ein Episcopfflicher
 Prälat sich in seinem Alter, anderen zum Exempel, so gar zum
 theologischen Studium ergeben und mit einer so gewaltigen Biblio-

1) Strobel, Beiträge zur Litteratur besonders des 16. Jahrh. 1785.
 II, 252. 346. Des Typus erster Theil hat die Firma Köln, J. Duentel's
 Erben und Calenius 1559, der fünfte Mainz, F. Behem in Kosten J. Duen-
 tel's sel. Erben 1558.

2) Es ist hiermit die moscowitische Reise gemeint.

thel gefast gemacht, zu allerlei Kampf der Religion bei einem besondern Ernst und Verstand . . . Wünsche neben dieser meiner geringen Verehrung . . . E. E. zeitliches und ewiges Heil sammt meinen Herren des ehrenwürdigen Domcapitels doselbst, welcher Gunst und Ehrerbietung ich in kein Vergesse gestellt.“

Im Jahre 1557 fand zu Worms ein berühmtes Religionsgespräch zwischen Katholiken und Protestanten statt. Die Versammlung wurde am 11. September morgens sieben Uhr eröffnet; sie war eine der glänzendsten und zahlreichsten, welche man seit den ersten Tagen des Protestantismus gesehen hatte. Alle Bischöfe und Fürsten des Reiches waren durch Deputirte vertreten. Den Vorsitz führte der gelehrte Prälat Julius v. Pflug, Bischof von Raumburg.

Als Auditoren waren seitens der katholischen Partei zugegen Dr. Daniel Mauch, Domscholaster zu Worms und kurmainzischer Gesandte, Petrus Zons, Dechant zu Bonn und kölnischer Gesandte u. a. Als katholische Notare figurirten Nicol. Driel, Propst zu St. Stephan in Mainz, Dr. Johannes a Via¹⁾, Domprediger zu Worms. Ueber den Gang und das Ergebniß dieses Colloquiums berichtet die Kirchengeschichte. Die am 8. October eingereichte Protestation der Assessoren und Auditoren von Trier, Salzburg, Mainz, Köln und Bayern war auch unterzeichnet von Daniel Mauch, J. V. D. scholasticus cathedralis ecclesiae Wormat., rev. archiepi Moguntinensis principis electoris auditor²⁾.

Der bairische Geschichtschreiber und Staatsmann Wiguleus Hundt hielt sich im Jahre 1564 zu Worms auf. In seinem Briefwechsel mit dem bairischen Kanzler Dr. Ed. gedenkt Hundt auch des Dr. Mauch. So schließt Hundt einen Brief vom Aschermittwoch 1564: „D. Daniel läßt Euch vil guts erbieten, ist übl zu Fuß, hat nit Urlaub“ . . .

In dem Briefe vom 23. Februar 1564 heißt es: „D. Daniel embeut Euch abermals vil guts. Er ist ein Nunnenprediger geworden, alle Monat einmal allhie in eim armen Regelhaus bei

1) Ueber ihn siehe Janssen, Geschichte des deutschen Volkes VII, 507.

2) Gudenus, Cod. dipl. IV, 707: Legatus Moguntinus erat D. Mauch I. V. D. Scholast. Worm. Unter den Colloquutores veteris religionis war auch Petrus Canisius. — Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—81. Marburg 1862. S. 174, 206; Anhang S. 86.

dem Münster. Heut über acht Tag geht es wieder an, will ich ihn samt Dr. Mellinger (österreich. kaiserl. Rath) hören, er machts episcopaliter, muß seiner bösen Schenk' halb darzu niedersitzen, hat mir auch beiliegents Briefl an D. a Via¹⁾ geben, den Ihr wollt durch ein Diener gen Freising lassen verordnen. — Es hat sonst zween seine gelehrte catholische Prediger hie, ein im Stift, den andern in der Pfarr. Die Beiden haben sonst auch ihres Wandels halb vil Lob. Will mit ihnen Rundschaft (Bekantschaft) machen, ob vielleicht ihrer Einer herauf zu bewegen, dann sie hie wenig Nuß schaffen²⁾.

Durch diese mehr gelegentlichen Bemerkungen bestätigt sich, daß Rauch wirklich an Gicht litt und nicht im Stande war, stehend zu predigen, sondern dabei sitzen mußte, was in einer Klosterkirche (Richardi-Convent nahe beim Dome) wenig auffallen mochte. Weil die Bischöfe verschiedentlich bei Amtshandlungen am Altare sitzen, nennt Hundt dieses Sitzen Rauch's bei der Predigt scherzweise: episcopaliter, bischofsmäßig!

Hundt will von den zwei tüchtigen Kanzelrednern (Domstift und St. Johannespfarre dicht dabei) einen bereben, eine andere Stelle, wohl in Bayern, anzunehmen, wie ja auch Rauch's Freund Johann a Via von Worms nach München als Hofprediger übersiedelte.

Die Geschichte der Dombibliothek zu Mainz zählt den Domscholaster Rauch zu ihren gelehrten Benutzern, wie aus einer Stelle der Sitzungsprotokolle des Metropolitankapitels vom 5. Mai 1568 erhellt³⁾. Rauch hatte daraus die Opera s. Augustini geliehen; sie waren im Frühjahr 1568 noch nicht zurückgekommen. Der Protokollist schreibt deßhalb: „Der Herr Decan zeigt capitulariter an, daß meine gnädigen Herrn vor dieser Zeit Doctor Danieln Rauchn, Scholastern des Rhumbstifts zu Wormbs selgen opera Augustini geliehen; er hätte den Rhumbdecan zu Wormbs, Testamentarius vermelt's Scholastern sel., solche opera Augustini

1) Mayer, Leben, Werke und Briefwechsel des Dr. Wig. Hundt 1893. S. 294—295.

2) Ein Brief Joh. a Via's an Julius von Würzburg 5. Febr. 1575 in Freytagius, Virorum doctorum epistolae selectae 1831 p. 114.

3) Sitz.-Prot. Bd. 13, Bl. 206 in dem Rgl. Kreisarchiv in Würzburg.

wiederum restituirt, sie lägen in der Domdechanei, sollten uff Zustimmung darüber inhabende Recognition des Mauchen¹⁾ sel. oder aber gegen eine andere Bekenntnißschrift Capituli in die Liberei reponirt werden, welches Capitulum also zufrieden gewesen.“

Mauch's Bildniß hing noch bis ins 17. Jahrhundert im Mainzer Kloster der Franziskaner, welches mit obrigkeitlicher Ermächtigung den Jesuiten zur Benützung überwiesen wurde 1577. Von dem Bilde erhalten wir Kenntniß durch die Inventarisirung, welche die Kgl. schwedische Reichskammer am 4. März 1633 und später nochmals am 11. März 1635 im Jesuitenkloster vornehmen ließ²⁾. Unter den aufgenommenen Geräthen befanden sich auch die Bildnisse (Porträts) der Erzbischöfe Sebastian, Lothar, Daniel, Georg Friedrich, Wolfgang, Adam, Schweikard, fünf große Jesuitenbilder eingefaßt und D. Mauchij Canon. Wormat. effigies.

Aus der Freundschaft Mauch's mit Jerus wird es erklärlich, daß dieses Porträt an das Kloster kam. Ueber dessen ferneres Schicksal von 1633 ab verlautet nichts.

So angenehm es ist, einen Mann wie Mauch der Vergessenheit zu entreißen, zumal auf Grund einer Anzahl von Briefen, welche anderes Bild von ihm und seiner so merkwürdigen Zeit bekünden wir, wenn der vielgereiste Mann eine Selbstbiographie oder Memoiren gleich Oldecop hinterlassen hätte! F. F.



V.

Literatur zum Alten Testament.

(Von Dr. Selbst.)

Aus der fast unübersehbaren Fluth von Erscheinungen, die zu der „brennendsten Frage“ der protestantischen Bibelwissenschaft von Jahr zu Jahr austauschen, mögen im Folgenden einige Schriften namhaft gemacht und kurz besprochen werden, die der Beachtung

1) Mauch hatte also einen Reih- und Reverschein ausgestellt, auf dessen Rückgabe der Testamentsvollstrecker dringt.

2) Das Schriftstück befindet sich auf der Stadtbibliothek zu Mainz, woselbst ich auf dasselbe aufmerksam gemacht wurde.

empfohlen werden können. Es werden dadurch zugleich die Bemerkungen und Uebersichten ergänzt, die wir früher in dieser Zeitschrift veröffentlicht haben.

In der Pentateuchfrage (genauer: in Betreff der Wellhausen'schen Hypothese über Literatur und Geschichte des A. Test.) scheint sich allmählig eine gewisse Ernüchterung und ein Umschwung vorzubereiten. Zu den vor Uebertreibungen warnenden und zur Mäßigung mahnenden Stimmen von Delitzsch, Dillmann und Klostermann gesellen sich mehr und mehr solche, die an den „gesicherten“ und für „unanfechtbar“ erklärten Ergebnissen der Kritik im Namen der Wissenschaft Kritik zu üben wagen. Es sind nicht mehr bloß Männer, wie Zahn und Rupprecht, die aus ihrer sehr achtbaren „evangelischen Ueberzeugung“ von der Wahrheit und Göttlichkeit der Schrift heraus, aber mehr in polternder Pastorenart die destructive Bibelkritik bekämpfen¹⁾, sondern Männer der Wissenschaft und zwar zumeist solche, die sich keineswegs von allen „Voraussetzungen“ der Wellhausen'schen Kritik emancipirt haben.

In unserer Abhandlung über „Die Bibelwissenschaft des Protestantismus im Kampfe gegen das A. Test.“ konnten wir Katholik 1896 I, 516 noch kurz auf das I. Heft der „Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte“ von Dr. E. Sellin (Erlangen) hinweisen. Dasselbe behandelt „Jahve's Verhältniß zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung“ und gelangt zu dem Ergebnis, daß „wenn man auch der schärfsten Literarkritik Rechnung trägt (d. h. die kritische Quellscheidung gelten läßt), die Folgerungen hinsichtlich der Religions-

1) Auf die Schriften A. Zahn's haben wir früher mehrfach Bezug genommen (vgl. Kath. 1894 I, 99, 295; II, 382; 1895 I, 347). Rupprecht (Pfarrer) hat außer einer Reihe kleinerer Streitschriften einige größere Arbeiten zur Pentateuchfrage geliefert. So namentlich: „Der Räthfels Lösung, Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchräthfels für den Glauben und die Wissenschaft“; in zwei Abtheilungen das Zeugniß Jesu Christi und der Apostel und den Erweis der Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Pentateuch für die Wissenschaft behandelnd. Seine jüngste Schrift „Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht“ bietet eine principielle Beleuchtung der kritischen Methode mit Illustrationen aus der deutschen Kritik und Drerer's Einleitung (1897). Sämmtlich, wie auch die Schriften Zahn's und manche andere dieser Art, im Verlag von Bertelsmann, Gütersloh, erschienen.

entwicklung, des Gottesglaubens, die man (in der Wellhausen'schen Schule) jetzt vielfach daran knüpft, nützliche sind", mit anderen Worten, daß die Propheten keinen neuen Gottesbegriff aufgestellt, keinen neuen Glauben gelehrt, sondern sich auf den gestützt haben, den Moses durch eine göttliche Offenbarungsthat empfangen und seinem Volke vermittelt hat.

Inzwischen hat Sellin in einem II. Hefte (1897; Verlag von A. Deichert, Leipzig; 314 S. Pr. M 6) „Israels Güter und Ideale“ zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht. „Es handelt sich da um die Frage: welcher Art war, nachdem Gott sich selbst dem Volke erschlossen, der Verkehr des Volkes mit ihm, nicht der im Culte, sondern gerade der im öffentlichen Leben? in welchen Gütern und Gaben spürte man seine Gnade und Freundlichkeit, in welchen Uebeln seinen Zorn und umgekehrt, inwieweit setzte man sich im täglichen Leben selbst zu ihm in Beziehung, trat man in Verkehr mit ihm? So entstehen vor allem drei Fragen: wie stellte sich der gläubige Israelit zu den natürlichen Gütern des Lebens? welche Güter kannte er daneben? kannte er Jahve als das höchste Gut seines Lebens und wenn, wie hat sich dieses Bewußtsein entwickelt? Denn daß ein langer Weg liegen kann zwischen dem Sinaitexte: ‚ich bin Jahve dein Gott‘ und dem: du bist Jahve mein höchstes Gut im Sinne des Psalmisten (Ps. 16, 1 hebr.), wird ohne weiteres jedem einleuchten“ (S. 2 f.). Das Ergebnis der Untersuchung, deren Gang sich hier nicht mit wenigen Worten darlegen läßt, ist nun, daß sowohl die Geschichte, als die Güter und Ideale Altisraels durchaus und überall unter höheren, idealen, religiösen Gesichtspunkten betrachtet wurden, daß aber unter dem Einflusse verschiedener Verhältnisse in der Königszeit eine Verweltlichung eintrat, die eine bedeutende Gefahr für die Jahvereligion in sich schloß. Gegen diese Verweltlichung richtet sich die prophetische Reaction, die aus unmittelbarer Offenbarung stammte und durch neue Entfaltung des alten, durch Moses geoffenbarten Glaubens, durch Zurückgehen auf die von den Vätern überkommene Religion und rücksichtslose Durchführung derselben in den neuen Verhältnissen (S. 191; vgl. 206, 209, 213) zu einer religiös-sittlichen Reform, zu einer Erinnerung, Vertiefung und Weiterentwicklung der alttestamentlichen Religion führt, nicht aber ein neues Dogma, den ethischen Monotheismus an Stelle der

alten Volksreligion setzt (vgl. den Abschluß und Ausblick S. 311 f.). Die Darstellung Sellin's berührt in jeder Hinsicht durchaus wohlthunend; es herrscht darin — im Gegensatz zu dem oft getadelten Tone vieler kritischen Arbeiten — ein warmer Hauch, eine lebensvolle Auffassung der Dinge, verbunden mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, welche die behandelten Probleme auch positiv zu fördern geeignet ist. Damit erklären wir keineswegs unsere Zustimmung zu allen Grundanschauungen und Ergebnissen des Verfassers, wohl aber rechnen wir die „Beiträge“, deren Fortsetzung zu erwarten ist, zu den beachtenswerthesten und erfreulichsten Erscheinungen auf dem in Frage stehenden Gebiete.

Als entschiedener Bekämpfer der radikalen Bibelkritik ist seit Jahren der Amerikaner W. G. Green (Prof. der orient. und alttest. Literatur am theolog. Seminar zu Princeton, N.-J.) aufgetreten. Seinem 1894 in deutscher Uebersetzung erschienenen Werk über „Die Feste der Hebräer in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen über den Pentateuch“ (Gütersloh, Bertelsmann) spendet P. Hummelauer in einer Note am Schlusse des Commentars zu Exodus und Leviticus das Lob: *Scite et solide refellit auctor recentiorum criticorum placitum, leges de festis apud Hebraeos longis post Moysen temporibus crevisse atque crescendo mutatas esse.* Neuerdings (1897) ist eine weitere Schrift desselben Verfassers durch Uebersetzung dem deutschen Publikum zugänglich gemacht worden: „Die höhere Kritik des Pentateuch“ (übersetzt von Dr. D. Becher; Verlag wie oben). Dieselbe hat sich zur Aufgabe gestellt, so kurz und bündig als möglich nachzuweisen, daß der Pentateuch ist, was er sein will und wofür er zu allen Zeiten gegolten hat, nämlich ein Erzeugniß Moses. Der Nachweis wird in sechs Kapiteln erbracht. Das I. zeigt, daß der Pentateuch nicht nur der erste, einleitende Theil des A. Test., sondern auch die Grundlage ist, auf der das ganze Gebäude ruht. Im II. wird der Plan und Inhalt des Pentateuch entfaltet und dessen Einheit dargethan; im III. auf Grund äußerer und innerer Zeugnisse nachgewiesen, daß Moses der Verfasser ist. Im IV. Kapitel folgt eine Uebersicht über die verschiedenen Pentateuchhypothesen und wird deren Richtigkeit gezeigt. Das V. Kapitel vertheidigt die Richtigkeit der pentateuchischen Gesetze gegen die Entwicklungshypothese, während das VI. diese Hypothesen als ganz

und gar unbiblisch, unhistorisch und offenbarungsfeindlich erweist.

Ref. gesteht, daß ihn diese Schrift ein wenig enttäuscht hat, aber vielleicht nur deshalb, weil ihm Vieles bereits aus den Auszügen von A. Zahn bekannt und darum seine Erwartungen höher gespannt waren. In der That bieten namentlich die fünf ersten Kapitel nicht viel mehr als eine Zusammenfassung der positiven Argumente für die Einheit und Aechtheit des Pentateuch, wie sie auch die katholische „Einleitung“ zu entwickeln pflegt, nur mit specieller Rücksicht auf die neuen und neuesten Theorien der Kritik formulirt. Am interessantesten erschien uns der letzte Abschnitt des IV. Kapitels, in welchem mittels treffender Argumente und Analogien die Willkürlichkeit und Haltlosigkeit der kritischen Methode beleuchtet wird (S. 162—190). Wohlthuend berührt die Wärme, womit Green im Schlußkapitel, nachdem er mit großer Klarheit und Schärfe die Unvereinbarkeit dieser höheren Kritik mit dem Offenbarungsglauben dargelegt hat, den Standpunkt vertritt, Christi Anschauung vom A. Test. müsse eben doch als die einzig richtige betrachtet werden. Ueberhaupt verdient die Klarheit, Entschiedenheit und strenge Sachlichkeit der Green'schen Schrift alle Anerkennung, wenn sie auch mehr eine Orientirung als eine erschöpfende Erörterung über die „brennendste Frage“ der biblischen Einleitung bietet.

Der Schrift von Green durchaus geistesverwandt ist die Arbeit des holländischen Predigers (früher Prof. an der freien Universität Amsterdam) Hoedemaker: „Der mosaische Ursprung der Gesetze in den Büchern Exodus, Levitikus und Numeri“ (in's Deutsche übersetzt von A. F. Schulze-Bunert. Gütersloh, Bertelsmann 1897. 368 S.). Es sind fünfzehn „Vorlesungen über die moderne Schriftkritik des A. Test.“ in frischer, anregender, leicht lesbarer Form, ausgezeichnet durch geschickte Gruppierung des Stoffes, eingehende Vertrautheit mit der einschlägigen (holländischen, englischen, deutschen und französischen) Literatur, scharfe, unerbittliche Logik der Beweisführung, Entschiedenheit und Wärme der gläubig-christlichen Auffassung. H. bietet nicht, wie der Titel vermuthen lassen könnte, erschöpfende Detailuntersuchungen, sondern vielmehr Erörterungen über die Schriftkritik im großen Stil; er legt den Hauptnachdruck auf den Nachweis, daß der Naturalismus, die evolutionistische Theorie, auf welche die Kritik ihre Geschichte

der Religion und Literatur Israels aufbaut, mit dem Glauben an die göttliche Offenbarung, speciell an die Gottheit Christi durchaus unvereinbar, die kritische Methode aber durchaus unhaltbar, willkürlich, unwissenschaftlich und nichts weniger als voraussetzungslos ist. In dieser doppelten Hinsicht bringt er eine Menge interessanter Belege aus den Werken der Kritiker und Beispiele aus den von der Kritik mißhandelten Abschnitten der heil. Schrift bei, die seine Aufstellungen trefflich beleuchten und erhärten. Der confessionelle Standpunkt des Verfassers tritt nur an wenigen Stellen störend hervor, am schroffsten und curiossten in folgender Bemerkung: „Astruc gab vor, die Authentie des Pentateuchs gegenüber *«les prétendus esprits forts»* zu vertheidigen. Aus diesem Grund stellen ihn die Kritiker am liebsten als ‚einen warmen Apologeten‘ dar. Ein deutlicher Beweis, wie wenig Fühlung sie mit dem Princip des Protestantismus haben und wie sehr die bekannte Thatsache ihrem kritischen Auge entgangen ist, daß die Katholiken es waren, die stets an der Authentie, der Einheit und Reinheit der hl. Schriften zu rütteln pflegten (!!!), mit anderen Worten, daß Astruc durch seine Hypothese gleichzeitig den Protestanten und den Spötter seiner Zeit zu treffen suchte und daß seine jesuitische Schlaueit für protestantische Gelehrte einen Strick gespannt hat, den sie im Jahre des Heils 1894 noch nicht entdeckt zu haben scheinen“ (S. 108). „Hätte er (Wilheboer) gesagt: Astruc war ein verstockter Papist, ein durchtriebener Jesuit, ein dem Geiste der hl. Schrift fremder Weltmann, der aus sehr bekannten Gründen diesen unbekannten Schluß gezogen hat, er würde näher bei der Wahrheit gewesen sein“ (S. 108). Dazu in einer Anmerkung: „Man braucht nicht viel von dem Leben jener Tage, in denen Astruc auftrat, zu wissen, um zu begreifen, auf welche Weise Rom seinen Vortheil aus der Stellung zog, die Astruc einnahm, und es gibt Beweise im Ueberflusse, daß die Jesuiten sich beeilt haben, davon zu profitiren.“ Glücklicher Weise haben diese famosen Entdeckungen, über die wir kein Wort zu verlieren brauchen, mit dem sonstigen Inhalt des Buches, dem wir Anerkennung zollen, nichts zu thun.

Der Nachweis, „daß das Bild der religiösen Entwicklung Israels, wie es sich nach der Hypothese der neuen Schule gestaltet,

ein unmögliches ist“, hat sich auch W. Bold (Dorpat) in „*Heilige Schrift und Kritik*“ zur Aufgabe gesetzt (Erlangen und Leipzig, A. Deichert, Nachf. 1897. 216 S.), Von dem Standpunkte, den Bold am Schlusse S. 194 f. in elf Sätzen präcisirt, trennt uns ein ziemlich „breiter Graben“. Andererseits lehnt der streng lutherisch gesinnte Verfasser nicht alle Voraussetzungen und Ergebnisse Wellhausen's ab; er nimmt z. B. „die Nothwendigkeit verschiedener Quellschriften innerhalb des Pentateuch“ an, hält die Opfergesetze des Levitikus für ein Erzeugniß der späteren Zeit, aber das Opfer, Priesterthum, die Stiftshütte für mosaische Einrichtungen u. s. w. Trotzdem trennt ihn auch, wie er selbst betont, von Wellhausen „ein breiter, unüberbrückbarer Graben“, und ist seine Schrift lehrreich und brauchbar; einmal, weil sie mit dem Begriff der göttlichen Offenbarung Ernst macht und dann, weil sie — ohne erschöpfend zu sein — an einer ganzen Reihe von wichtigen Punkten darthut, „daß das Bild, welches die neue Schule von der Geschichte Israels entwirft, nur durch Anwendung gewaltsamer Mittel, exegetischer und kritischer Nachsprüche, durch Annahme von Fiktionen, sowie mit Hilfe unzulänglicher Beweise herstellbar ist,“ daß somit keine Veranlassung vorliegt, nach Wellhausen „umzulernen“.

Von einem ganz anderen Standpunkt aus erhebt der durch seine Arbeiten über assyrische Geschichte in weiten Kreisen vorthellhaft bekannte Orientalist F. Hommel (München) Einspruch gegen die Kritik in der Schrift: „*Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*“¹⁾. Es ist beachtenswerth, daß der Verfasser in seinen früheren Werken der Kritik mehr zugeneigt war, ja zeitweilig unter dem Banne Wellhausen's stand (Gesch. Bab. und Ass. S. 158 f.) und auch jetzt noch eine gänzliche Verwerfung der Quellscheidung nicht für zulässig hält (S. 18 f.). Der Grundgedanke H.'s ist: „Kann durch inschriftliche Denkmäler der Nachweis erbracht werden, daß auch nur ein Theil der in ihrer Richtigkeit bestrittenen hebräischen Tradition uralte und somit zuverlässig ist, so ist dem ganzen kühnen Bau der modernen Pentateuchkritik das Fundament entzogen“

1) Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik (München, F. Zulaschitz, G. Franz'sche Hofbuchhandlung. 356 S.).

(S. 22). Der Gedanke ist nicht neu, verdient aber in der That, noch mehr als bisher verwerthet zu werden, da einerseits die Willkür und Geringschätzung, womit von der Kritik die israelitische Ueberlieferung behandelt, andererseits der Reichthum an Denkmälern und Documenten, durch welche diese Ueberlieferung jetzt von außen her beleuchtet wird, sehr groß ist. Die Wichtigkeit des Gegenstandes rechtfertigt es, wenn wir auf den Inhalt des vorliegenden Buches etwas genauer eingehen.

H. sichert zunächst die Grundlage seiner Beweisführung durch einige methodische Bemerkungen, die er einem der radikalsten Forscher auf alttestamentlichem Gebiete, dem Hallenser Historiker E. d. Meyer¹⁾ entnimmt. Nach diesem ist „eine Urkunde, falls sie ächt ist, ein Zeugniß, das jeden Widerspruch niederschlägt“, vor welchem „jede Construction, mag sie noch so geistreich sein, rettungslos zusammenstürzt“; „nicht nach Hypothesen und Constructionen dürfen die Thatfachen gemeistert werden, sondern der Historiker hat zunächst feste Thatfachen zu suchen, ganz unbekümmert um jede Theorie, die er sonst irgendwie von den Begebenheiten gewonnen haben mag“; „wenn es gelingt, nachzuweisen, daß die Urkunde aus den Zeitumständen sehr wohl verständlich ist und zu erweisen, daß sie nicht von dem Bearbeiter der Zeitgeschichte gefälscht sein kann, wenn ferner unzweifelhaft ächte Urkunden, vielleicht von mit abgelegenen, den Ueberlieferern unbekannten Gebieten herangezogen werden können, dann hat die Vertheidigung (der Richtigkeit) gethan, was sie thun kann“. Das sind nun eigentlich sog. „Wissenwahrheiten“, aber es ist nothwendig, die Kritik darauf festzulegen, weil sie dieselben den biblischen Urkunden gegenüber einfach verleugnet. H. fährt deshalb, das Ergebniß seiner Untersuchungen im voraus, kurz zusammenfassend, fort: „Es wird sich nun in den folgenden Kapiteln zeigen, daß gerade auch die Ueberlieferungen über die altisraelische Geschichte, besonders die des sog. Priestercodez (den die Schule Wellhausen's als nachexilische Fälschung betrachtet), eine

1) Entstehung des Judenthums. Halle 1896. Derselbe ist, wie H. S. 22 anmerkt, „in weitesten Kreisen rühmlich bekannt durch seine von weitem Blick beherrschte und getragene ‚Geschichte des Alterthums‘, aber andererseits auch bei Vielen übel angeschrieben durch seine fast an fanatische Gefäßigkeit streifende Abneigung gegen alle positiv religiösen Regungen bei den Semiten des alten Orients, vor allem aber bei den Israeliten“.

ganze Reihe von Urkunden enthalten, welche durch äußere Zeugnisse als unzweifelhaft alt und ächt erwiesen werden. Dahin gehören vor allem die Namenlisten im Buche Numeri, überhaupt die israelitischen Eigennamen der mosaischen und vorsalomonischen Zeit. Weiter aber gehören, so gut die moderne Pentateuchkritik das Debora-Lied als eine noch ziemlich intact überlieferte Urkunde der Richterzeit ansieht, auch poetische Stücke dazu, wie die Sprüche Bileams, der Jakobsegen u. a. mehr. Endlich gehören hierher auch Völkerverzeichnisse (darunter z. B. gerade solche Stücke der Völkertafel, die nach Wellhausen dem PC zuzutheilen sind), Rechtsdenkmäler (Gesetze), die in verschiedenen, nur in nebensächlichen Dingen von einander abweichenden Recensionen überliefert sind (z. B. der Dekalog) oder welche historische, nur auf eine ganz bestimmte Periode passende Anspielungen enthalten, und schließlich überhaupt alle diejenigen Stücke, die durch irgend einen später nicht mehr verstandenen oder nicht mehr üblichen Ausdruck sich als älter erweisen. Alles das nun, was E. Meyer in den oben angeführten Stellen von den Urkunden und Namenlisten der Bücher Esdra und Nehemia mit so großem Nachdruck betont, tritt demnach in geradezu überraschender Weise auch für eine ganze Reihe der wichtigsten und charakteristischsten Abschnitte des Priestercodez zu. Nach den von ihm dort als Historiker entwickelten Grundsätzen stürzt so, ganz wider seine eigene Absicht, aber genau der von ihm geforderten geschichtlichen Methode entsprechend, die von Reuß-Graf-Wellhausen in so geistreicher Weise aufgeführte Construction der israelitischen Geschichte folgerichtig und rettungslos zusammen. Denn sie widerspricht an verschiedenen Punkten auf das directeste Zeugnissen, die nach Meyer's eigener Formulirung 'jeden Widerspruch niederschlagen', weil eben diese Zeugnisse nicht etwa spätere Fälsficate sind, sondern Urkunden, welche durch andere aus weit abgelegenen Gebieten stammende gleichzeitige inschriftliche Denkmäler als ächt beglaubigt werden. So spielen also, ohne es zu ahnen und zu wollen, die modernen Kritiker die Rolle des Bileam, der herbeigerufen, um Israel Böses zu wünschen, statt dessen es segnen mußte."

Den Ausgangs- und Kernpunkt der Untersuchungen, auf welche H. dieses scharfe Verdict stützt, bildet die Betrachtung und Vergleichung der Personennamen, die in großer Zahl durch die altbabylonischen Contracttafeln und die minäischen und sabäischen

(südarabischen) Inschriften zu Tage gefördert worden sind, mit denen der altisraelitischen Ueberlieferung, wie sie im sog. Priester-coder (der mosaischen Bücher) aufgezeichnet ist. Die Tragweite dieser Untersuchung läßt sich von vornherein ermessen, wenn man sich vergegenwärtigt, in welcher Weise Wellhausen und seine Nachbeter die betr. biblischen Namen behandeln: es sind ihnen „Duzendnamen“, „nach der Schablone gemacht“, „die gar keine Ähnlichkeit mit den alten ächten Eigennamen“ und „schwerlich in mosaischen Acten sich vorgefunden haben“ u. dgl.; ja, die kritische Schule bedient sich geradezu der „religionsgeschichtlichen Bedeutung der hebräischen Eigennamen des A. Test.“ zur Stütze ihrer grundstürzenden Theorie von der religiösen Entwicklung Israels¹⁾. Dem gegenüber betrachtete es H. als Hauptaufgabe seines Buches, „von außen her, d. h. durch gleichzeitige Inschriften, den Nachweis zu führen, daß schon von Abrahams Zeit an jene so charakteristischen mosaischen Personennamen bei einem Theile der Westsemiten Vorderasiens in lebendigem Gebrauche standen, so daß von einer späteren nachexilischen Erfindung keine Rede sein kann, sondern im Gegentheil der schon von Reistle²⁾ dargelegte Entwicklungsgang „als wohl bestätigter in alle Wege feststeht“ (S. VI). Demgemäß bildet das umfangreiche 3. Kapitel: „Die Araber in Babylonien vor und zur Zeit Abrahams“ (S. 56—118) die eigentliche Grundlage der Beweisführung. Es erbringt nämlich aus der Vergleichung der babylonischen und südarabischen Namen jener Zeit den Beweis für eine Thatsache von „eminenter historischer Bedeutung“, nämlich für den arabischen Ursprung des zur Zeit Abrahams in Babylonien regierenden Königshauses (Dynastie Hammu-

1) Vgl. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebr. Eigennamen des A. Test. von neuem geprüft (Freiburg, Mohr), eine ziemlich gleichzeitig mit der Hommel'schen erschienene Schrift.

2) Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. 1876. In dieser Schrift werden die israelitischen Eigennamen in drei große, den Entwicklungsstufen der alttestamentl. Religion entsprechende Gruppen getheilt: die mit El zusammengesetzten Namen, dann die der Zeit von Josua bis Salomo (Elias), wo neben El mit Vorliebe Jahve (Jo, Jahu, Jah) verwendet wird, daneben aber die kanaanäische Bezeichnung Baal einbringt, und endlich die fast ausschließlich Jahve enthaltenden Namen der Königszeit, die den dauernden Sieg Jahve's über Baal bekunden.

rabi = Amraphel der Bibel). Weiter ergibt sich, daß „die uns in den südarabischen Inschriften vorliegende Namenbildung schon am Anfang des 2. vorchristlichen Jahrtausends bestanden“ und daß die vielen hebräischen Eigennamen der patriarchalischen und mosaischen Zeit „schon damals volles Leben hatten“, also „unmöglich erst in oder gar nach der Königszeit, wo ganz andere Namen aufkamen, erfunden und in die alte Zeit zurückgetragen worden sein können“ (S. 120). Auf den hochinteressanten und wichtigen Abschnitt über „Abraham und Hammurabi“ (= Amraphel), worin das vielumstrittene, von Hommel auch schon anderwärts verteidigte¹⁾ Kapitel 14 der Genesis (Melchisedech) inschriftlich beleuchtet wird und die Ergebnisse der radikalen Kritik einer vernichtenden Gegencritik unterzogen werden (S. 147—202), können wir nur hinweisen. Auf gleicher Stufe steht das Kapitel über „Palästina zur Zeit der Tell-Amarna-Periode“ (S. 215—269), dessen wesentlicher Inhalt auf S. 268 in die Worte zusammengefaßt ist: „So haben uns also sowohl die aus der Zeit zwischen 1430 und 1400 v. Chr. stammenden Amarna-Tafeln, als auch die minäischen (südarabischen) und ägyptischen Inschriften statt etwa das traditionelle Bild der alttestamentlichen Geschichte zu corrigieren und den Gegnern eine Waffe in die Hand zu drücken, vielmehr lediglich die Treue derselben, wenn auch in mehr indirecter Weise, bestätigt und zugleich eine Lücke im A. Test. ausgefüllt, indem sie ermöglichten, die Vorgeschichte der unter Josua ca. 1230 stattgefundenen Besitznahme Palästina's zu schreiben. Die altisraelitische Ueberlieferung ist uns gerade da, wo sie die früheren Zeiten zum Inhalt hat, oft nur in Bruchstücken und Trümmern erhalten, aber auch so vereinzelte Notizen und Andeutungen, wie z. B. die über das Land Aschur, über Heber und Malki-el, über Hebron u. a. mehr, haben sich durch die ergänzend hinzutretenden äußeren Zeugnisse als alte und ächte Tradition erwiesen und dadurch weitere Belege für die Existenz vormosaischer Aufzeichnungen geliefert.“ Die beiden letzten Abschnitte über „Die Zeit Mo'se's“ (S. 270—302) und „Von Josua bis David“ (S. 302—317) fügen diesem Resultate noch eine Reihe weiterer Beweisgründe hinzu, „unter denen der mit den

1) Vgl. seine Geschichte Babyloniens und Assyriens (in Oden's „Allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen). Berlin 1885. S. 161 f.; ebenso Geschichte des alten Morgenlandes. Stuttgart 1895. S. 63 f.

Katholik. 1898. II. 1. Heft.

Eigenamen des Buches Numeri der durchschlagendste und wichtigste ist, wenngleich ihm die übrigen an Bedeutung nicht viel nachstehen“. Vor allem geben nämlich „die südarabischen Inschriften werthvolle Ergänzungen zum Bilde des midianitischen Priesterthums, das in Mose's Geschichte eine so wichtige Rolle spielt“ (Zethro). Sodann zeigt sich, daß die sich als mosaisch gebenden Namenlisten des Buches Numeri genau das gleiche Gepräge haben, wie die für das zweite Jahrtausend v. Chr. nachgewiesenen arabischen Namen; „es bleibt also dabei, daß die Namen der besprochenen Listen des Buches Numeri (1; 7; 13; 34) nur in der mosaischen Zeit entstanden sein können und daß demnach diese Verzeichnisse, trotzdem einiges darin (so besonders in Num. 13) den Eindruck schlechter Textüberlieferung macht, durch die äußeren Zeugnisse der inschriftlichen Ueberlieferung als zuverlässige und ächte Urkunden erwiesen sind, vor denen die Geschichtsconstruction der modernen Pentateuchkritik rettungslos zusammenstürzt“ (S. 302).

Doch genug. Auch ein längeres Referat vermag keinen ausreichenden Begriff von dem reichen Inhalt des Buches zu geben. Nicht alle Aufstellungen und Schlüsse des Verfassers vermögen wir uns anzueignen, auch nicht alle Einzelheiten zu controlliren, wozu ausgedehnte Kenntniß des sprachlichen und inschriftlichen Materials gehörte. Ohne Zweifel sind auch viele Einzelheiten der Ergänzung oder Correctur fähig, ja bedürftig — „wie vieles weitere Material birgt noch der Boden Babyloniens, Arabiens und Aegyptens, neue Ueberraschungen und neue Bestätigungen verheißend“! (S. 307) —, aber in der Hauptsache erscheinen die Ausführungen H.'s wohlbegründet und seine zuversichtliche Sprache wohlberechtigt. In der That darf man es dem Verfasser zu gute halten, wenn er gleich im Vorworte sagt: „Das Buch enthält, ganz abgesehen von dem auf die Pentateuchkritik Bezüglichen, eine derartige Menge neuer inschriftlicher Ergebnisse für die Religionsgeschichte und Alterthumskunde, daß auch für solche, welche meinen Hauptzweck für nicht erreicht halten sollten, noch Partien genug verbleiben, an denen sie nicht vorübergehen können oder mit denen sie sich auseinandersetzen müssen. Aber die Wahrheit wird durchdringen. Die Denkmäler reden eine zu deutliche Sprache, und schon jetzt höre ich den Flügelschlag einer neuen Zeit, in der man über die Aufstellungen der sog. modernen Pentateuchkritik als über einen veralteten Irrthum

zur Tagesordnung übergehen wird. Bereits brausen die ersten Frühlingsstürme über die so lange erstarrt gelegenen Fluren.“ Wir fügen diesen entschiedenen hoffnungsvollen Worten noch die Schlusssätze des ganzen Buches an, die dem Verfasser wahrhaft zur Ehre gereichen: „Mit dem Paradies (S. 313—316, wo uns übrigens die Theorie des Verfassers nicht überzeugt hat) schließe ich diese Untersuchungen; sie sollen der alttestamentlichen Wissenschaft ein Gebiet zurückerobern, das so manchem wie ein längst entrisenes Eden, an das er nur mit Wehmuth denken kann, erscheinen muß. Die Führer der Kunst, die ja nur den leisesten Versuch, Abraham und seine Zeit ernst zu nehmen, als Dilettantismus und Kinder glauben belächeln, werde ich freilich nicht so schnell bekehren. Aber meine schönste Belohnung wird sein, wenn ich den zahlreichen jüngeren Theologen und auch den vielen wissenschaftlich gebildeten Laien, die sich durch Wellhausen nur ungern und halb mit Widerwillen, aber doch, dem vermeintlichen Zwang seiner wissenschaftlichen Beweisführung gehorchend, haben bezaubern und verwirren lassen, das zurückgebe, was sie als bereits unwiederbringlich dahin betrauten — ihres alten Bibelglaubens verlorenes Paradies.“ Man kann es den bibelgläubigen Protestanten gewiß nicht verargen, wenn sie „diese Stimme gern registriren als ein werthvolles Zeugniß aus dem Munde eines Nichttheologen, der die auch sonst wohlbeachtete Thatsache bestätigt, daß Profanhistoriker die biblischen Quellen respectvoller behandeln, als unsere von kritischem Uebereifer beseelten Kunsttheologen-Geschichtschreiber, die wie ein Wellhausen (und viele andere!) nicht davor zurückschrecken, das gesammte Material der ‚Priesterschrift‘ als werthlos für die historische Forschung über die alte Geschichte Israels zu bezeichnen und hier nichts sehen wollen, als eine mit rabbinischer Dreistigkeit ausgeführte Geschichtsfälschung und Geschichtsconstruction, erst möglich zu einer Zeit, wo das Exil den tiefen Riß in das Volksleben gebracht und die Kenntniß der Vergangenheit nur bei den Gelehrten zu finden gewesen wäre“¹⁾).

1) Döring, Wellhausen's Theorie zur Geschichte Israels in kritischer Beleuchtung S. 44. Vortrag, auf Beschluß der niederrhein. Pastoralconferenz zu Düsseldorf gedruckt 1897.

VI.

Literatur.

Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Von Dr. J. B. Heinrich.
 Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Ph. Suppert. Erster Halbband.
 Mit bischöfl. Approbation. Mainz, Kirchheim 1898. M 5.

Einer zwar recht mühevollen, aber um so verdienstlicheren Arbeit hat sich der Herausgeber durch Bearbeitung der Collegienhefte Heinrichs zu einem Lehrbuch der katholischen Dogmatik unterzogen. Ist es überhaupt keine leichte Sache, in die literarischen Arbeiten eines andern sich hineinzufinden, so mußte dies bei einem Collegienhefte (welches doch immer sich in einem mehr oder weniger druckunfertigen Zustande befindet) der Fall sein, daß der Herausgeber sich erst aus den verschiedenen Aufzeichnungen der Zuhörer zusammensetzen mußte. Er hat damit aber nicht bloß einem dringenden Wunsche der Schüler Heinrichs, des Verlegers und anderer competenten Beurtheiler der Heinrich'schen Leistungen entsprochen, sondern ein concises Lehrbuch der Dogmatik hergestellt, das bei allem Ueberflusse von schon vorhandenen Compendien den Theologiestudierenden zu großem Nutzen gereichen und darum auch von den Professoren der Dogmatik mit Freuden begrüßt werden muß. Für eingehenderes Studium ist bei jedem Paragraphen auf den entsprechenden Abschnitt der „Dogmatischen Theologie“ Heinrichs verwiesen.

Faßt man zuerst die formelle Seite, welche bei einem Lehrbuche das wichtigste ist, ins Auge, so hat der Herausgeber aus dem „Collegienheft“ ein so schön gegliedertes, übersichtlich geordnetes, auch äußerlich durch zahlreiche Absätze, Nummern, Verschiedenheit des Druckes ausgezeichnetes Lehrbuch geschaffen, daß man die pädagogische Tüchtigkeit und Erfahrung des Conviktleiters nicht verkennen kann.

Was sodann die sachliche Seite anlangt, so braucht zu ihrer Empfehlung nichts gesagt zu werden. Der Name Heinrichs sagt mehr als alle empfehlenden Recensionen. Nur auf einen Punkt

möchte ich noch aufmerksam machen, welchen der Herausgeber in der Vorrede berührt. Als Heinrich berufen wurde, in dem neu eröffneten Priesterseminar zu Mainz Dogmatik vorzutragen, nahm er die Summa des hl. Thomas v. A. zur Grundlage. Seine Dogmatik und speciell seine Collegienhefte sind also ganz und gar im Sinne der Encyklika *Aeterni* verfaßt, und zwar schon ein Menschenalter bevor Papst Leo XIII. formell den theologischen Studien die Lehre des hl. Thomas als Richtschnur vorstellte. Jener Engbergigkeit freilich, welche nur Thomas und zwar in der unveränderten alten Form gelten lassen will, trat er immer mit einer gewissen Schärfe entgegen.

Für den heutigen Dogmatiker bleibt nämlich auch nach den Leistungen der Vorzeit noch eine sehr gewaltige Geistesarbeit übrig. Zu derselben ist, wie kaum bei einer anderen Wissenschaft, ruhige Besonnenheit, Reife des Urtheils und langjährige Beschäftigung mit der Sache erforderlich. Jeder Lehrer kann an sich die Beobachtung machen, daß mit dem Fortschritt seiner Lehrthätigkeit auch sein Urtheil sich vertieft, erweitert, modificiert. Darum sollte eine Dogmatik womöglich erst in den reifsten Jahren, zum Abschlusse der literarischen Thätigkeit, geschrieben oder doch veröffentlicht werden. Diese Reife, Besonnenheit, Erfahrung und Selbstentwicklung liegt uns in den dogmatischen Arbeiten des im Lehr- amte ergrauten Domdecan Heinrich vor.

Gar oft kommen mir bei dem Erscheinen so mancher unreifen Produkte frühreifer jugendlicher Schriftsteller die Aeußerungen des lebenswürdigen Dulders unter den Professoren Dr. H. Denzinger in den Sinn. Bei den Besuchen, die ich ihm während meines Aufenthaltes in Würzburg auf seinem langen Krankenbette abstattete, war seine Dogmatik der gewöhnliche Gegenstand unserer Unterhaltung. Schon seit mehreren Decennien arbeitete er, verbesserte er daran, und wie er selbst sagte, nicht ohne Erfolg. Auf seinem Krankenlager könne er ruhiger über Vieles nachdenken, sei vieles ihm klarer geworden als in Zeiten jugendlicher Kraft und Zerstreuung. Ich habe es immer bedauert, daß eine so reife Frucht geistiger Arbeit bis jetzt noch nicht zum Drucke gelangt ist. Der kindlich fromme Gelehrte stellte dies freilich ganz dem Willen Gottes anheim. „Geradeso wie Gott will; ich arbeite immer weiter.“ Nun bemerkte mir freilich Hettinger, es fehle

dem Werke die Rücksichtnahme auf die neueste Literatur — ein Umstand, der bei dem leidenschaftlichen Zustande des Dogmatikers leicht begreiflich ist. Wenn in dieser Beziehung den gereiften Arbeiten Heinrichs etwas fehlen sollte, so hat dies der Herausgeber in befriedigendster Weise ergänzt. Seine auch in außerkirchlichen Kreisen hoch geschätzte Arbeit über das Versicherungswesen hat gezeigt, daß er in hervorragender Weise bei Behandlung theologischer Fragen den Bedürfnissen der Zeit Rechnung zu tragen versteht. So verbindet sich also in unserem Lehrbuch der Dogmatik die Reife des Alters mit der Frische aufblühender Kraft.

Dr. Gutherlet.

Monumenta veteris liturgiae ambrosianae (1). Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis necnon ordines romani ex codicibus saec. IX—XV, collegit, edidit et notis illustravit Dr. *Marcus Magistretti*, V. Capituli RR. Beneficiorum officialium et SS. Caeremoniarum Metropolitanae Mediolanen. praefectus. Praefatus est Antonius M. Ceriani, praef. biblioth. Ambr.-Mediolani. Ulr. Höpli 1897. frcs. 12.50.

Notitia liturgiae ambrosianae ante saeculum XI et ejus concordia cum doctrina et canonibus oecum. concil. Trid. de SS. Euch. Sacr. et de Sacrif. Missae. Per Sac. obl. *Antonium M. Ceriani*, praefectum collegii doctorum Bibl. Ambrosianae. Mediolani, typogr. archiepiscopalis 1895. VIII, 112 pag.

1. Man muß es anerkennen, die Mailänder Liturgiker sind recht fleißig. Es ist noch nicht lange her, daß der „Katholik“ die wichtige Neuauflage des Veroldus anzeigte und schon sind wieder neue Arbeiten zu besprechen und zwar solche von großer Wichtigkeit. Brachte jene einen schwer zugänglichen mittelalterlichen Schriftsteller in freundliche Nähe und durch viele Noten in ein deutlicheres Licht, so haben wir nun eine Arbeit vor uns, welche nicht nur einzelne Fragen der Mailändischen Liturgie behandelt, sondern auch im Stande ist, die wichtigsten Grundfragen über die Geschichte des abendländischen Cultes in neues Licht zu stellen. Einer unserer bedeutendsten liturgischen Schriftsteller (Duchesne, *Origines du culte* p. 152) bedauert, daß man nirgends in den alten mailändischen Büchern die Riten der Firmung, der Weihen der Cleriker und Kirchen finde, in der Voraussetzung, daß sie geeignet sein würden, über den eigentlichen Charakter dieser Liturgie und ihre

Anfänge Aufschluß zu geben. Diese Vermuthung ist sehr gegründet; denn diese Riten sind ihrer Natur nach stabil und gehen auf ursprüngliche Einrichtungen zurück. Aus dem Bestande dieses Pontificale mußte es sich zeigen, ob die Mailändische Liturgie auf griechischem oder römischem Unterbau ruhe und damit ist auch die Frage nach dem Ursprung der Gallikanischen Liturgie und anderer gelöst oder der Lösung bedeutend näher gebracht. Leider wußte man bislang kein Pontificale dieser Art zu citiren. Nun ist es dem fleißigen Mailänder Ceremoniar gelungen, ein solches vom 9. Jahrhundert zu finden. Das angekündigte Werk enthält daselbe, begleitet von erklärenden Noten und einer Introductio des Vorstandes der Ambrosiana. Das Pontificale hat folgenden Inhalt: 1) Ordo ad ecclesiam dedicandam mit der sich anschließenden Weihe der Kirchengeschirre. 2) Ordo ad capilaturam infantuli (supple: incidendam, Menard), ad barbam tondendam, ad clericum faciendum. 3) Ordo de sacris ordinibus benedicendis, der mit dem Titel »ad ordinandum Episcopum« abschließt. 4) Oratio ad abbatem faciendum vel abbatissam. Benedictio sacrae virginis. Consecratio sacrae virginis, quae in Epiphania vel in secunda feria Paschae aut in apostolorum natali celebratur. Benedictio viduae, quae fuerit castitatem professsa. 5) Benedictio ad ordinandum regem. 6) Orationes ad sponsas benedicendas. 7) Oratio super homine qui a daemonio vexatur. 8) Oratio aquae exorcizatae in domo, ad fruges novas etc. 9) Sermo in dedicatione ecclesiae. Dazu kommen im Appendix Zusätze, zuerst solche, die in die genannte Handschrift im 10. Jahrhundert eingetragen wurden, sodann andere aus weiteren Mailändischen Pontificalbüchern des 10. Jahrhunderts. Der wichtigste von ihnen ist der von der Weihe der hl. Oele. Dieses Mailändische Pontificale ist römischen Ursprunges. Auf dieser Thatfache ruht das Hauptgewicht der Edition und ihre Bedeutung für die Liturgik. Der Stoff selber findet sich auch anderswo in unseren großen liturgischen Sammelwerken. Keine Oratio steht im vorliegenden Buch, die nicht durch mehrere oder wenigstens ein Citat bei Muratori, Gerbert, Martene u. a. als römisch erwiesen wäre. Vielsach wird auch ein Mainzer Pontificale des 9./10. Jahrhunderts, das auf unbekannte Weise in's Mailändische Domarchiv gekommen, beigezogen. Die Noten, welche der Herausgeber beigelegt, sind sehr

dankeuwerth; sie enthalten manches, was man sonst nirgends findet und zeigen, daß die Mailändische Kirche im Mittelalter mit großer Treue einen guten Bruchtheil auch alter Einrichtungen bewahrt hat. So lesen wir, daß selbst der einfache Priester das Krankenöl weihen durfte, daß bis zum 13. Jahrhundert die praepositi (unseren Dechanten gleichstehend) die Tonsur erteilen, intituliren, d. h. Jemand dem Clerus einer Kirche zutheilen und Beneficien verleihen konnten. Auf solche Eigenthümlichkeiten hat der Herausgeber ein scharfes Auge und für Anzeichen höheren Alters in der liturgischen Sprache ein geübtes Gefühl. Er kommt zu dem Ergebnisse, daß nicht nur das Mailändische Pontificale, sondern der ganze Ritus römischen Ursprunges ist und dessen älteste Form uns erhalten hat. Man wird nicht umhin können, diese Sache als eine für die Geschichte der Entwicklung unserer Liturgie recht wichtige anzusehen. Daß der Ambrosianische Ritus römisch und zwar frühromisch ist, haben dem Ref. seine bisherigen Studien auch nahe gelegt. Man kann nun gespannt sein, wie die Liturgiker von conträrer Ansicht sich mit diesem neuen Pontificale zurechtfinden.

Da die Einleitung Ceriani's Gedanken von besonderer Bedeutung und Interesse enthalten, glauben wir den Dank unserer Leser zu verdienen, wenn wir sie hier in Uebersetzung anfügen.

„Rein abendländischer Ritus hat, abgesehen vom römischen, seinen alten Bestand durch den Verlauf so vieler Jahrhunderte so treu bewahrt, wie der Ambrosianische. Wenn auch seine Handschriften an Alter denen der Römischen Liturgie nachstehen, so kann man doch aus dem Vergleich beider erweisen, daß er die ältere Form bewahrt hat sowohl in der Messe, als in anderen Haupttheilen des Officiums, und ebenso kann man daraus die Anzeichen entnehmen, welche auf die Spuren der frühesten Liturgie im Abendlande leiten. Einige Beispiele mögen letzteres zeigen.

„Im Meßcanon des Stowe-Missale, das Gelasianischer Art ist, ist der Wortlaut nach der Consecration des Kelches reicher, als im Gregorianischen Sacramentar; so war es auch stets und ist es noch im Ambrosianischen. Das Brechen der Hostie geschieht nach jenem erstgenannten Canon vor dem Vater unser gerade wie auch im Ambrosianischen, der sofort auch die Commixtio folgen läßt, die der spätere römische Gebrauch erst nach dem Embolismus angefügt hat. Der Zusatz im Canon für Gründonnerstag ist im Gelasiani-

ſchen, Gallitanischen und Ambrosianischen Ritus umfangreicher und von ſolcher Faſſung, daß er höheres Alter verräth. Im Antiphonar von Venchor iſt der Bau der Laudes dem im Ambrosianischen gleich, indem Benedictus, Cantemus, Benedicite, ps. 148, 149, 150, 116, der psalmus directus und das Gloria in excelsis aufeinander folgen, welch letzteres in Mailand erſt im 16. Jahrhundert aufgegeben wurde; weiterhin folgen der Hymnus, die Pfalenda und die Orationen. Obendrein haben Benedictio und Cantemus den gleichen Text . . .

„Es iſt zu hoffen, daß die Liturgiker dieſer Neuausgabe ambrosianischer Liturgietexte mehr Aufmerkſamkeit ſchenken, als biſher in ähnlichen Fällen geſchehen, und daß man vieles Falſche oder minder Correcte verbessert, das die früheren Autoren vorgebracht. Biſher bildete man ſich ſein Urtheil aus dieſen Büchern, aus neueren Ausgaben und aus trüben Quellen, obgleich auch jüngere Editionen zuweilen, beſonders in wichtigeren Punkten, treu die Handſchriften wiedergaben; am beſten thun das die meiſten Ausgaben von 1475—1548. Aber gerade dieſe ſind äußerſt ſelten und kaum zugänglich. Bei dieſer Unkenntniß des wahren Sachverhaltes konnte leicht die Anſicht aufkommen, daß der Ambrosianiſche Liturgietext fortwährend gegen den Römischen ausgetauscht worden ſei, während die Uebereinkunft beider gerade aus ihrem gemeinſamen Urfprung zu erklären iſt, und die Treue, mit der man auch die manchmal nur geringen Abweichungen vom Römischen Texte Jahrhunderte lang feſthielt laut dem Zeugniß der Handſchriften vom 9. Jahrhundert an, ein Beweis iſt gegen die Annahme von willkürlichen Aenderungen an den Stellen, wo die Texte übereinkommen. In unſerer Zeit mehren ſich die Nachrichten über die Römische Liturgie; man erhält beſſere Textausgaben; man kann ſich nun leichter ein Urtheil bilden; mit größerer Sicherheit aber erſt dann, wenn man auch die Zeugniſſe der früheſten Zeit beizieht. Daraus kann dann Licht werden über den älteſten Römischen Text und ſein Verhältniß zu den jüngeren abendländiſchen Riten.

„Iſt die älteſte Römische Liturgie aufgehehlt — ich rede hier von der Liturgie im ſtrengen Sinne, von der Meſſe —, dann kann ſie mit den orientaliſchen, der Aegyptiſchen, Antiocheniſchen und Reſtorianiſchen, verglichen werden. Dieſe müſſen indeß zuvor unterſucht werden; man muß unterſcheiden, was älteſter Beſtandtheil,

was Zusatz späterer Zeit ist, was vom Alten ganz erhalten und was im Wortlaut überarbeitet ist. Es existiren nur wenig alte Handschriften dieser Liturgien, die zudem unvollständig sind. Die Handschriften, welche den Drucken zu Grunde liegen, stammen mit einer einzigen Ausnahme vom Ende des 9. Jahrhunderts. Wenn man die späteren Recensionen der Liturgien der hh. Basiliius und Chrysostomus mit der älteren soeben als Ausnahme bezeichneten barberinischen Handschrift aus dem 8. Jahrhundert zusammenhält, sieht man, daß viele Zusätze gemacht worden sind, wie während des Mittelalters auch im Römischen und Ambrosianischen Ritus zum Wechselgebet, Offertorium und Communio geschah. Doch haben die letzteren mehr als die Griechen die alten Texte bewahrt. Aus der ange deuteten Untersuchung wird die ältere Form der orientalischen Liturgie mit Wahrscheinlichkeit erkennbar und kann mit der alten abendländischen verglichen werden. Die jetzt schon erkennbare Uebereinstimmung wird, so hoffe ich, noch klarer werden; größere Uebereinstimmung im Wortlaut wird sich zeigen, wenn man die dem Sprachgeist der Orientalen und Occidentalen entsprechenden Umschreibungen oder Ausdrücke auf die urapostolische Form im palästinenfischen Dialect des Syrischen zurückführt. Daß die Apostel sich dieser bei der Feier der hl. Geheimnisse bedienten, scheint mir eine von selbst sich empfehlende Annahme, die auch durch den Stil des Canon wenigstens bei der Consecration in der abendländischen Liturgie nahegelegt wird. Haben wir diese gemeinsamen allerältesten Bestandtheile herausgefunden, dann werden zwei Thatsachen erkennbar werden, ein doppelter Unterschied sich darbieten: einerseits, daß in der Brodwandlung die Abendländer den Typus des Matthäus und Markus festhalten, die Orientalen den des Lukas und Paulus; daß andererseits in anderen Theilen des Canon die Abendländer einen strengeren (kürzeren? der Uebers.) und in bestimmten Ausdrücken an das Semitische erinnernden Stil bewahren, während sich die Orientalen mehr dem wortreicheren, griechischen anschließen, wie sie auch viele Schrifttexte, selbst des Neuen Testaments einflachten, während das Gegentheil bei den Abendländern der Fall ist. Die Apostel konnten in der Erstkirkche, da ihre Schriften noch nicht abgefaßt waren, dieselben in der *fractio panis* auch nicht benützen. Die Wandlungsworte mit ihrer Einleitung und ihrem Abschluß beziehen sich auf die Evangelien und Pauli Be-

richt, scheinen aber älter als beide. Man konnte leicht daran streichen; aber wer hätte sich unterfangen, etwas hinzuzusetzen? Aus dieser Uebereinstimmung in der Hauptsache und dem Auseinandergehen im Uebrigen, das aber als ächt Ausgewachsenes, nicht als fremde Neuerung sich darstellt, müssen mir, so will mir scheinen, schließen, daß alle aus einer Ur liturgie hervorgegangen sind.

„Der Leser möge indeß nicht glauben, daß ich ihm meine Ansicht als sichere und ausgemachte Wahrheit aufdrängen will; es sind Gedanken, die mir im oftmaligen Lesen der Urtexte dieser Liturgien gekommen sind; mögen Andere der Sache weiter und tiefer nachgehen!“

2. Nicht minder wichtig, als die Publication Magistretti's über das Pontificale, ist die oben angezeigte über das Ordinarium der Mailändischen Messe. Es gilt in Italien und darüber hinaus als erster Kenner der Ambrosianischen Liturgie. Schon längst erwartete man von ihm eine Arbeit über diesen Gegenstand, in der er die Frucht seiner langjährigen Studien niederlegen werde. Man war um so mehr darauf gespannt und zu Hoffnungen berechtigt, als er mit den Behauptungen zeitgenössischer Geschichtsforscher über den Ursprung der Mailändischen Liturgie sehr unzufrieden war. Es geht schwer, bis der gründliche Gelehrte sich zu einer Veröffentlichung entschließt; um so solider ist dann die Arbeit. Die Studie zerfällt in drei Theile: 1) Der Text des Ambrosianischen Ordinarium missae nach einer Handschrift des 9. Jahrhunderts mit Varianten anderer fünf Handschriften des 10. Jahrhunderts. 2) Behandlung oder vielmehr Mißhandlung dieses Meistheils durch Bamelius, Daniel und Hammond. 3) Commentar zum Ordinarium. Dem ersten Theil ist das Proprium des Canon vom Gründonnerstag, dem Ganzen die Trident. Decrete über Eucharistie und Messopfer (Sessio XIII u. XXII) angefügt, sowie alte ambrosianische Liturgietexte, welche als Beweise für das Dogma von der Eucharistie verwendbar sind, beides wegen der Beziehung zum eucharist. Congreß in Mailand, dem die Studie gewidmet ist.

Die Mailändischen Gelehrten sind, wie bekannt, sehr ungehalten über die Behandlung, welche der Liturgie ihrer Stadt in der wissenschaftlichen Welt widerfährt; und das nicht ohne Grund. So redet der sonst als solid und sehr zuverlässige bekannte Bamelius sehr beruhigend und überzeugend von dem Mailändischen

Missale, aus dem er schöpfe, so daß man, da er sonst ältere Handschriften benützt, hier etwas Ähnliches vermuthet; schließlich erweist es sich als ziemlich sicher, daß er die Edition von 1560 zu Grunde legt, von der C. sagt *pessima illa quidem omnium praecedentium* (S. 21); doch hat auch diese Ausgabe von 1560 das Ordinarium gut bewahrt, wie dasselbe überhaupt im ganzen Mittelalter intact blieb und nur — parallel dem römischen — durch Aufnahme einiger Zusätze zum Staffelleget, Offertorium und zur Communio vermehrt wurde, wie sie die Frömmigkeit jener Zeit hervorbrachte. Noch schlimmer kommt Daniel weg mit dem, was er über Mailändische Liturgie in seinem *Codex liturgicus* sagt und druckt. Das strenge Gericht über ihn wird geschlossen mit dem Satz: „Und diese Larve (*ista larva*) des Mailändischen Ordinarium scheint nicht wenig Ansehen erlangt zu haben“ (S. 27). Ähnliches Verdict ergeht über die betreffenden Artikel des angesehenen *Dictionary of christian antiquities* von Smith und Sheetham, London 1876, sowie über Hammond's *Liturgies Eastern and Western*, Oxf. 1878 in dem Mailand angehenden Theil.

Vor Beginn des Commentars wird bemerkt, daß das Wesentliche davon schon 1884 an die römische Ritencongregation gesandt wurde, welche damals sehr geneigt war, eine neue Auflage der Mailändischen Liturgiebücher nach den ältesten Quellen zu bewilligen, eine Sache, die seitdem liegen geblieben ist. Von jener Arbeit ist durch andere Federn manches in die literarische Oeffentlichkeit gedrungen, was der eigentliche Autor jetzt erst zu Druck bringt. Die Summe dessen, was bis dahin (1884) über Mailändische Liturgie geschrieben zu lesen war, faßte C. in die Worte: Das Mailändische Ordinarium missae ist früher mehr vom Römischen abgewichen als jetzt, da man es seither in wachsendem Maße demselben angepaßt hat mit Beibehaltung mancher Einzelheiten aus orientalischen Riten. Demgegenüber stellt er die These auf: Ursprünglich ist die Ambrosianische Liturgie dieselbe gewesen wie die Römische; sie ist aus Rom nach Mailand gekommen und zwar zu einer Zeit, die vor der Gelasianischen und Gregorianischen Textrecension liegt; sie wurde bis auf den heutigen Tag bewahrt (abgesehen von der Aufnahme der schon genannten, leicht erkennbaren Gebete). Was der mailändischen Textform gegenüber den beiden jüngeren römischen eigen ist, und zwar in reicherer wört-

licher Fassung, aber in gleichem Sinne, war früher auch in der römischen Liturgie. — Der Autor forscht aber noch tiefer; er findet besonders einen Zusammenhang der Ambrosianischen Liturgie mit der von Alexandrien, die nur durch den gemeinsamen Ursprung beider von Rom zu erklären ist. Doch ist C. sehr vorsichtig im Behaupten; er zieht nur die zunächstliegende, nothwendige Consequenz; das Uebrige überläßt er dem Leser und der Zukunft.

Im Verlauf des Commentars erfahren wir manche überraschende Einzelheiten, z. B. daß die Orationen der ältesten Feste, wie sie das sog. Leoninische Sacramentar enthält, sich zum guten Theil auch im Ambrosianischen Missale finden, die des Gelasianischen Sacramentars schon weniger. Das Ambrosianische Psalterbuch hat bekanntlich seine eigene, von der Itala abweichende Recension. Der Psalmellus in der Messe aber (gleichbedeutend mit dem römischen Graduale) hat an verschiedenen Tagen eine andere, noch ältere Lesart, wie am 5. Sonntag des Advents und an Epiphanie. Anderes anzuführen verstattet der Raum nicht. — Der Verf. ist überaus genau und positiv; man kann ihm auf Schritt und Tritt folgen und nachprüfen. Das gibt ein gewisses Gefühl der Sicherheit; die Beweise liegen überall zu Tage; ebenso ist's erfreulich, zu sehen, wie unsere Liturgiker dem geheiligten Texte bis in die kleinsten Verschiedenheiten nachgehen. Auf der andern Seite aber hat dieses Vorzeigen der Kleinarbeit auch ihre unangenehme Seite, besonders wenn, wie in unserem Falle, der Stil und das Latein so wenig anziehend sind. Wir deuten hiemit, weil es unsere Pflicht ist, auf einen Mangel hin, den wir bedauern. In dieser Beziehung steht C. seinem Gegner, den er übrigens nie nennt, der aber leicht zu errathen ist, weit nach; während er uns in seine Werkstätte führt und vor unseren Augen die Arbeit mühsam entstehen läßt, ist die gegenüberstehende Hypothese in geistreicher Darstellung und blendender Sprache so anziehend entwickelt, daß mancher sie gern für fundirte Wahrheit nimmt. Zum Schlusse noch ein Wort über die Klagen wegen Unkenntniß der Mailändischen Liturgie. Die Mailändischen Gelehrten mögen auch bedenken, wie schwer es diesseits der Alpen ist, zu den rechten Quellen zu kommen. Referent mußte das bei früheren Studien genugsam erfahren. Daran sind die Mailänder zum guten Theil selbst schuld, vielleicht weil sie nicht genug darüber geschrieben, jedenfalls, weil

sie das Gute, ja Vortreffliche, welches sie geschrieben, nicht genug bekannt gemacht haben. Ist ja Viraghi's solide Arbeit über die Hymnen des hl. Ambrosius bis vor wenigen Jahren fast unbekannt geblieben. Die gegenwärtigen Bemühungen werden dem Uebelstand gründlich abhelfen. Darum sind wir für die fleißigen Arbeiten sehr dankbar.

B.

P. Ambr. Rienle O.S.B.

Collectio indulgentiarum theologicæ, canonicæ ac historicæ digesta. Opus a P. Petro Mocchegiani a Monsano, ex-definitore generali Ord. Minorum et sacrae Congr. indulgentiarum consultore dispositum, nutu et auctoritate rmi P. Aloysii a Parma totius ord. Minorum ministri generalis in lucem editum. Quaracchi, ex typographia collegii S. Bonaventurae. (Freiburg, Herder.) 1897. gr. 8^o. XI, 1149 S. M 8.

Dies umfangreiche und schön ausgestattete Werk, das ein würdiges Seitenstück zu Beringer's bekanntem Ablassbuche bildet, zerfällt in drei Theile. Der erste Theil (S. 1—102) handelt vom Ablass im Allgemeinen; es wird da gezeigt, was vom Ablass zu glauben oder zu halten sei (*doctrina theologica*), und was man zu thun habe, um der Ablässe theilhaftig zu werden (*doctrina canonica*). Nach diesen grundlegenden Ausführungen werden die einzelnen Ablässe besprochen, die heute noch Geltung haben: zuerst (Pars II. S. 103—575) jene Ablässe, die an gewisse Gebete, Andachtsübungen u. s. w. geknüpft sind und die alle Gläubigen gewinnen können; dann (Pars III. S. 577—1079) die Ablässe, deren nur Mitglieder von kirchlichen Vereinen, Bruderschaften, religiösen Orden theilhaftig werden können.

Da im Titel das Wort *historice* vorkommt, so hoffte Referent, in dem Buche auch etwas über die geschichtliche Entwicklung der Ablässe zu finden. Der Verf. hat jedoch diese Frage nicht berührt. Er hatte bloß praktische Zwecke im Auge, und in dieser Hinsicht wird das mit guter Sachkenntniß geschriebene Werk gewiß treffliche Dienste leisten. Dank dem sehr ausführlichen Sachregister wird man in gegebenem Falle das Gewünschte leicht finden können. Nun noch einige Bemerkungen über Punkte von allgemeinerem historischem Interesse.

Bei Besprechung des Ablasses für die Verstorbenen wird be-

hauptet (S. 8), daß Sixtus IV. den Irrthum des spanischen Theologen Petrus von Osma, der die Zuvendung der Ablässe an Verstorbene geleugnet haben soll, verurtheilt habe. Dasselbe ist allerdings schon unzählige Male behauptet worden, doch mit Unrecht. Nicht um den Ablass für die Verstorbenen, sondern einzig und allein um den Ablass für die Lebenden handelte es sich in der Verurtheilung des Petrus von Osma, wie man weiter unten in der Miscelle nachlesen kann.

Auf S. 34 läßt es der Verf. dahingestellt, ob die Päpste je Ablässe *a culpa et poena* erteilt haben. Daß diese Formel in etlichen, wenn auch sehr seltenen päpstlichen Schreiben vorkommt, steht außer allem Zweifel. Bereits im Jahre 1294 hat Cölestin V. einen Ablass von Schuld und Strafe erteilt: *Omnes vere poenitentes et confessi qui . . . ad praemissam ecclesiam accesserint absolvimus a culpa et poena*, quam pro suis merentur commissis omnibus et delictis (Raynaldus, Annales ecclesiastici, ad an. 1294. Nr. 13). Einen ähnlichen Ablass erteilte 1479 Sixtus IV. für die Münchener Marienkirche: *Omnibus christifidelibus vere poenitentibus et confessis . . . plenariam omnium suorum peccatorum remissionem etiam a poena et a culpa . . . elargimur* (Einblattdruck auf der Münchener Staatsbibliothek). Der Zusatz: *Vere poenitentes et confessi* zeigt, was unter diesem Ablass von Schuld und Strafe zu verstehen sei. Da derselbe die Nachlassung der Sündenschuld durch Reue und Beichte voraussetzt, so kann darunter nichts anderes verstanden werden, als vollkommener Straferlaß. Daß im Mittelalter die betreffende Formel im erwähnten Sinne oft gebraucht wurde, könnte Referent aus zahlreichen mittelalterlichen Quellen nachweisen. Es genüge hier, auf den berühmten Rechtsgelehrten Bonifacius de Vitalinis zu verweisen, der in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts Lehrer des canonischen Rechts und päpstlicher Consistorialadvokat in Avignon war. In seinem Commentar zu den Clementinen (*Lectura super constitutionibus Clementis quinti. Biturici 1522. f. 225 b. 226 a.*) erklärt er: *Absolutio a pena et a culpa sic vocata est non a iure, sed a vulgo; et illam concedit solus papa, ut patet in cruce signatis pro subsidio ultramarino . . . Certe videtur quod ita est credulitas communis, quod illa indulgentia est remissio communis pene temporalis . . . ut sic*

per eam tollatur omnino pena purgatorii. Noch nach dem Tridentinum wurde die Formel in demselben Sinne gebraucht. In der Bulle *Inter assiduas*, wodurch Pius IV. im Jahre 1565 dem Hospitaliterorden des hl. Lazarus die früher dem Hospitaliterorden vom hl. Geiste ertheilten Ablässe mittheilt, heißt es: *Largientibus . . . aliquid de bonis suis eidem hospitali in articulo mortis plenariam a culpa et poena omnium peccatorum suorum remissionem et indulgentiam ac cuicunque animae . . . in purgatorio esistenti, pro qua anima eleemosyna . . . eidem hospitali erogabitur, ut eadem indulgentiam plenariam a poena et a culpa, quantum pietati maiestatis divinae placuerit, consequatur, concedimus et indulgemus* (Bullarium romanum. Tom. VII. Aug. Taurin. 1862. S. 363). Da hier von einem Ablass für Schuld und Strafe für die Verstorbenen die Rede ist, so muß man annehmen, daß es sich bloß um einen Straferlaß handelt.

Von diesem sog. Ablass von Schuld und Strafe, unter dem man nichts anderes als einen vollkommenen Straferlaß verstand, ist wohl zu unterscheiden die *facultas absolvendi a culpa et a poena*, die den Beichtvätern durch die sog. *confessionalia* (Beichtbriefe, Ablassbriefe, *litterae indulgentiales*) ertheilt wurde. Durch ein solches Schriftstück erhielt der Beichtvater die nöthige Jurisdiction, um den Inhaber des Beichtbriefes nach reumüthiger Beichte von den Sünden, auch von den päpstlichen Reservatfällen loszusprechen und ihm einen vollkommenen Ablass zu ertheilen. Die durch das confessionale mitgetheilte Vollmacht bezog sich demnach sowohl auf die Sündenschuld, als auf die Sündenstrafe. Die Schuld wurde durch die reumüthige Beichte und die priesterliche Losprechung, die Strafe durch den mit päpstlicher Vollmacht ertheilten Ablass nachgelassen. Ganz dasselbe kommt noch heute vor, wenn ein bevollmächtigter Priester einen Sterbenden nach reumüthiger Beichte von den Sünden lospricht und ihm gleich nach der priesterlichen Absolution vermittelt der von Benedictus XIV. vorgeschriebenen Formel den Sterbeablass ertheilt. Daß man es unterließ, zwischen dieser *absolutio a culpa et a poena* und zwischen dem sog. Ablass von Schuld und Strafe zu unterscheiden und daß man den wahren Sinn des letztern Ablasses nicht richtig erfaßte, hat bei etlichen neueren Schriftstellern, wie z. B. bei Lea (*A history of auricular confession and indulgences in the latin church*.

Vol. III. Philadelphia 1896) und Brieger (Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Leipzig 1897), zu allerhand Mißverständnissen und irrigen Behauptungen geführt.

Bezüglich der Ablässe von 1000 und mehreren 1000 Jahren schreibt P. Rocchegiani (S. 56): *Quod revera indulgentiae mille annorum vel amplius fuerint aliquando concessae, non videtur posse dubitari.* Habe doch Innocenz XI. durch die Bulle *Nuper pro parte* vom 31. Juli 1679 das Ablassverzeichnis der Rosenkranzbruderschaft bestätigt, worin ein von Innocenz VIII. erteilter Ablass von 60 000 Jahren aufgeführt wird. In dem auf Ansuchen des Dominikanerordens zuerst von der Ablasscongregation und dann von Innocenz XI. bestätigten *Summarium* heißt es allerdings: *Ex concessione Innocentii VIII. in Bulla quae incipit: Splendor paternae gloriae, Romae, 27. Febr. 1488, confratribus et consororibus in aliqua confraternitate in ordine Praedicatorum erecta conscriptis, vere poenitentibus et confessis, qui tertiam rosarii partem recitaverint, toties quoties id egerint, sexaginta millia annorum et totidem quadragenae indulgentiarum de iniunctis sibi poenitentiis relaxantur* (*Bullarium romanum*. Turiner Ausgabe. XIX, 196). Allein bei dergleichen Bestätigungen ist stets stillschweigend vorausgesetzt: *Si preces veritate nitantur.* Wenn daher der Ablass ursprünglich nicht erteilt worden ist, so ist ipso facto die spätere Bestätigung nach allen Regeln des canonischen Rechts null und nichtig. Daß aber Innocenz VIII. den Mitgliedern der Rosenkranzbruderschaft einen Ablass von 60 000 Jahren erteilt habe, ist sicher unrichtig. Die betreffende Bulle, die allerdings im *Bullarium ordinis praedicatorum* (Bd. IV. S. 67 f.) steht, ist erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts aufgetaucht. In der Bulle *Pastoris aeterni* vom 6. October 1520, in welcher Leo X. die früher erteilten Ablässe der Rosenkranzbruderschaft aufzählt und bestätigt (*Bullarium romanum* V, 757 ff.), ist noch keine Rede davon. Ebenso wenig weiß irgend ein Dominikaner jener Zeit etwas von einem von Innocenz VIII. erteilten Ablasse von 60 000 Jahren, obgleich Bernhard von Luxemburg (*Sermones de Rosario*. Coloniae 1516. E 3 ff.), Markus von Weida (*Der Spiegel hochlöblicher Bruderschaft des Rosenkranz Marie*. Leipzig 1515. Bl. 115 ff.) und andere alle erteilten Ablässe genau aufzählen. Die Bulle *Splendor*

paternae gloriae, ebenso wie eine andere Ablassbulle (*Illius qui perfecta*, 23. Juni 1495. Bullarium ord. Praed. IV, 115 f.), die Alexander VI. der Rosenkranzbruderschaft bewilligt haben soll, muß daher als eine spätere Fälschung zurückgewiesen werden.

P. M. hätte noch ein drastischeres Beispiel anführen können zum Beweise, daß es Ablässe von mehr als 1000 Jahren gebe. In der Bulle *Inter assiduas* vom 4. Mai 1565, wodurch Pius IV. dem Hospitaliterorden des hl. Lazarus die Ablässe und Privilegien des Hospitaliterordens vom hl. Geiste mittheilt, insofern sie früher erteilt worden sind, prout concessa fuerunt, wird ein Ablass von 100 000 Jahren erwähnt (Bullarium romanum VII, 363). Daß aber dieser Ablass dem Heilig-Geist-Spital niemals erteilt worden sei und daß es sich hier um eine Fälschung handle, wäre durch Zurückgehen auf frühere Bestätigungsbullen leicht nachzuweisen. Ueberhaupt kommen in den Ablassverzeichnissen des 15. und 16. Jahrhunderts nicht selten fast unglaubliche Uebertreibungen vor. Solchen Summarien gegenüber ist daher eine strenge Kritik am Platze.

München.

Dr. R. Paulus.

Forschungen zur Sicilia Gotterranea. Von Dr. Joseph Führer, Igl. a.o. Prof. für Geschichte und Philologie am Lyceum zu Dillingen. Mit Plänen, Sectionen und anderen Tafeln. München 1897. Verlag der Igl. Akademie in Commission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth). 40. 192 S. u. 14 Tafeln. M. 12.

Seit Giovanni Batta de Rossi's epochemachenden Entdeckungen hat die Kataombenforschung auch außerhalb Roms keinen geringen Reiz auf die gelehrten Vertreter der christlich-archaeologischen Wissenschaft ausgeübt und selbst ohne die verlockende Aussicht den verschiedensten theologischen Disciplinen gute Dienste zu leisten, ist mancher an die schwierige Aufgabe herangetreten, ihr immer weitere und neue Monumente zu erschließen. So fanden die hochwichtigen Kataomben Neapels, diejenigen von Alexandrien und Ghinfi ihre Beschreiber, weitere wie die melischen und tyrenischen und eine ganze Reihe sicilianischer (ich nenne Palermo, Ballazuolo, Naro, Girgenti) harren noch einer umfassenden und systematischen Ausbeute, während den ungleich bedeutsameren von Syrakus in dem ebenso thatkräftigen wie gelehrten Professor Paolo Orsi

seit Jahren ein „de Rossi“ erstanden ist. Dem „de Rossi“ der syracusanischen und südsicilianischen Coemeterien ist denn auch der vorliegende nobel ausgestattete Band gewidmet, dessen weitgreifender Titel nicht verräth, daß der Verfasser sich lediglich auf die Nekropolen von Syrakus und Umgebung beschränkt und selbst von diesen nur die drei Hauptkatakomben der alten Griechencolonie eingehender behandelt. In der Beschränkung zeigt sich aber auch hier der Meister, und es muß die Kritik und Ausdauer dankend anerkannt werden, mit welcher Führer, der unterdessen seine Gymnasiallehrerstelle mit einer Professur am Lyceum zu Dillingen vertauschte, auf verhältnismäßig knappem Raume die Resultate von mannigfachen neueren Vorarbeiten verwertet und zusammen mit eigenen Localforschungen vorlegt.

In übersichtlicher Anordnung werden drei Haupttheile geschieden: I. Topographie und Architektur der Katakombe von San Giovanni bei Syrakus (S. 13—40). II. Topographie und Architektur der Nekropole Cassia und des Coemeteriums von S. Maria di Gesù (S. 40—78). III. Innere Ausstattung der drei Hauptcoemeterien von Syrakus.

Die wichtigste und umfangreichste der syracusanischen Katakomben ist diejenige des hl. Johannes, welche vom Kloster S. Giovanni, unter dessen Garten und Gebäudecomplex sich ein großer Theil der Nekropole hinzieht, den Namen empfing. Ueber ihre und der übrigen Coemeterien Topographie haben Cesare Gaetani, Mirabella, Bonani, Octavio Gajetani und Bartolini in älterer Zeit, dann Bellermann, Siboro Carini, Victor Schulze und vor allem Orsi geschrieben. Beim ersten Betreten des Hauptganges — des *decumanus maximus* — der Nekropolis von S. Giovanni fällt dem Beschauer sofort der gewaltige constructive Unterschied jener Anlagen im Vergleich mit denen der römischen Katakomben ins Auge. Während in Rom die Gallerien sehr schmal, meist nur 70—90 cm breit, von verschiedener Höhe und im Durchschnitt so in den Luff oder die Pozzolanoerde eingestülzt waren, daß ein Erwachsener in ihnen aufrecht gehen konnte, zeigt der *decumanus maximus* eine Breite von 2,3 bis 4,9 m und eine wechselnde Höhe von 2,1 bis 3,5 m. Diese Divergenz erstreckt sich auch auf die Anlage der eigenartigen Rotunden und mancher Arcosolien und Cubicula, deren Aufnahme erst durch F. bewerkstelligt wurde. Ein Resultat seiner

Messungen ist der in der Scala 1 : 100 gezeichnete Originalplan des Coemeteriums, welchen Tafel 1 in Reduction 1 : 250 wiedergibt und dessen Exactheit — die genaue Aufnahme der in den Boden gearbeiteten Gräber hat Verf. leider, selbst dem status quo nach, ausschließen zu müssen geglaubt — jedenfalls ihn zur Grundlage aller einschlägigen topographischen Untersuchungen macht. Die Ergebnisse der betreffenden Nivellierungsarbeiten veranschaulicht eine Tabelle S. 32 ff., zu deren Nullpunkt die Schwelle der Chiesa di S. Giovanni gewählt wurde. Auch die beiden an zweiter Stelle figurierenden wichtigen Coemeterien von Syrakus, das der Vigna Cassia und das nach dem ehemaligen Kloster S. Maria di Gesù benannte unterzog F. einer eingehenden topographischen Analyse, wobei ihm die Ausgrabungen, welche Orsi im J. 1893 und besonders 1894 und 1895 auf Kosten der Regierung vornahm, um so bessere Dienste leisteten, als sie manche bisher unbekannte Grabkammern und Gallerien erschlossen. Die Aufnahmearbeiten dieses Katakombennezes, wie des anschließenden von S. Maria di Gesù, welches ebenfalls durch Orsi zugänglich gemacht wurde, und in dem man früher einen Theil der Cassia vermutete, sind in dem Doppelplane Tafel II und der Tabelle S. 65 ff. veranschaulicht. Von S. 78 ab wendet sich F. zum dritten Theil seiner Abhandlung, der inneren Ausstattung der drei Hauptcoemeterien. Der Verf. hat alles, was vor den frevelhaften Händen der Vandalen, Gothen, Sarazenen und so mancher modernen Katakombenbesucher bewahrt geblieben, gewissenhaft zusammengestellt und namentlich den reichen Schatz des Museo Nazionale, dessen Director Orsi ist, verarbeitet. Neben dem decorativen und architektonischen Bestand (S. 80—92) blieben manche werthvolle Coemeterialfresken erhalten. Nur wo F. in der Lage war, gleichzeitig Phototypien oder Photographuren zu veröffentlichen, versucht er eine Detailschilderung dieser und begnügt sich im Uebrigen, die einzelnen Bilder präcise zu markiren. Daran schließt sich eine ganz gedrängte Uebersicht über die erhaltenen Werke der Plastik und Kleinkunst, welche zum großen Theil schon von Orsi in den Notizie delle Scavi mehr oder minder ausführlich besprochen wurden, ferner ein Résumé der Inschriften, zu denen Strazzulla, Orsi und Raibel ausgiebiges Material zusammentrugen, während die Königin der syrakusanischen Inschriften, jener umfangreiche Dipintotitel der Deodata bereits früher

von F. zum Gegenstand einer kleinen Untersuchung gemacht worden war¹⁾).

Auch wenn der Zuwachs an neugebottenem und neuentdecktem Material weniger reich wäre, würde die prächtige Arbeit Führers den verdienten Beifall der Fachreise finden. Daß wir uns auf diesen knappen und der Materie gemäß trockenen Bericht über das gehaltvolle Buch beschränkt haben, hat seinen Grund in dem Verständniß des Verf. selbst, der es lediglich als eine Vorarbeit zu seiner Publication größeren Stils aufgefaßt wissen möchte und so im Voraus bestätigt, wie mancher Punkt noch der Vertiefung und eingehenderen Begründung bedarf. Für diese in Aussicht gestellten Untersuchungen möchte sich Referent betreffs des illustrativen Theiles eine Bitte erlauben. Sie erstreckt sich lediglich auf die Reproduction der Coemeterialfresken. Die Schwierigkeiten solcher Aufnahmen in localer und technischer Beziehung unterschätze ich selbst am wenigsten. Es wäre aber sicher im Interesse der Erkennbarkeit des Sujets und seiner Conturen, wenn F., wie das neuerdings immer mehr geschieht, alle Freskenphotographien noch einmal im Angesichte des vom Reflektor bespielten Originals überarbeiten würde, wobei nicht nur einzelne Parthien auf ihre ursprüngliche Schärfe zurückgeführt, sondern vor allem auch die störenden Stalaktitflecken u. dgl. ausgemerzt bezw. in ihrer Wirkung gelindert werden können. Diesem Verfahren verdanken die Wilpert'schen Reproductionen ihre herrliche Klarheit, und wozu der gegentheilige Realismus bei schlecht erhaltenen Gemälden führt, zeigt ein Blick auf Tafel IX, welche das Fresko am isolirten Arcosolgrabe der Deobata wiedergibt. Man gewinnt aus ihr keinen deutlichen Begriff vom jetzigen Bestand, geschweige daß man auch nur annähernd daraus auf den früheren schließen könnte. In dieser Bitte liegt aber umsoweniger ein Tadel, als die übrigen Illustrationen durchgängig dem Charakter des ganzen Werkes entsprechend ein günstiges Omen für die in Aussicht gestellten weiteren Studien abgeben. Die Verdienste Führers um die Erforschung der Sicilia Sotterranea sind keine geringen. Wie ist es heute mit den syrakusanischen Katakomben bestellt und wie war es, als Franz Xaver Kraus i. J. 1880 sie

1) F. F., Eine wichtige Grabstätte der Katakomba von S. Giovanni bei Syrakus. München 1896 und Nachtrag.

untersuchte und den „zunehmenden Verfall und den Mangel jeder Ueberwachung und wissenschaftlichen Erforschung dieser bedeutenden Denkmäler“ constatieren mußte¹⁾. Ja, dieses herbe aber wahre Urtheil galt noch dann, als Referent volle dreizehn Jahre später auf der Rückkehr von einer nordafricanischen Reise die ehrwürdige Griechenstadt passierte. Fast jede Seite des vorliegenden Werkes zeigt, wie vortheilhaft sich die Verhältnisse unterdessen geändert haben.

Carl Maria Kaufmann.

Johannes Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung von Dr. Martin Spahn. Berlin, Felig B. Dames 1898. 80. 377 S. M. 7.

Aus welch umfangreichen und eingehenden Vorarbeiten vorliegende Studie erwachsen ist, mag aus der Thatsache schon zu Genüge erhellen, daß der Verf. vor vier Jahren im Auftrage Pastor's in Innsbruck an nicht weniger wie 150 Bibliotheken Anfragen nach ihrem Bestand an Schriften von Cochläus richtete. Viele konnten ihm mit Zusendungen dienen, auch von hervorragenden Gelehrten wurde er unterstützt, Präfect Otto in Freising stellte das umfangreiche Material, das er selbst zu einer Cochläus-Biographie, wovon der Anfang 1874 erschien, sich gesammelt hatte, dem Verf. zur Verfügung, und Professor Weß ermöglichte ihm Einsicht in die Briefe des Cochläus in italienischen Kreisen, noch ehe sie in der Zeitschrift für Kirchengeschichte von Brieger und Weß 1897 veröffentlicht waren.

Und mit welcher Gründlichkeit und Sorgfalt dieses Material durcharbeitet ist, davon legen Text wie Anmerkungen dazu auf jeder Seite berebtes Zeugniß ab. Die Fülle des Stoffes aber ermüdet nicht, denn der Verf. bietet keine bloße Anhäufung von Notizen und Auszügen, sondern gibt eine wirklich seelenvolle, geistig anregende Charakter- und Lebensschilderung eines großen Mannes. Denn das war Cochläus, groß durch seine selbstlose Opferwilligkeit und rastlose Thätigkeit im Dienste einer großen Idee, der Aufrechterhaltung der religiösen Einheit seines Volkes.

Ein gelehrter Humanist und tüchtiger Schulmann begrüßte

1) Vgl. Realencyclopädie der christlichen Alterthümer II, 135.

Cochläus anfangs das Auftreten Luther's, weil er eine Verbesserung der Kirche davon erhoffte; als er erkannte, daß das weitere Vorgehen desselben sich mit der kirchlichen Lehre nicht mehr vereinigen lasse, riß er schmerzerfüllt sich von ihm los, um nun in ununterbrochener schriftstellerischer Thätigkeit unter unsäglichem Opfern materieller und seelischer Art für die verlassene Kirche gegen die Neuerer zu streiten.

Auf 31 Seiten zählt Spahn die Titel von 202 Schriften auf, die Cochläus verfaßt, herausgegeben oder überseht hat, und dabei war der Mann stets augenleidend und hatte oft Mühe, zur Verteidigung der katholischen Sache einen Verleger zu finden.

Deßhalb richtete er einem geschickten Buchhändler, einem Verwandten, Nikolaus Wolrab, unter großen persönlichen Opfern in Leipzig eine Buchdruckerei ein und suchte durch Ausstattung mit den besten Typen sie den gegnerischen ebenbürtig zu gestalten: er wurde der Schöpfer des katholischen Verlagsbuchhandels.

Als nach dem Tode des Herzogs Georg von Sachsen durch seinen Bruder Heinrich die Reformation im Herzogthum eingeführt wurde, wurde Nikolaus Wolrab verhaftet und erlangte seine Freiheit nur dadurch, daß er seine Druckerei in den Dienst der Lutheraner stellte. Die Fahnenflucht seines Verwandten in rührender Weise entschuldigend, machte sich Cochläus unverzagt an die Schaffung einer neuen Druckerei, diesmal in Mainz, abermals für einen Verwandten, Franz Beßaim; auch hier mußte der geistliche Onkel die Einrichtungskosten übernehmen, obschon er an den alten noch genug zu tragen hatte.

Gegen Ende seines Lebens wollte Cochläus eine Sammlung seiner Schriften veranstalten, 600 Gulden hat er zu dem Zwecke sich mühevoll zusammengespart. Da unterbreitet ihm ein Rechtsgelehrter, namens Braun, ein Manuscript über die Häretiker. Cochläus studirt es, wird hingerissen davon, hält es für eine wichtige Waffe im Kampfe gegen die Reformation, schiebt die Sammlung seiner eigenen Werke auf, um durch Drucklegung der Braun'schen Schrift der bedrängten Kirche zu Hilfe zu kommen. Unbedenklich opfert er hierfür seine 600 Gulden; sie reichten nicht, er wendet sich um eine Unterstützung an deutsche Prälaten — vergeblich! nach Rom — vergeblich! er zieht selbst nach Mainz, leitet die Drucklegung, besorgt die Correctur und hat nach einem

anfänglichen Fiasco (1548) die Freude, auf der Frankfurter Frühjahrsmesse von einem Probebruch 1276 Exemplare abzusetzen.

Stets auf der Wache, überall schriftstellerisch eingreifend, wurde Cochläus von seinen Gegnern auf's erbitterteste gehaßt und verhöhnt, von seinen Freunden, wie es bei polemischer Literatur ja leicht geschieht, nicht immer gedeckt, des öfteren verleugnet und getadelt. Auch Spahn deckt die Schattenseiten der Polemik seines Helden rückwärtslos auf, er zieht ihn wiederholt der Schmähsucht, tadelt sein heftiges Schelten gegen Luther, nennt ihn einen „zornigen Polemiker“, einen „streitlustigen Hofkaplan“ und charakterisirt die „ehrliche Entschuldigung Herzog Georgs“, eine Streitschrift im Dienste des sächsischen Herzogs gegen Luther, als „eine von gallischer Schmähsucht dictirte und durch unsaubere Andeutungen befleckte Schrift“, hält überhaupt seine polemische Schriftstellerei für ziemlich werthlos und verfehlt. Ob und inwieweit diese Urtheile berechtigt sind, kann ich nicht sagen; man müßte die gleiche Kenntniß der Schriften des Cochläus besitzen, um dem Verf. hier autoritativ beipflichten oder widersprechen zu können, und auch dies würde nicht genügen, man müßte auch die Schriften der Gegner des Cochläus in Betracht ziehen, denn die Polemik des Cochläus kann selbstverständlich nicht von unserem Standpunkte aus, sondern nur aus dem Gefüge und dem Drange seiner eigenen Zeit heraus beurtheilt werden, und von dieser grobianischen Zeit gibt Spahn selbst eine kurze, aber treffliche Charakteristik und räumt ein, daß Cochläus „sich zuweilen gegen die herrschende Verrohung sträubte“ (S. 189), „sich auch sonst von den schlimmsten Auswüchsen der seine Zeit beherrschenden Verleumdungssucht frei hielt, wenn es nicht gerade Luther zu verlästern oder eine Pfaffenehe zu beschimpfen galt“ (S. 235). Da muß man halt auch sehen „den Menschen in des Lebens Drange“, und nach der Seite hin läßt Spahn Luther und Melancthon mehr Gerechtigkeit widerfahren, wie er überhaupt für die geistige und nationale Bedeutung Luther's eine gewisse Wärme und psychologisches Verständniß bekundet.

Besonders in der Beurtheilung der *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri* tritt dies hervor. Es ist das ein umfangreiches Geschichtswerk des Cochläus über Luther's Leben und Lehre und die Abwehrversuche der Katholiken, in deren Brennpunkt die Thätigkeit des Verf. selber steht. Von diesen Commen-

tarien sagt Spahn, daß sie die Grundlage wurden für die katholischen Darstellungen der Reformation bis auf unsere Tage, „eine Wirkung, leider, für die ihm das Vaterland und deßhalb auch die Kirche wenig Dank wissen dürfen“. Denn Cochläus versichere freilich in der Vorrede zu seinem Werke ausdrücklich, daß er nur die Quellen reden lasse, sich selbst aber der Meinungsäußerung und des Urtheils enthalten habe, in seinen Briefen dagegen bekenne er, hauptsächlich diejenigen Quellen ausgeschnitten zu haben, die geeignet erschienen, den Leser zum Haß gegen den Keger mit sich fortzureißen. Ein bedeutsames Urtheil, das Beachtung und Erläuterung verdiene!

Außer der publicistischen Thätigkeit entfaltete Cochläus eine rege Fürsorge für talentvolle Knaben, die Beruf zum geistlichen Stande erkennen ließen. Seitdem er in den Genuß einer selbständigen Pfründe gelangt war, hatte er stets einen oder den anderen armen Knaben aus seiner Verwandtschaft in seinem Haushalt, den er zum Studium vorbereitete. Später nahm er auch fremde Jünglinge hinzu; die Belege hat Spahn aus dem Briefwechsel des Cochläus in einer Anmerkung S. 298 mit großer Sorgfalt zusammengetragen. Nur der Mangel an Geld zog dem opferfreudigen Streben des Cochläus engere Grenzen; er war, eben in Folge seiner Selbstlosigkeit, nach dem Zeugnisse des päpstlichen Gesandten Morone „wie der ärmste, so der sittenreinste Theologe seiner Zeit“ (S. 200).

Nun noch einige Worte über die Darstellungsweise Spahn's; seine oben angeführte Kritik der *Commentaria de actis et scriptis* M. L. gibt hierzu besondere Veranlassung. Es hat sich in den letzten Jahrzehnten, ich möchte sagen ein besonderer katholischer Geschichtsstil herausgebildet. Er ist charakterisirt durch das Zurücktreten der eigenen Darstellung des Verf. und das Ueberwiegen der Citate und Quellenauszüge. Schön ist ein solcher Stil nicht, die psychologische Erfassung und plastische Gruppierung kommen dabei leicht zu kurz, aber er wurzelte in den gegebenen Verhältnissen. Die katholischen Forscher fanden hierin ein bequemes Mittel, zu reden und doch zu schweigen; sie begegneten noch zu viel Mißtrauen und hielten sich deßhalb für verpflichtet, für jedes Wort, das sie schrieben, auch zugleich das Ursprungszeugniß, den Quellenbeweis mitzubringen.

Wenn nun die neu heranwachsende Generation kath. Gelehrten hierauf verzichten zu können glaubt, so bekundet dies steigendes Selbstbewußtsein und die frohe Zuversicht, auch in nicht katholischen Kreisen mehr Verständniß und mehr Vertrauen zu finden wie früher, und unsere Literatur erhält dadurch entschieden eine gewinnendere Form. Das sehen wir so recht bei der Schrift von Spahn. Er verzeichnet alle Quellen und Belegstellen mit peinlichster Genauigkeit, gibt aber nur selten und nur in knappster Form Auszüge daraus, ich fand darunter allerdings recht interessante; das Hauptmoment legt er auf die psychologische Entwidlung, er will uns seine Personen menschlich näher bringen, die Gestalten sollen uns persönlich plastisch entgegentreten. Seine Darstellung erinnerte mich an die Ranke's. Seine psychologischen Schilderungen sind allerliebste kleine Cabinetstücke, und der lautere, eble Charakter des Kochläus tritt trotz der scharfen Be- oder Verurtheilung seiner Schriftstellerei überall wohlthuend und greifbar hervor. In die Darstellung hineinverwoben sind eine Reihe von geistvollen Parallelen und Urtheilen, die eine an den großen Fragen der eigenen Zeit herangereifte Sicherheit der Lebens- und Welterfahrung bekunden, wie man sie bei einem jungen Mann, der, der Vorrede zufolge, vor vier Jahren noch Student war, im allgemeinen wohl vergeblich sucht. Ich denke da an Abschnitte wie: Christenthum und geistige Fähigkeiten, Kirche und staatliche Ordnung, Kirche und Nation u. s. w. S. 220 flg., Leben in Nürnberg, Birkheimer S. 17 flg., das Oratorium und Raffael S. 35 flg., Studien in Rom S. 32 flg. u. a. Freilich ist damit zu veranschlagen, was ein hochstehendes Elternhaus einem jungen Mann mitzugeben vermag, so kann nur Einer schildern, der in ähnlicher Atmosphäre aufgewachsen ist.

Wer sehen will, mit welcher eingehender Gründlichkeit jüngere kath. Gelehrte ihren Stoff allseitig zu durchdringen und beherrschen trachten, welche peinlichster Objektivität sie sich in der Darstellung befleißigen, daß sie schier mehr den Gegner als den eigenen Helden zu würdigen scheinen, wie sie zugleich durch Schönheit der Diktion zu fesseln streben, der lese Spahn's Buch, ich glaube, es kann als Muster gelten, was emporstrebende Talente zu leisten versuchen, um sich Geltung zu verschaffen.

Der vornehmen Haltung des Buches entspricht auch die ge-

diegene Ausstattung und die Sauberkeit des Druckes, und der Verleger verdient vollauf den Dank, den ihm der Verf. am Schluß seiner Vorrede zollt¹⁾. Dr. Seidenberger.

Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Von Dr. Nikolaus Paulus. Freiburg i. Br., Herder 1898 (1. Heft des dritten Bandes der Straßburger Theologischen Studien).

Die eifrigste Förderung der Kenntniß der katholischen Literatur des 16. Jahrhunderts verdanken wir Herrn Dr. Paulus, der kein Jahr vorübergehen läßt, ohne daß er uns mit einer Monographie oder einem gebiegenen Aufsatz beschenkt. Somit wird ein seitheriges, vielfach mit Recht beklagtes Versäumniß in bester Weise nachgeholt. Den Monographien über Hoffmeister, Usingen, Ferus und den kürzeren Bio-Bibliographien über Sylvius, Kling, Winkler, Lorich, Helbing, Braun, Pelargus, Behe, Scriptoris, Köllin, Mayer, Faber u. s. f. folgt die neue Gabe über den bayerischen Minoriten Schatzgeyer, den der abgestorbene Franziskaner Eberlin von Günzburg „fast den besten unter allen Vorfühern“ nennt. Besonders boten — abgesehen von den Druckwerken — die Staatsbibliothek und die Universitätsbibliothek zu München dem Verf. eine reichliche handschriftliche Ausbeute.

Schatzgeyer, geb. zu Landsbut 1463 (oder 64), erlangte ein Alter von 64 Jahren; er starb zu München 18. September 1527. Sein Leben verfloß in Anstrengungen und rastlosen Kämpfen für die so heftig angegriffene Lehre der Kirche. Besonders verteidigte er das Ordensleben gegen Luther, er setzte sich außerdem auseinander mit Oslander und Johann von Schwarzenberg. Die Polemik jener Zeit bewegte sich um alles spezifisch Katholische: Glaubensregel, Rechtfertigung, christliche Freiheit, Kirchengebote, Heiligenverehrung. Doch verfiel Schatzgeyer nicht in einen gemeinen Ton, der in dieser Zeit vollster Gährung nicht ungewöhnlich war,

1) Zu S. 126 Note 3. Diese handschriftlichen Zusätze sind von Bohnmann. — S. 128. Die Kirche heißt Quintin, nicht Quirin. — S. 259. Ueber Hoetfister gibt Auskunft Joannis II, 671. — In Bellerheim, Geschichte der kath. Kirche in Irland II, 692, ein Brief von Cosilius an Robert Bauchop, Erzbischof von Armagh.

er suchte nicht durch Bloßstellung und Verlezerung den Gegner aus dem Felde zu schlagen, so daß es eine Wohlthat ist, dem unermüdblichen edlen Kämpfer überallhin und bis zum Schlusse folgen zu können. Die Paulus'schen Arbeiten zeichnen sich aus durch Ruhe in der Erörterung, durch Klarheit der Darlegung und Verständlichkeit. Das S. 144 gegebene Verzeichniß der Schriften Schaegeyer's umfaßt 29 gedruckte Nummern, 16 ungedruckte. Der S. 129 Note genannte Adam Weiß war gebürtig aus Rülshheim, Erzbisthums Mainz, docirte später Theologie in Mainz. Eine gute Bibliographie bietet Will im Nürnberger Gelehrten-Lexikon III, 495. So reiht sich wieder ein neuer treuer Kämpfe an die seitherigen bekannten an; je mehr nachgeforscht wird, um so ansehnlicher erweist sich ihre Zahl. Aber bei alledem nahm die Reformation ihren Fortgang. Das kann nicht auffallen, denn der Belehrung und dem Einwirken auf den Geist durch Schriften stand gegenüber der Landesfürst oder der Magistrat mit dem Polizeinüppel. Was nützten zehn literarische Vertheidiger, wenn irgend ein Land- oder Markgraf mit seinem Machtspruch die ganze Bevölkerung der Neuerung zuführte? Nutzlos war die literarische Vertheidigung ganz gewiß nicht, und sie gibt ein schönes Zeugniß der Lebenskraft der Kirche ab, aber vielfach fehlte die erstrebte Wirkung, weil der Kampf nicht mit gleichen Waffen stattfand.

F. F.

VII.

M i s c e l l e n.

1. Petrus von Osma und der Ablass für die Verstorbenen.

Petrus Martinez von Osma, Professor der Theologie zu Salamanca, hatte um 1477 mündlich und schriftlich, namentlich in einer Schrift über das hl. Bußsacrament, mehrere irrige Lehren vorgetragen. Am 25. Juni 1478 forderte daher Papst Sixtus IV. den Erzbischof Alfons Carillo von Toledo auf, gegen den Irrlehrer einzuschreiten. Infolge dessen ließ Carillo die Lehren des Martinez in Alcalá durch zahlreiche Theologen und Canonisten untersuchen. Nach längeren Verhandlungen wurden aus Martinez' Schriften

neun Sätze ausgezogen, die der Erzbischof am 24. Mai 1479 feierlich verurtheilte¹⁾. Sixtus IV. bestätigte dies Urtheil durch die Bulle *Licet ea* vom 9. August 1479²⁾. In dieser Bulle zählt Sixtus IV. die censurirten Sätze kurz auf, bestätigt die von Carillo getroffene Entscheidung und fügt dann seinerseits noch bei: Pro potioris cautelae suffragio omnes et singulas propositiones praedictas falsas, sanctae catholicae fidei contrarias, erroneas et scandalosas et ab evangelica veritate penitus alienas, sanctorum quoque patrum decretis et aliis apostolicis constitutionibus contrarias fore ac manifestam haeresim continere, declaramus.

Unter den in der päpstlichen Bulle aufgezählten irrigen Sätzen kommt nun auch folgender vor: Romanum Pontificem purgatorii poenam remittere non posse. Darauf hat man sich schon sehr oft berufen, um zu beweisen, daß die Päpste die Vollmacht, den Verstorbenen Ablässe zu erteilen, lehrantlich in Anspruch genommen haben. Abgesehen von den älteren Autoren, seien hier nur einige neuere Theologen und Canonisten erwähnt, welche die kirchliche Lehre der Zuwendung der Ablässe an Verstorbene unter anderm auch auf die Bulle Sixtus' IV. gründen: De Augustinis (De re sacramentaria. Woodstock 1879. II. 318. 338); Wildt (Art. Ablass im Kirchenlexikon I², 104); Hergenröther (Concilien-geschichte. Bd. IX. Freiburg 1890. S. 17 Anm. 2); Mucchegiani (Collectio indulgentiarum. Quaracchi 1897. S. 8); Craisson

1) Aguirre-Catalanus, Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae. Tom. V. Romae 1755. S. 851 ff. Gams, Kirchengeschichte von Spanien. Bd. III. Abth. I. Regensburg 1876. S. 434 ff. Die neun censurirten Sätze wurden zuerst von Carranza in seiner Summa conciliorum (Venetiis 1546) veröffentlicht, dann wieder von d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus. Lutetiae 1755. I. 2, 298.

2) Bei d'Argentré I. 2, 302 und im Bullarium romanum. Tom. V. Aug. Taurinorum 1860. S. 263 ff. wird die Bulle irrig in's Jahr 1478 versetzt. Sie wurde erlassen am 9. August, Pontificatus nostri anno octavo, was allerdings, streng genommen, auf 1478 hinweist, da Sixtus IV. am 9. August 1471 gewählt wurde und daher am 9. August 1479 bereits das neunte Jahr seiner Regierung begonnen hatte. Da jedoch in der Bulle das am 24. Mai 1479 erlassene Urtheil des Erzbischofs von Toledo bestätigt wird, so muß man sie nothwendiger Weise in's Jahr 1479 versetzen.

(*Manuale juris canonici. Pictavii 1880. III, 407*); Silbernagl (*Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts. Regensburg 1890. S. 574*). Dasselbe behaupten protestantische Historiker, wie Gieseler (*Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. II. Abth. IV. Bonn 1835. S. 361*) und Lea (*A history of auricular confession and indulgences. Vol. III. Philadelphia 1896. S. 351*). Auch in der Bulle *Auctorem fidei* von Pius VI., Nr. 42, kommt dieselbe Behauptung vor. Der Satz der Synode von Pistoja: *Luctuosius adhuc esse, quod chimaerica isthaec applicatio transferri solita sit in defunctos*, wird von Pius VI. verworfen als *falsa, temeraria . . . inducens in errorem haereticali nota in Petro de Osma confixum*.

In der Angelegenheit des Petrus von Osma handelte es sich indessen keineswegs um den Ablass für die Verstorbenen, sondern nur um den Ablass für die Lebenden. Der Satz, wie er in der päpstlichen Bulle steht: *Romanum Pontificem purgatorii poenam remittere non posse*, ließe sich allerdings an und für sich auf den Ablass für die Verstorbenen ausdehnen; aber selbstverständlich müssen die in der Bulle nur kurz erwähnten Sätze nach der Vorlage, aus welcher sie entnommen sind, erklärt werden. In der von Sixtus IV. bestätigten Entscheidung lautet nun aber der sechste Satz: *Quod papa non potest indulgere alicui vivo poenam purgatorii*¹⁾. Es ist klar, daß es sich hier einzig und allein um den Ablass für Lebende handelt. Martinez behauptete nämlich, daß der Ablass, der den Lebenden erteilt wird, nur in foro Ecclesiae, nicht in foro Dei gültig sei. Dieselbe Behauptung war schon zu Zeiten des hl. Thomas von Aquin aufgestellt worden, wie man aus dessen Commentar zu den Sentenzen (*In IV. dist. 20. q. 1. a. 3. Supplementum Sum. Theol. q. 25 a. 1*) ersehen kann: *Quidam dicunt, quod non valent (indulgentiae) ad absolvendum a reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum iudicium Dei meretur, sed valent ad absolvendum ab obligatione qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam vel ad quam etiam ordinatur ex canonum statutis*.

1) In Denzinger's *Enchiridion symbolorum et definitionum*, sowohl in der ersten Ausgabe vom Jahre 1854, S. 157, als in der neuesten vom Jahre 1894, S. 173, steht irrig *viro* statt *vivo*, ein Druckfehler, der schon manche, wie z. B. de Augustinis, loc. cit. 318, irregeführt hat.

Bellarmin (De indulgentiis. Coloniae 1599. S. 37) hat den wahren Sinn des censurirten Satzes richtig erfaßt: Dum per indulgentias Summus Pontifex absolvit hominem a poenitentia injuncta vel injungenda, absolvit eundem consequenter a poena purgatorii, quam is luiturus esset, si eam poenitentiam non explevisset vel ab ea absolutus non fuisset . . . Quare merito damnata fuit sententia Petri Oxomensis a Sixto IV. Pontifice et concilio Complutensi, qui dicebat *non posse Summum Pontificem indulgere alicui viventi in carne poenam purgatorii*.

Um die Zuwendung der Ablässe an Verstorbene zu begründen, darf man sich demnach nicht auf die Bulle vom Jahre 1479 berufen. Dagegen gibt es eine andere Bulle vom 27. November 1477, in welcher Sixtus IV. erklärt, daß der Ablass den Verstorbenen per modum suffragii zugewendet werden kann. Abgedruckt bei Amort, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum. Aug. Vind. 1735. II, 292. R. Paulus.

2. Eine „neue Ausgabe“ des Commentars zu Judith von Prof. A. Scholz bringt im Vorwort eine Auseinandersetzung mit den Besprechungen, die ich (Rath. 1896. II, 365 f. und 1897, I, 84 f.) über Dornstetter, Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophezie, und über den genannten Commentar zu Judith veröffentlicht habe. Zu dem gereizten und schroffen Ton, in welchem diese Auseinandersetzung gehalten ist, glaube ich durch meine Besprechungen keinen Anlaß gegeben zu haben und werde darum auf denselben auch nicht reagiren. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen zur Richtigstellung unzutreffender Voraussetzungen und Schlußfolgerungen.

Wie ich durch eine Kritik der Dornstetter'schen Schrift „den Frieden gekündigt“ und einen „Angriff“ gegen Sch. gemacht haben soll, kann ich nicht recht verstehen. Mit der vor achtzehn Jahren in dieser Zeitschrift gepflogenen Controverse, an der ich absolut unbetheiligt war, hat meine Besprechung nicht den mindesten Zusammenhang. Mußte ich die Dornstetter'sche Schrift, die mir von verschiedenen Seiten vorgelegt worden war, deshalb ignoriren, weil eine Besprechung die „epochemachenden Gedanken“ und „neuen Bahnen“ von Sch. nicht unberücksichtigt lassen konnte? Ganz un-

verständlich ist mir, wie Sch. eine „Drohung“ darin erblicken konnte, daß ich mir angesichts seiner damals gerade erschienenen „größeren Publication“ (2. Aufl. des Commentars zu Judith) eine „neue Prüfung der Frage“ vorbehielt. Daß Sch. eine Besprechung seines Buches im „Katholik“ überhaupt unerwünscht sein werde, konnte ich nicht annehmen; Verweigerung des von der Redaction erbetenen Recensionsexemplars hätte mich darüber aufklären können; dasselbe trägt indessen einen von Sch. selbst herrührenden handschriftlichen Vermerk, der beweist, daß er dem Ersuchen der Red. nicht entgegen war. Die Unterstellung, als ob ich bei der Prüfung der Sch.'schen Hypothese oberflächlich verfahren sei, nur das Urtheil Anderer nachgesprochen, mich „in Aerger hineingelesen“ habe oder mich durch Gründe habe leiten lassen, die außerhalb der Sache liegen u. dgl. m., weise ich als durchaus unbegründet zurück. Daß Sch. dem „Katholik“ und seinem Referenten die Fähigkeit und das Recht bestreitet, „sich um wissenschaftliche Exegese zu kümmern“, daß er unterstellt, die im Kath. vertretene „Richtung“ „wolle keine Wissenschaft, wenn sie nicht sagt, was man wünscht“ u. s. w., verräth deutlich genug das »caput tectum« seiner Ausführungen und enthebt mich der Mühe, auf dieselben im Einzelnen einzugehen. Den Anspruch, ein Kritiker von Fach im Sinne von Sch. zu sein und „einen solchen Commentar schreiben zu können“, habe ich allerdings nicht erhoben. Wohl aber war und bin ich der Meinung, es müsse jedem sachmännischen Theologen möglich und erlaubt sein, sich über eine wissenschaftliche Hypothese, die den *sensus litteralis et quasi obviu*s einer ganzen Reihe von biblischen Büchern erklären will, ein Urtheil zu bilden. Inzwischen habe ich keine Veranlassung gefunden, das ablehnende Urtheil, zu dem ich nach ernstlicher Prüfung gelangt bin, zu modificiren; im Gegentheil, es hat sich nicht bloß die Ueberzeugung in mir befestigt, daß die Hypothese von Sch. aus entscheidenden sachlichen Gründen abzulehnen ist, sondern auch das Bewußtsein, daß ich mich mit meinem Widerspruch gegen dieselbe in zahlreicher und guter Gesellschaft befinde.

Mainz.

Dr. Selbst.



Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Reich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

VIII.

Beiträge zur Mainzer Schriftstellergeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts.

(Mittheilung von F. W. E. Roth.)

Die Mainzer Schriftstellergeschichte entbehrt immer noch einer den heutigen Ansprüchen gerecht werdenden Gesamtdarstellung. Anläufe zu solcher wurden mehrfach gemacht. Der Zweibrücker Professor Christian Joannis brachte, abgesehen von einzelnen Mittheilungen über Mainzer Schriftsteller, in dem von ihm erweiterten Serarius¹⁾ so wenig, als der Benedictiner Legipontius die angebliche dissertationes de doctis Moguntinis zum Abdruck. Pfarrer Severus kannte beide Arbeiten²⁾. Die des Joannis ist verschollen, Theile der des Legipontius nahm Ziegelbauer in seine historia rei litterariae ordinis Benedicti auf³⁾. Des Franz Anton Dürr historia universitatis Moguntiae diplomatica. Mainz 1784 ist eine 1777 beim Jubiläum der Mainzer Universität abgefasste Rede bei Gelegenheit einer Doctorpromotion⁴⁾. Dieselbe bespricht zwar die Geschichte der Mainzer Juristenfacultät an der Hand der Urkunden, scheint aber für Schriftstellergeschichte wenig zu bieten und ist äußerst selten, so daß eigentlich nur handschriftliche Auszüge daraus bekannt sind⁵⁾. Johann Horig behandelte in einer Doctorpromotionschrift im Februar 1767 die Mainzer Universitätsgeschichte und die Verfassung des römischen Reiches. Die Schrift

1) Rerum Moguntiacarum libri V. 1604. — Joannis, Rerum Moguntiacarum libri V. Frankfurt a. M. 1732. I.

2) Severus, Parochiae Mogunt. (1768) praef. S. II Note b.

3) Augustae Vindelicorum 1754. folio.

4) Walbmann, Biografische Nachrichten von den Rechtslehrern auf der hohen Schule zu Mainz. Mainz 1784. S. 40.

5) Im Nachlaß des Professors Hennes aus Mainz, von Händen des 18. Jahrhunderts geschrieben.

erschien 1767 und ward auch in Theil III der Weplarisſchen Nebenſtunden von Cramer (Ulm 1771) S. 368 abgedruckt¹⁾. Auch hier ſind die Angaben über Mainzer Gelehrte und Schriftſteller höchſt dürftig. Stefan Alexander Würdtwein aus Amorbach, Decan des Liebfrauenſtifts und ſpäter Weihbiſchof zu Worms, hatte den Plan einer Moguntia litterata im Umfange des alten Erzbisthums Mainz der Mainzer Geſeſſenſchaft im Jahre 1782 vorgelegt²⁾ und in Folge ſeiner angeſehenen Stellung und ſeiner vielen Verbindungen aus Archiven und Bibliotheken reiche Materialien geſammelt, viele jezt abhanden gekommene Nachrichten vereinigt, aber zum Abdruck kam er nicht; ſeine Arbeit blieb Materialiensammlung³⁾. Noch bei Lebzeiten überließ Würdtwein dieſe Vorarbeiten dem Johann Peter Schund, der ſolche nach Jahrhunderten chronologiſch ordnete und in ſeinen Beiträgen zur Mainzer Geſchichte⁴⁾ als gelehrtes Mainz nach und nach herausgab. Die Arbeit war bei ihrem Erſcheinen eine ſehr verdienſtvolle, entſpricht aber jezt den Anforderungen nicht mehr. Eine Menge Verwechſelungen führen irre und bedenkliche Lücken machen ſich fühlbar. Schund ſelbſt machte in ſeinen Beiträgen etliche Nachträge und fügte recht brauchbare Register bei. Er ſelbſt blieb auch ferner für die Sache thätig und führte nicht allein die Reihe der Mainzer Gelehrten fort, ſondern ergänzte auch ſeine bereits gedruckten Angaben. Dieſe Theile bewahrt Schund's Nachlaß in der Mainzer Seminarbibliothek⁵⁾. Für ältere Zeit findet ſich allerdings wenig. Sowohl des Würdtwein Moguntia litterata und dieſen Theil von Schund's Nachlaß habe ich benützt. Auch der Pfarrer Severus muß die

1) Walbmann a. a. D. S. 49. — Falk, Mainzer Dombibliothek S. 142.

2) Schund, Beiträge zur Mainzer Geſchichte. I. S. 122. Entwurf Würdtwein's vom 31. März 1782.

3) Der größte Theil derſelben befindet ſich in der Frankfurter Stadtbibliothek, kleinere Arbeiten daraus in der Stadtbibliothek zu Mainz.

4) Frankfurt und Leipzig 1788. 3 Theile Octavo.

5) Ueber Schund vgl. Roth in Hiſtor.-polit. Blätter CXV. S. 687. — Monatsſchrift für Mainzer Sachen IV. S. 1064. — Scriba, Gelehrtenlexikon II. S. 669. — Archiv der Geſellſchaft für ältere deutſche Geſch. II. S. 357; III. S. 354. — Mainzer Anzeigen von gelehrten Sachen 1788. II. Stüd XVI, XVII. — Geſchichtsblätter für die mittelhhein. Biſthümer S. 85. Schund ſtarb 6. Auguſt 1814.

Absicht gehabt haben, den Mainzer Gelehrten näher zu treten. In seinem Nachlaß, soweit er an Professor Hennes zu Mainz kam, fanden sich Angaben über Mainzer Gelehrte, theils von Severus selbst, theils von anderer Hand geschrieben, sogar ein ganzes Heft über gelehrte Mainzer Jesuiten. Diese Arbeit ward hier ebenfalls verworther, die Angaben sind mit Severus Ms. bezeichnet und erweisen sich häufig von hohem Werth, so daß nur zu bedauern ist, daß Severus die Actenstücke und Briefe nicht ganz, sondern nur im Auszuge gab. Der bekannte Bodmann schrieb eine jetzt verschollene Abhandlung: *De insignibus commodis, quae saec. XV et XVI ex fundata per Dietherum archiepiscopum universitate studii Moguntini in urbem et agrum Moguntinum profluxerunt. Moguntiae 1789. Quarto*¹⁾. Bei Bodmann's Quellenkenntniß und eingehender Behandlung seiner Stoffe dürfte hier manche Angabe über Mainzer Schriftsteller verborgen liegen, allein die Schrift ist unauffindbar. Des Cornelius Zoos *catalogus illustrium Germaniae scriptorum* und des Eysengrein *catalogus testium veritatis* berühren nur wenig das Mainzer Gebiet²⁾; eine wahre Quelleninschrift ist aber Knodt's Abhandlung: *Catalogus rectorum. Mainz 1751*. Leider sind die Mainzer Universitätsacten sehr lückenhaft erhalten. Von den sechs Bänden der Mainzer Universitätsmatrikel sind nur Band III und IV mit 1578 beginnend vorhanden, die Mainzer Stadtbibliothek bewahrt zwei Statutenbücher und etliche Protokolle, das Reichsarchiv zu München als Abschrift Bodmann's: *Statuta facult. theol. studii Moguntini de anno 1482 und: Licentiati hic promoti aut ex aliis universitatibus recepti*. Durch dieses mangelhaft überlieferte Material entstanden auch für meine Arbeit viele Lücken.

Seit Aufhören des Kurfürstenthums Mainz stand die Forschung über Mainzer Gelehrte und Schriftsteller keineswegs stille, bewegte sich aber ausschließlich in der Form der Einzeldarstellung. Vorhanden sind die Lebensbeschreibungen des Johann Naß aus

1) Bodmann, *Rheingauer Alterthümer* S. 429.

2) Unbekannt ist des Eysengrein Fortsetzung mit dem Titel: *Appendix et auctarium de scriptoribus ecclesiasticis* von Godfrid Adolf Bolustius. Mainz 1666, angeblich bei Rudov. Bourgeat zu Mainz gedruckt. Vgl. Falt, *Mainzer Dombibliothek* S. 24.

Sommersfeld¹⁾, Otto Brunfels²⁾, Johann Guttich³⁾, Friedrich Nausea⁴⁾, Johann Dietenberger⁵⁾, Johann Wild (Ferus)⁶⁾, Johann Cochläus⁷⁾, Georg Wicelius⁸⁾, Simon Vagen⁹⁾, Peter Jordan¹⁰⁾ für die Zeit des mir gesteckten Zeitraumes. An anderer Stelle werde ich die Lebensabriffe des Hebelin von Heimbach, Hermann Piscator¹¹⁾ und Jacob Merstetter¹²⁾, die bisher ungenügend bearbeitet, liefern. Nur kurz streifte das Mainzer Gebiet Johannes zum Wege (a Via)¹³⁾.

Was ich im Laufe langer Jahre aus handschriftlichen und gedruckten Quellen sammelte, folgt nachstehend. Der mir gesteckte Zeitraum von Gründung der Mainzer Universität bis etwas nach Mitte des 16. Jahrhunderts dürfte der interessanteste Zeitraum der Mainzer Schriftstellergeschichte sein. Die Gründung der Universität, die aufblühenden Buchdruckereien, verbunden mit der Verbreitung humanistischer Richtung, überhaupt reges Streben auf

1) Bauch im Archiv für Literaturgesch. eb. Schnorr v. Carolsfeld. XII. — Daniel Fidleri dissertatio de Rhagio Aesticampiano. Lipsiae 1703. — Sinceri, Notitia hist. critica. Frankfurt 1753.

2) Roth in Zeitschrift f. Gesch. des Oberrheins. N. F. IX. S. 284.

3) Roth in Euphorion eb. Sauer. 1897. IV. Heft I. S. 772. — Galt im Katholik 1888. II. S. 418.

4) J. Meyner, Friedrich Nausea. Regensburg 1884. Nachträge dazu in Geschichtsblätter für die mittelhhein. Bisthümer. S. 189.

5) H. Weber, Johannes Dietenberger. Freiburg i. B. 1888.

6) Paulus, Johannes Wild, ein Mainzer Domprediger. 1893.

7) Otto, Johann Cochläus, der Humanist. Breslau 1874. — Geß, F. J., Cochläus, der Gegner Luther's. Oppeln 1886. — Spaßn, J. Cochläus. Berlin 1898.

8) Rampschulte, Wilh., Dissertatio de Georgio Wicelio eiusque studiis et scriptis Irenicis. Bonnae 1856.

9) Katholik Jahrgang 1898. I. S. 159.

10) Centralblatt f. Bibl. eb. Hartwig. VI. (1889) S. 198.

11) Forschungen z. d. Gesch. XX. S. 53. — Archiv f. Frankfurts Gesch. und Kunst. N. F. V. (1872) S. 364. — Histor. Jahrbuch der Oberrheingef. 1898. — Archiv a. a. D. V. S. 370—372. — Histor. Jahrbuch der Oberrheingef. 1886. S. 213. — Schaab, Gesch. von Mainz. I. S. 57.

12) Zeitschrift f. rhein. Gesch. zu Mainz. III. S. 19. — Histor. Jahrbuch 1898.

13) Histor. Jahrbuch 1895. S. 565—575.

allen Gebieten verleihen dieser Periode einen lebensfrischen, schaffensfreudigen Anstrich, der in der Mainzer Literaturgeschichte seines Gleichen nicht mehr hat. Kurfürst Diether hatte seiner Stiftung ein reiches Erbe an Doctoralpründen verschafft, hervorragende Männer als Lehrer der Universität berufen und dem Studium aller Wissensgebiete rege vorgearbeitet. Dieses wirkte auf das wissenschaftliche Denken und Wirken der Klöster und Stifte in günstigster Weise ein, eine Menge fähiger Köpfe empfingen Anregung zum Sammeln von Bücherschätzen, der Herausgabe von Handschriften und sonstiger wissenschaftlichen Arbeiten, so daß manches Mainzer Kloster eine kleine Gelehrtencolonie bildete. Ich erinnere namentlich an das Benedictinerkloster St. Jacob, das um die Wende des 15.—16. Jahrhunderts Sponheim nachseiferte und ein zweites Bursfeld an Zucht und Wissenschaftlichkeit am Rhein abgab. Kurfürst Berthold errichtete eine Professur der Moralphilosophie und Rhetorik und begünstigte die humanistischen Studien zu Mainz in jeder Weise als loyaler Kirchenfürst, der den Regungen seiner Zeit Rechnung trug und selbst fördernd und wohlwollend eingriff. Den Humanist Rad bewog er 1501 zum Verweilen als Lehrer zu Mainz¹⁾. Den humanistischen Vorunterricht für die Studien begünstigte Berthold, indem er die veraltete Grammatik des Alexander de Villa Dei, das sog. Doctrinale, abschaffte und eine zeitgemäße Grammatik einführen ließ²⁾. Hand in Hand mit dem Aufblühen der Wissenschaften zu Mainz ging die rege Druckerei des Peter Schöffler³⁾, später die des Peter Friedberg⁴⁾, die vielseitige des Johann und Jvo Schöffler⁵⁾. Doch war die Hauptrichtung der Universitätsstudien vorerst nach Theologie und Kirchenrecht, und dem entsprachen auch die Druckleistungen Peter Schöffler's bis etwa 1480. Und wohl nirgends wurden schönere Ausgaben der Kirchenväter und des Kirchenrechts zu Tage gefördert, als um diese Zeit zu Mainz. Vereinzelt tauchten Schriften in deutscher Sprache auf, Medicinisches, Naturlehren, mehrere Ciceroausgaben seit 1465, die für Interlinearglossen bestimmte Schrift:

1) Weß, Berthold von Henneberg S. 48.

2) Ebend. S. 44.

3) Klemm, Catalog S. 16 f.; 426 f.

4) Ebend. S. 86 f. — Roth in Centralblatt f. Bibl. IV. (1887) S. 394.

5) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffler. Leipzig 1892.

Opusculum magni Basilii um 1470¹⁾ und der Valerius Maximus²⁾. Nach 1480 erweiterte sich dieses Gebiet immer mehr und gewann mit 1500 geradezu die Oberhand, ohne daß gerade Theologie und Kirchenrecht stiefmütterlich hintangestanden hätten. Als die Reaction auf kirchlichem Gebiete eintrat, stellte auch Mainz sich in den Vordergrund der Bewegung, eine Richtung, die unter Beheim's Druckerei sich sehr entfaltete. Von den Männern, die damals zu Mainz seit Stiftung der Hochschule wirkten und schrieben, stammte der größte Theil nicht aus Mainz. Mainz empfing Zufluß von außen und sandte seine Söhne nach auswärts; so wollte es die unruhige Zeit. Desto mannigfaltiger wurden aber die Strömungen und Beziehungen der Mainzer nach auswärts und trugen zur Erweiterung der wissenschaftlichen Bestrebungen vieles bei.

Meine Darstellung enthält namentlich solche Persönlichkeiten, die bislang noch keine biographische Würdigung fanden, aber auch solche, die früher ungenügend bearbeitet worden. Nur solche, welche sich durch Schriften verdient gemacht, sind aufgenommen, und als Wirkungsstätte galt Mainz allein, so daß nur zu Mainz Geborene und dort Wirkende, sowie Auswärtige, die sich zu Mainz niederließen, behandelt sind. Wenn Männer, wie Theodor Grefemund der Jüngere³⁾ und Bernhard von Breidenbach⁴⁾ hier übergangen wurden, liegt dieses an dem weitergestreuten Material, wie ich denn keine Mainzer Literaturgeschichte für diesen Zeitraum, sondern nur Beiträge zu geben beabsichtigte.

I. Bernhard Schöfflerlin 1454—1504.

Schöfflerlin stammte aus Eßlingen in Württemberg. Er ward als Bernhardus Schöfflerlin de Eßlingen am 19. October 1454 zu Heidelberg in die Stammrolle der Universität eingeschrieben⁵⁾. Schöfflerlin studirte die Rechte und ward zu unbekannter Zeit De-

1) Klemm, Catalog S. 428. — Centralblatt f. Bibl. VII. (1890) S. 22.

2) Mainz 1471. Klemm, Catalog S. 25.

3) Zeitschrift f. rhein. Gesch. zu Mainz. III. S. 18.

4) Schaaf, Gesch. der Erf. d. Buchbr. I. S. 529 f. — Braun, Notitia II. S. 184. — Panzer, Analecta litt. S. 192. — Freytag, Apparatus I. S. 48 f. — Panzer, Annalen S. 162. — Würbtwein, Bibl. Mogunt. S. 123.

5) Köpke, Heidelberger Matritel I. S. 279.

amter am Hofgericht zu Stuttgart. Welcher Art Stellung dieses war, ist nicht bekannt, wahrscheinlich war er Secretär. Seine Vorgesetzten waren Johann und Ludwig Bergenhaus (Naucier), Dr. Martin Rittel und Johann Neuchlin¹⁾. An den Eßlinger Verhandlungen im Jahre 1492 nahm er möglicher Weise Antheil und lernte dann auch den Kurfürsten Berthold von Mainz kennen. Diese Verhandlungen bestimmten, daß Württemberg nach Eberhards des Ältern kinderlosem Tod ungetheilt an Eberhard den Jüngern übergehe und ein Zwölflerausschuß die Regierung leite²⁾. Unbekannte Gründe veranlaßten den Schöfflerlin, vor 1495 aus den Diensten Württembergs zu treten. Veranlassung mag innere Unzufriedenheit mit dem herrschenden Regierungsgeist und den Räten des jungen Fürsten, sowie das Bestreben, eine bessere Stellung zu erlangen, gewesen sein. Damals ward das Reichskammergericht zu Frankfurt a. M. eröffnet und Schöfflerlin ward dessen Assessor. Als solcher ward er am 2. November 1495 zu Frankfurt a. M. vereidigt³⁾. Es geht hieraus hervor, daß Schöfflerlin am 30. September 1495, als Kaiser Max I. die Eide der Assessoren, Advokaten, Vertreter und Räte des Reichskammergerichtes empfing⁴⁾, noch nicht zu Frankfurt war und nachträglich vereidigt wurde. Schöfflerlin's Anwesenheit zu Frankfurt ist für 1496 nachweisbar. Eberhard der Ältere von Württemberg war am 24. Februar 1496 gestorben⁵⁾. Die Regierungsform war für diesen Todesfall zwar geregelt, die Verhältnisse blieben aber trotzdem in mancher Beziehung bedenklich. Neuchlin fürchtete den Einfluß gewisser Räte und wandte sich sofort nach Eberhards Tod an seinen Freund Schöfflerlin um Rath. Der Brief ist verloren. Am 26. Februar 1496 antwortete Schöfflerlin von Frankfurt aus, der Tod Eberhards habe ihn mehr geschmerzt, als der Tod der eigenen Eltern. Er weiß dem Neuchlin keinen Rath, warnte aber vor Verzweiflung. Wo menschliches Einsehen aufhöre, helfe Gott. Noch sei nicht alles verloren; möglicher Weise werde Gott den neuen Herzog lenken,

1) Sattler, Gesch. von Württemberg V. S. 121. — Geiger, Neuchlin S. 85.

2) Stälin, Württembergische Gesch. III. S. 614 f.

3) Archiv f. Frankfurt's Gesch. und Kunst. N. F. III. (1865) S. 138.

4) Ebenb. S. 132 § 111.

5) Stälin a. a. D. III. S. 645.

daß er sich treuen vernünftigen Rathgebern hinneige. Die Menschen selbst dürften nicht feiern und müßten insgesamt vorgehen. Kirchensürsten, Adel und Vornehme des Landes sollten sich zusammenthun, um den Herzog zur Annahme anderer Rätbe zu veranlassen¹⁾. Schöfflerlin heißt hier kaiserlicher Rath. Wann er diesen Titel erhielt, ist unbekannt. Ob er bei der Vermählung Kaiser Max' mit Maria Blanca am 16. März 1494 als Begleiter Eberhards I. von Württemberg oder auf dem Wormser Reichstag, wo auch Eberhard und Reuchlin weilten²⁾, oder 1495 bei Ernennung zum Assessor kaiserlicher Rath ward, sei dahingestellt. Am 12. Mai 1497 ward die letzte Sitzung des Reichskammergerichtes zu Frankfurt a. M. gehalten; dasselbe tagte fortan zu Worms³⁾. Ob Schöfflerlin mit nach Worms übersiedelte, ist unbekannt. Die Jahre 1497 bis 1502 sind für dessen Geschichte ein unbeschriebenes Blatt. Zu unbekannter Zeit mag er mit Jvo Wittig, Assessor am Reichskammergericht für Kurmainz, in Folge seiner Stellung bekannt geworden sein. Als dieser 1499 als Assessor abdankte und nach Mainz zog, mag er den Schöfflerlin mitgenommen und begünstigt haben. Wittig war ein großer Freund der Geschichte und übertrug dem Schöfflerlin die Uebersetzung des römischen Geschichtsschreibers Livius in's Deutsche. Als er 1504 an der Mainzer Hochschule als deren Professor eine eigene Professur der Geschichte begründete⁴⁾, ward Schöfflerlin deren erster Inhaber. Derselbe war 1503 bereits mit der Liviusübersetzung beschäftigt, da er sich in diesem Jahre an den Simon Ribysen zu Heidelberg wegen Uebertragung gewisser Worte des Livius in's Deutsche wandte. Ribysen⁵⁾ antwortete am 9. November⁶⁾ 1503 hierüber und bedauerte, wegen der herrschen-

1) Geiger, Briefwechsel Reuchlin's in Bibliothek des literar. Vereins zu Stuttgart. Bd. 126, S. 51 Nr. LVIII. — Geiger, Reuchlin S. 40—41.

2) Sattler a. a. O. V. S. 30. — Geiger, Reuchlin S. 38—39.

3) Archiv a. a. O. III. S. 133.

4) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffler S. 16. Das Gehalt des Professors betrug 20 Gulden jährlich. Die Jahreszahl 1504 nach Severus Ms. (liber decanatus artistium Ms. folio).

5) Ribysen war 1503 Rector der Heidelberger Universität. Vgl. Schaab, Syllabus rectorum I. S. 83.

6) V Idus Novembris 1503.

den Best habe er keinen sichern Voten nach Mainz finden können¹⁾. Die Ausgabe der Liviusübersehung, die erste dieser Art, erfolgte am 6. März 1505 im Verlag des Johann Schöffler zu Mainz mit dem Titel: *Römische Historie uß Tito Livio gezogen*²⁾. Schöfflerlin erlebte das Erscheinen nicht mehr und beendete die Uebersetzung auch nicht. Er starb etwa 1504, nachdem er die Theile I und II des Livius übersezt hatte. Als ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm, beendete Jvo Wittig durch Uebertragung von Theil III die Sache³⁾. Beider Uebersetzung ist eine sehr freie, theilweise nur dem Sinn folgende, sie war aber volkstümlich abgefaßt und erlebte noch eine Auflage 1514 bei Johann Schöffler zu Mainz⁴⁾. Der Todestag Schöfflerlin's ist unbekannt⁵⁾.

II. Johann Freitag 1470—1494.

Freitag oder Freytag stammte aus Düsseldorf und ward als Carmeliter und Theologiestudent im Juli 1465 unter dem Rectorat des Johannes de Indagine dictus de Kempis unter die Studirenden der Kölner Hochschule aufgenommen⁶⁾. Im Jahre 1470 ward er Prior des Carmeliterklosters zu Mainz und machte sich um die Studien verdient. 1472 wurde er Prior im Carmeliterkloster zu Köln, 1474 solcher zu Trier⁷⁾, nachdem er 1472 auch Professor der Theologie zu Köln gewesen war⁸⁾. Er starb 1494 und hinterließ folgende Schriften⁹⁾:

1) Severus Mf.

2) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffler S. 16, woselbst weitere Literatur. — Morneweg, Dalberg S. 251. — Archiv für Literaturgesch. ed. Schnorr von Carolsfeld. XII. S. 339, 341—343.

3) Ebend. S. 16.

4) Ebend. S. 33.

5) Bemerket sei, daß im Jahre 1470 die Gebrüder Schöfflerlin mit einem Wappen bedacht wurden. Münig, Reichsarchiv XII part. spec. contin. III. S. 258.

6) Kölner Matrikel ed. Reussen. I. S. 555, 17. Fr. Joh. de Dusseldorp, o. Carm. theol. i. et s. 29.

7) Roth, Die Carmeliterklöster der niederdeutschen Provinz. Freiburg. 1889. S. 33, 47, 50.

8) Kölner Matrikel I. S. 555 Anm. 17.

9) Schund Mf. vgl. auch Schund, Beiträge zur Mainzer Gesch. II. S. 266.

1. De observantia dierum festorum;
2. Itinerarium terrae sanctae, quam personaliter visitavit¹⁾;
3. Sermones varii.

Von diesen Schriften scheint nichts erhalten zu sein²⁾.

III. Ivo Wittig 1473—1507.

Wittig stammte aus Hammelburg, einem fuldischen Städtchen in Unterfranken. Seine Eltern waren Ivo und Katherine³⁾. Seinen Geburtsort gibt er selbst in der Vorrede zum dritten Theil der „romischen Historie uß Lito Livio gezogen“, Mainz Johann Schöffner 1505, an mit den Worten: „Ich Ivo Wittig von Hamelburgk, geistlicher recht lerer, der zeit ordinarius, Sigler und Canonid sancti Victoris stift zu menß.“ Auch seine Grabinschrift bezeichnet ihn als Hamelburger⁴⁾. Aus Mainz und mit dem Erfinder der Typographie, Johann Gutenberg, verwandt war er nicht. Wittig studierte zu Leipzig die Rechte und ward im Sommersemester 1473 als Iffo Wittich de Hammelborch in die Stammtafel der Leipziger Hochschule eingetragen⁵⁾. Wittig dürfte daher 1453 bis 1456 geboren sein. Zu Leipzig scheint er auch das Doctorat erworben zu haben; der liber nationis Bavarorum der Leipziger Universität sagt Blatt 5 Rückseite: Dominus Ivo Wittich decretorum doctor de Hammelburgk mit dem Vermerk von anderer Hand darunter: et postea ordinarius in Moguncia, ubi et obiit⁶⁾. Später wandte sich Wittig dem Notariat zu. Zu Leipzig trat er 1486 mit Conrad Celtes, seinem Landsmann, in Beziehungen. Celtes ließ 1487 zu Leipzig seine ars versificandi erscheinen

1) Möglicher Weise hängt diese Reise mit der Palästinafahrt des Kölner Professors Johannes ab Indagine de Remps 1475 zusammen. Freitag war des Indagine Schüler. Vgl. Walther, Neue Beiträge S. 94 (Hschr. in Darmstadt Hofbibl. Nr. 1447 Quarto).

2) Ueber Freitag vgl. Trithemius, Catal. illust. vir. ed. 1495. Blatt 56 Rückseite. — Wilkins, Bibliotheca Carmelitana. Aureliani 1752. I. S. 836. — Hargheim, Bibl. Colon. 170 a. — Fall, Rathskell 1898. I. 475 ff.

3) Severus Mf. nach Feltwig. — 4) Siehe unten.

5) Centralblatt f. Bibl. VI. (1889) S. 261. — Archiv f. Literaturgesch. eb. Carolssfeld XII. S. 321.

6) Ebend. S. 261.

und wandte sich in einer der dichterischen Beigaben an Fridrianus Pighinucius aus Lucca, beglückwünschte denselben wegen überstandener Krankheit, sagte ihm Lebewohl und wandte sich an Ivo Wittig mit den Worten: Ivo bonus patrio iunctus amore mihi ¹⁾).

Wittig weilte 1487 noch zu Leipzig und gab mit dem genannten Pighinucius aus einer Handschrift Lucii Flori historiographi epithomata eine heute noch als Textrecension geschätzte Ausgabe heraus, bewies mithin damals schon Sinn für Geschichte. Am Ende des Buches steht: L. Annaei Flori Epithoma hoc emendatum Frid. Pighinucius Lucensis et Ivo Vittigis ere premendum curaverunt²⁾. Wann Wittig Leipzig verließ, ist nicht näher festzustellen. 1491 am 20. Februar³⁾ ernannte ihn Kurfürst Berthold von Mainz zu seinem Rath und Diener⁴⁾ und beförderte ihn bei Einrichtung des Reichskammergerichtes zu Frankfurt a. M. zum ersten von Kurmainz zu ernennenden Assessor desselben. Als am 1. November 1495 das Reichskammergericht zu Frankfurt eröffnet ward, nahm der Kammerrichter Graf Eitel Friedrich von Zollern in der ersten Gerichtssitzung am 3. November 1495 den Wittig in Pflichten. Fünf Jahre bekleidete derselbe diese Assessorstellung und stieg rasch in des Kurfürsten Berthold Gunst von Stellung zu Stellung. Bereits 1494 hatte Wittig in Sachen des Bischofs und Clerus gegen die Stadt Worms zu Antwerpen als Schiedsrichter gewirkt⁵⁾. Seine Gewandtheit als Notar verwendete Berthold als Reichskanzler bei den Geschäften der Reichskanzlei. Wittig fertigte Actenstücke als Vertreter desselben aus⁶⁾. 1496 war er noch Subdiacon, wollte aber die höheren Weihen empfangen. Berthold entband ihn am 4. Mai 1496 von der Unregelmäßigkeit, deren er sich durch seine Assessorstelle gemäß der Satzungen des canonischen Rechts schuldig gemacht hatte, und gestattete ihm, vom Subdiaconat zu höheren Weihen aufzusteigen⁷⁾.

1) Archiv a. a. D. XII. S. 843 Anm. 3. — Centralblatt a. a. D. VI. S. 266.

2) Centralblatt VI. S. 256.

3) Am ersten Fastensonntag 1491.

4) Knobt S. 8—9.

5) Harpprecht, Staatsarchiv des Reichskammergerichtes II. S. 358.

6) Ebenb. S. 302. — 7) Ebenb. S. 9.

Nachmals war Wittig in der Wormser Bischofsfehde thätig und zeigte einen friedliebenden Charakter. Kaiser Max hatte zwar befohlen, dem Bischof und der Stadt Worms ernsthafte Befehle zugehen zu lassen, die Streitigkeiten abzubrechen, ohne daß dieses zur Einigung geführt hätte. Da auf der einen Seite die Wormser befürchteten, dadurch ihre Rechte zu verlieren, baten sie um Abwendung dieser Befehle, während des Bischofs Johann (v. Dalberg) Vertreter dem entgegen gerne diese Befehle hätten abgehen sehen. Nach längeren Verhandlungen beschloß man im Jahre 1498, dem Doctor Jvo Wittig die Befehle zuzusenden und mit der Stadt Worms zu verhandeln¹⁾. Man betrachtete demnach den Vermittler Wittig als eine friedliebende, gerechte Persönlichkeit.

Wittig war zwar nach der Ueberlieferung von Haus aus vermögend und entstammte einer angesehenen Familie²⁾, sein Auskommen aus seinen Stellungen mag aber gering und dem nöthigen Aufwand nicht entsprechend gewesen sein. Er sah sich daher nach Sitte der Zeit nach einer einträglichen Stellung um, die zugleich seinem Können und Wissen entsprach. Bisher war er nur Stiftsherr am Liebfrauenstift zu den Staffeln, am 14. Februar 1499 verließ ihm Kurfürst Berthold eine für eine Professur an der Mainzer Hochschule bestimmte Pfründe am St. Victorstift bei Mainz, deren bisheriger Inhaber Matthäus Eberwein gestorben war³⁾. Wittig ward im Auftrage des Kurfürsten vom Decan des Mariengredenstifts in diese Pfründe eingeführt, gleichzeitig ward er Vicar des Dreikönigsaltars im Mainzer Dom⁴⁾. Den Eintritt in's Domcapitel verhinderte seine unedle Geburt. Am 12. September 1499⁵⁾ ersuchte als weitere Begünstigung Berthold von Steinheim a. M. aus das St. Victorstift, ihren Canoniker Jvo Wittig, Beisitzenden des Reichskammergerichts, welcher seine gebräuchliche Residenz bei ihnen begonnen, zu beurlauben und ihm für die Verhandlungen

1) Morneweg, Johann von Dalberg S. 250 f.

2) Seberus Ms. nach Heltwig.

3) Mainz. XIV. mensis Febr. Gudenus, codex IV, S. 528, 533. — Würdtwein, Nova subsidia X, praef. LIII. — Weiß, Berthold von Henneberg S. 38.

4) Schaab, Gesch. d. Erf. d. Buchdr. I. S. 470.

5) Wittwoch nach Mariä Geburt 1499.

des Reichskammergerichts von jetzt bis 16. October¹⁾ 1499 Urlaub zu geben²⁾. In Folge seiner Ernennung zum Professor der Decrete dankte 1499 oder 1500 Wittig als Assessor am Reichskammergericht ab und zog nach Mainz. Nach dem Tode des bisherigen Siegelbewahrers Georg Heilmann³⁾ ward Wittig am 4. August 1501 dessen Nachfolger. Als Mainzer Siegler oder Siegelbewahrer übte er die Aufrechterhaltung der canonischen Satzungen bei Besetzung von geistlichen Stellen und kommt am 2. Februar 1503, 5. April 1503, 17. Januar 1504, 28. Juni 1505, 5. Februar 1506 und 13. Dezember 1507 als Vertreter der Kurfürsten Berthold und Jacob von Mainz in Beneficientauschen vor⁴⁾. Am 4. August 1504 erhielt er von Kurfürst Berthold in seiner Stellung als Doctor, Stiftsherr, Commissar und Siegler nach dem Tode des Rudolf von Enschringen⁵⁾ dessen Pfründe im Heiliggeisthospital zu Mainz, deren Vergebung dem Kurfürsten zustand⁶⁾. Im gleichen Jahre 1504 ward er Doctor der Decretalen, sowie Stiftsherr von St. Victor und Mariengreden zu Mainz, Rector der Mainzer Hochschule, welcher er seit 1500 als Professor der Decretalen angehört hatte und deren Kanzler er 1501 und 1502 gewesen war⁷⁾. Sein Rectorat verherrlichte er durch mehrere Stiftungen, namentlich jene einer Professur der Geschichte, da er deren Einfluß auf die Studirenden als bildend erkannte. Daß er zu deren ersten Inhaber den Bernhard Schöfflerlin machte, ist bereits erwähnt. Von zwei anderen Stiftungen wird unten die Rede sein. In gleichem Sinne beförderte er die Uebersetzung des Livius in's Deutsche durch Schöfflerlin und legte nach dessen Tod selbst Hand an solche. Das Buch ward die erste größere Leistung des Mainzer Buchdruckers Johann Schöffler und erschien 1505. Um die Wahrheit, wer eigentlich die Typographie erfunden, machte sich Wittig durch jene vielbesprochene Stelle des Vorworts in der Liviusübersetzung

1) St. Gallentag 1499.

2) Harpprecht II. S. 402—403. — 3) Siehe unten.

4) Würdtwein, Dioec. Mogunt. I, 14, 205, 303; III, 508; IV, 561.

5) Enschringen war Trierer Kanzler, Stiftsprobst zu St. Simeon zu Trier und des Heiligkreuzaltars im Heiliggeistspital zu Mainz Vicar.

6) Knobt S. 10.

7) Severus Mf. nach Helwig.

verdient, indem er dem Johann Gutenberg das Verdienst zuschrieb ¹⁾, mithin dem Verschweigen des Namens desselben in den prahlerischen Schlußschriften der Firma Faust-Schöffler, sowie den später eingetretenen Geschichtslügen Johann Schöffler's entgegentrat, und dazu noch in einem Druckwerke, das der Firma Schöffler angehörte. Halb kann dieses als Zugeständniß Johann Schöffler's gelten, denn den Inhalt seines Druckwerkes mußte er doch kennen. Diese Bekräftigung der Wahrheit sichert dem Ivo Wittig allein schon als Träger der damals noch zu Mainz im Schwang gehenden richtigen Ueberlieferung über den wahren Erfinder ein bleibendes Gedächtniß in der Literatur zu. Bezeichnend für die Lage sehen wir 1509 bereits kurz nach Wittig's Tod bei Johann Schöffler die Geschichtslügen zu Gunsten der Firma hervortreten ²⁾.

Wittig gehörte zu den angesehensten Persönlichkeiten seiner Zeit zu Mainz. Deshalb konnte er dem Bekanntenkreis des Humanisten Johann Raß (Rhagius Aesticampianus), der vier Jahre lang zu Mainz lehrte, nicht fern bleiben. Wittig hatte dem Weinkenner Raß einen trefflichen Rheingauer Wein auf dessen Bitte als Begeisterung der Muße desselben gesandt; Raß antwortete in seinen 1507 zu Leipzig gedruckten Epigrammen, worin er seinen Mainzer Bekanntenkreis besang, mit einem Epigramm auf Wittig: Ad Joannem Wittigis.

Forcia Bacchi sacris mihi vina petenti
 Misisti; huc tenui levia mitte siti,
 Que manus astuti non miscet adultera servi
 Nec coxit fumo densa favilla nigro.
 Nam sapiens artem superat natura dolosam
 Plusque iuvat clarum corpora lassa merum,
 Cum nova Rincano crescit mihi vitis in agro,
 Replebo Cyathos, Ivo beate, tuos ³⁾.

Wittig starb zu Mainz am 4. Dezember 1507 und ward in der Liebfrauenkirche zu den Staffeln und zwar in der Tauf- oder

1) Klemm, Catalog S. 40. — Wetter, Artt. Gesch. der Grf. d. Buchdr. S. 282. — v. d. Linde, Gutenberg S. 79, 288.

2) Schaab a. a. O. I. 469, 549. — Klemm, Beschreib. Catalog S. 39, 40. — Roth, Buchdruckerfamilie Schöffler S. 25.

3) Raß, Epigrammata. Leipzig 1507.

Regidienccapelle derselben beerdigt. Ueber seinem Grabe hing eine Metalltafel mit dieser Inschrift: Ivo Wittich doctor, ordinarius decretorum, hic iacet, ut vacet a penis inferorum. Quem Hamelburg edidit, solvit Moguntia membris. Obiit 1507 quarta Decembris. R. I. P. ¹⁾). Das Liebfrauenstift feierte als Stiftung Wittig's alljährlich auf den 19. Mai ²⁾ ein Hochamt mit Orgelbegleitung de assumptione gloriosae virginis Mariae nebst Gebet zum heiligen Befenner Ivo, wie dieses Wittig ihr Stifzherr anordnet hatte ³⁾).

Wittig stand mit Conrad Peutinger, dem Augsburger Inschriftensammler, in Briefwechsel und erhielt 1503 einen Brief Peutinger's, worin derselbe auf Wittig's Anfrage, wann Peutinger's Arbeit über die Münzen und Inschriften der ost- und weströmischen Kaiser ⁴⁾ erscheine, am 28. October 1503 antwortete, die bewußte Schrift mache ihm (dem Peutinger) bei dem sehr zerstreuten Material große Sorge und schlechte Fortschritte. Er verzweifelte fast an deren Vollendung und bat um Beiträge aus Mainz, da ihm Wittig versicherte, demselben liege die Sache sehr am Herzen, auch könne er aus Mainz vieles beitragen, das werthvoll sei ⁵⁾).

Wie bereits bemerkt, war Wittig großer Wohlthäter der Mainzer Universität. Seine Stiftung einer Professur der Geschichte zur Erlangung guter Geschichtskenntnisse bei den Studirenden ist bereits erwähnt. Das Buch der Wohlthäter der Mainzer Universität sagt von ihm, daß er in seinem letzten Willen seine ganze Bibliothek, bestehend in textualia, lecturae, repertoria et consilia doctorum tam in iure canonico quam — — civili, der Univer-

1) Knobt S. 11. — Würdtwein, Bibl. Mogunt. S. 48. — Gudenus, Codex III. S. 971.

2) Jvotag. Ueber Ivo den Befenner vgl. Eysengrein, Catal. test. veritatis. Blatt 83 Vorderseite.

3) Knobt S. 11. — Das Necrolog des Liebfrauenstifts sagt: Non. Decembris. Anniversarius egregii viri domini Joannis Wittich de Hamelburg, decretorum doctoris, ordinarii iuris canonici studii Mogunt. et huius nec non sancti Victoris extra muros civitatis Mog. ecclesiarum canonici. Severus Mf.

4) Diese Arbeit Peutinger's erschien nicht. Ueber die Absicht, solche herauszugeben, vgl. Beith, Historia vitae C. Peutingeri S. 102.

5) Severus Mf.

sität vermächte und dafür bestimmte, daß in der Universitätsmesse jedesmal sein Name unter den Wohlthätern der Mainzer Hochschule genannt werde¹⁾. Seine Bibliothek soll bei Fluchtung des Archivs und der Bibliothek der Mainzer Juristenfacultät auf dem Rhein bei Taub mit dem Schiff zu Grunde gegangen sein²⁾. Wittig wohnte in der Christophspfarrei, wie die meisten der Professoren. Dieses veranlaßte ihn zu einer Stiftung in dieser Pfarrei. Er hatte eine besondere Vorliebe und Verehrung zu dem hl. Bekenner Ivo, dem Patron der Rechtsgelehrten und Anwälte. Der Name war ja auch der seines Vaters. Es ist daher eine recht sinnige Stiftung, wenn Wittig diesen Patron der Rechtsgelehrten an seinen Namen und Beruf knüpfte und auch den Namen seines Vaters ehrte. Alljährlich auf St. Ivotag oder 19. Mai oder einen sonstigen passenden Tag sollte von der Juristenfacultät, Decan, Professoren und Studenten, das Fest in der Christophskirche gefeiert werden. Der Pfarrer erhielt für Abhaltung des Hochamtes für sich, Ministranten und Organist dreizehn Albus, der Glöckner für Ausschmückung des Chors und Beihilfe beim Gottesdienst einen Albus. Von den Studenten ward einer bestimmt, der eine lateinische Rede zur Ehre Gottes und zum Lob des hl. Ivo, sowie zur Verherrlichung der Rechtswissenschaft hielt. Dieser Studirende sollte vor dem Hochaltar, mit dem Gesicht nach dem Chor gewendet, vor dem Pulte stehen und diese Rede nach beendetem Hochamte halten³⁾. Wie Doctor Conrad Weidmann, Decan der juristischen Facultät, im Jahre 1520 aus den Facultätsstatuten feststellte, mußte in dieser Messe für den Stifter Ivo Wittig, Siegler des Kurfürsten Jacob von Mainz, sowie für die Gönner und Wohlthäter der Facultät, Lebende wie Abgestorbene, gebetet werden⁴⁾. Diese Stiftung erhielt sich Jahrhunderte hindurch, zu des Severus Zeiten (1768) war dieselbe jedoch beschränkt, die Universität nahm nicht mehr in corpore Antheil. Es fand nur ein musikalisches Hochamt und am andern Tag in der Frühe ein Seelenamt statt. Der Feier wohnte nur

1) Knobt S. 10.

2) Schaab a. a. D. I. S. 470.

3) Severus, Parochiae S. 180. — Bodenheimer, Die St. Christophskirche zu Mainz. Mainz 1881. S. 81. — Knobt S. 10.

4) Severus, Parochiae Mogunt. S. 180.

der Universitätspedell mit seinem Stab als Vertreter der Universität bei ¹⁾. Die Facultät selbst blieb zu Haus. Helwig bringt eine andere Stiftung in St. Christoph zu Ivo Wittig in Beziehung. Derselbe habe zu Ehren seiner Eltern Ivo und Katherine ein Hochamt mit Predigt auf Katherinentag gestiftet und verordnet, daß diesem Gottesdienst die Artistenfacultät, wozu der Geschichtsprofessor zählte, beizuhöhe. Der Decan der Facultät vertheilte auch hier an den Pfarrer für Ministranten und Glöckner dreizehn Albus Rente ²⁾. So viel steht fest, daß zu Zeiten des Severus (1768) eine Stiftung zu St. Christoph mit Hochamt und Predigt um sieben Uhr, fiel der Tag auf einen Samstag, aber um acht Uhr am St. Katherinentag stattfand und obige Vergütung gegeben ward ³⁾. Doch fehlt in dieser Nachricht die Erwähnung des Stifters Ivo Wittig. Es ist aber möglich, daß die Erinnerung erlosch und die Stiftung der vorhandenen Einkünfte wegen weiter gehalten ward. Von einer Anwesenheit der Artistenfacultät ist 1768 keine Rede mehr; zwischen Wittig's Tod und 1768 lag aber der dreißigjährige Krieg und konnten recht gut ältere Bestimmungen in Vergessenheit gerathen sein. Im großen Ganzen kann auch diese Stiftung als auf Wittig zurückgehend gelten, zudem dem Helwig doch Actenstücke dieser Art vorgelegen haben müssen.

Der Name Ivo ist als Vorname zu Mainz ganz außer Gebrauch und ward durch Wittig eingeführt. Derselbe war mit der Buchdruckerfamilie Schöffers vertraut, war er doch 1505 Auftraggeber für dieselbe. Als dem Bruder Johanns Schöffers, dem Peter Schöffers dem Jüngern, etwa 1499 oder 1500 ein Sohn geboren ward, dürfte Ivo Wittig dessen Pathe gewesen sein und demselben seinen Namen verliehen haben. Dieser war Ivo Schöffers, der als Fortsetzer des Geschäfts 1531 bis 1552 sich einen ehrenvollen Namen in der Gelehrtenwelt erwarb, zumal ihm eine wissenschaftliche Bildung zu Theil ward, denn er studirte zu Erfurt und ward zu Ostern 1519 unter dem Rectorat des Jodocus Jonas als Ivo Schöffers Moguntinensis in die Erfurter Matrifel eingetragen ⁴⁾.

1) Severus, Parochiae Mogunt. S. 180.

2) Ebend. S. 180—181. — Severus Ms. nach Helwig.

3) Severus, Parochiae S. 180—181.

4) Weissenborn, Erfurter Matrifel II. S. 309.

Wittig war großer Verehrer der Typographie und erkannte deren Werth für die Wissenschaft voll und ganz an. Dem Erfinder derselben, dem Johann Gutenberg, setzte er dicht bei der St. Christophskirche einen Denkstein mit der Inschrift: Jo. Gutenbergensi Moguntino, qui primus omnium litteras aere imperimendas invenit hac arte de orbe toto bene merenti Ivo Witigisis hoc saxum pro monumento posuit MDVII¹). An dem Wortlaut der Inschrift zu zweifeln ist kein Bedenken, und Verwandtenliebe, verbunden mit Eigenliebe, setzte den Stein gewiß nicht, denn Wittig war mit dem Erfinder keineswegs verwandt. Verehrung für die Kunst und wohl auch Gerechtigkeitsliebe setzten den Stein, den wir als wichtiges Geschichtszeugniß gegen fremde Ansprüche besitzen. Serarius, der fleißige Mainzer Forscher, sah den Stein noch um 1604 an der innern Mauer des benachbarten Hofes zum Gutenberg unter der Dachtraufe. Von da kam der Stein aus diesem Hofe, den die Juristenfacultät bewohnte, in das Haus Schenkenberg (später [alte] englische Fräuleinanstalt) und zwischen 1793 und 1797 in die „Bursch“ auf der großen Bleiche, Ecke des Neubrunnenplatzes. Als dieses Gebäude Soldaten zur Einquartierung diente, ging der Stein in unbekannter Weise zu Grunde²).

Wittig soll sich mit dem Rector Jacob Welder große Verdienste um die Mainzer Verlagsthätigkeit erworben haben³). Die Nachricht erscheint unwahrscheinlich. Als Wittig 1499 nach Mainz kam, war Peter Schöffer's Geschäft schon im Abblühen begriffen; sein Nachfolger Johann Schöffer erfreute sich der Gunst Wittig's nicht lange, da er 1503 zu drucken begann, Wittig aber schon 1507 starb. Ebenso aus der Luft gegriffen sind die angeblichen Verdienste Wittig's um seine Landsleute Frobenius und Petri von Langendorf. Wittig soll dieselben nach Mainz berufen und in der Buchdruckerei haben ausbilden lassen. Frobenius stammte allerdings aus Hammelburg, von einem Aufenthalt desselben zu Mainz ist

1) Schaab a. a. D. I. S. 82, 83, 469. Serarius gibt rerum Mogunt. S. 159 fälschlich 1508 an, allein damals war Wittig bereits todt. Die Angabe Meermann's, Wittig habe diese Angabe aus Polibor Virgilii Buch de inventoribus rerum. Venedig 1499. II. Buch, Kap. 7, entlehnt, ist falsch. Vgl. Schaab a. a. D. I. S. 84.

2) Schaab a. a. D. I. S. 84, 471.

3) Bodmann, Rheingauer Alterthümer S. 137.

aber nichts bekannt. Froben studirte zu Basel, ward Corrector bei Amerbach und gründete 1490 eine eigene Druderei¹⁾, ward mithin selbständig, ehe Wittig nach Mainz kam, und war jedenfalls längst zu Basel, als Wittig noch zu Leipzig weilte. Diese Geschichtslüge läßt sich nicht aufrecht erhalten. Gleiches dürfte von Petri gelten²⁾.

IV. Peter Biersen 1476—1517.

Peter Biersen stammte aus Cöln, seine Familie aber jedenfalls aus dem Dorfe Biersen im ehemaligen Archidiaconat Xanten a. Rh. ³⁾. Er studirte zu Cöln und ward am 22. April 1452 unter dem Rectorat des Johannes de Mechlinia in die Stammrolle der Cölner Hochschule eingeschrieben⁴⁾. Er war damals schon Cölner Geistlicher. Später kam er nach Mainz und erhielt die Rectoralprüfunde von St. Stephan als Professor der Medicin und ward des Theodor Bresemund des Ältern Nachfolger im Amt, am 21. Juli 1476 Doctor der Medicin und 1480 Rector der Universität⁵⁾. Am 21. Juni⁶⁾ 1480 kommt er als Doctor der Arznei und Rector vor⁷⁾. Er war des Kurfürsten Diether Leibarzt, der ihm, obgleich sonst die Ausübung der Heilkunde den Medicinprofessoren verboten war, am 20. Juni 1480 als seinem „Leibarzt, Ordinarien und Diener“ gestattete, die Heilkunde sowohl zu Mainz, als im Rheingau auszuüben⁸⁾. Nachmals ward Biersen Rector der Mainzer Hochschule in den Jahren 1499 und 1500⁹⁾, was von dessen Beliebtheit sprechen dürfte. Die medicinische Facultät zu Mainz übte auch die Medicinalpolizei in und um Mainz und wachte über an-

1) Klemm, Catalog S. 219. — 2) Ebend. S. 221.

3) Ueber dieses Archidiaconat vgl. Hargheim, Bibl. Colon. S. 25 des Anhangs. Biersen heißt cler. Colon., was bestimmt dessen Cölner Geburt angibt; die Familie nahm von ihrem Heimathsort Biersen den Familiennamen an, wie solche Beispiele um diese Zeit gar häufig.

4) Petr. de Virsen cl. Col. art. s. 4 a. quia p. April 22 (1452). Cölner Matrikel I. S. 414, 5.

5) Knobt S. 2. — Severus Mf. nach Helwig.

6) Mittwoch sanct Albansstag 1480.

7) Archiv des hist. Vereins für Unterfranken zc. XXVI (1882) S. 334—336. — Knobt S. 2.

8) Mentz den zweinzigsten tag monats Junii 1480. Severus Mf.

9) Knobt S. 6.

stehende Krankheiten, insbesondere den Ausatz. Damals bestand noch das Leprosenhaus zu Bartholomä bei Winkel im Rheingau. Am 6. October 1492 erklärten Peter von Biersen und Albert von Minzingen, Doctoren der Medicin, daß vor ihnen Notburgis von Winkel des Ausatzes verdächtig erschien. Beide legten nach der Untersuchung derselben Zeugniß ab, daß Notburgis nicht ausfällig und deßhalb auch nicht vom Verkehr mit den Menschen auszuscheiden sei¹⁾. In den Jahren 1508, 1512 und 1514 war Biersen Decan der medicinischen Facultät und erteilte am 28. Dezember 1508 dem Peter Westermann und Wendelin Givess (Bürger), am 31. Mai 1512 dem Johann Ehler und Johann Sibert, am 18. October 1514 dem Augustin Berchem die Doctorwürde²⁾. Am 19. September 1511 kam die Mainzer Hochschule, Doctoren, Licentiaten und Magister, unter dem Rector Ludwig von Helfenstein, Domcanonikus zu Köln, Straßburg und Bamberg, sowie Peter von Byrsen, Professor der Medicin, wegen der Vertheilung der Universitätspfünden zusammen. Die theologische Facultät bekam ein Canonikat von St. Peter und Mariengreden zu Mainz, die juristische ein Canonikat am St. Bartholomäusstift zu Frankfurt a. M. und St. Peter zu Fritzlar, die medicinische ein Canonikat zu St. Stephan zu Mainz, die Artistenfacultät ein solches an St. Johann, eine Vicarie des Mariengredenstifts zu Mainz, ein Canonikat am Liebfrauenstift und Leonhardstift zu Frankfurt a. M., dem St. Martinstift zu Bingen und St. Katharinen zu Oppenheim angewiesen³⁾. Am 9. Mai 1513 bestätigte Kurfürst Uriel von Mainz von Worms aus, daß Peter Byrsen zehn Goldgulden Rente zu Wyßnauen bei Mainz von Hans Haupt daselbst für zweihundert Goldgulden kaufte⁴⁾. Wahrscheinlich war diese Rente für eine Stiftung Biersen's bestimmt. Derselbe starb am 1. September 1517 und ward in der Kirche des Liebfrauenstifts zu den Staffeln vor dem Muttergottesaltar beerdigt. Seine Grab-

1) Hobmann, Rheingauer Alterthümer S. 198. — Roth, Geschichtsquellen I, 1, S. 329, Nr. 29.

2) Knob S. 6.

3) Schund, Beiträge III. S. 220—222. Ueber die Angelegenheit vgl. die Bulle Papsts Sixtus IV. Würdtwein, Subs. dipl. III. S. 197.

4) Severus Mf. Wormbs den neunten tag Monats May 1513.

inschrift sagte: Petro Virsensi Sicambro artium et medicine doctori ac in ea Moguntiacae academie primo ordinario tertium rectori, huius aedis canonico etc. Moritur anno salutis MDXVII. Kalendas Septembris¹⁾. Viersen stiftete 1514 zu Ehren der Aertze Cosmas und Damianus als Schutzheiligen der Mediciner ein Hochamt mit Orgelbegleitung in der Mainzer Carmeliterkirche auf deren Festtag den 27. September. Es war gewissermaßen ein Gegenstück zu Wittig's Iustifung. Die medicinische Facultät war diesem Hochamt beizuwohnen verpflichtet²⁾. Möglicher Weise hängt diese Stiftung mit dem erwähnten Weissenauer Rentenkauf zusammen. Viersen vermachte dem Liebfrauenstift zu den Staffeln als deren Stifths Herr das für die damalige Zeit beträchtliche Vermögen von 640 Goldgulden³⁾ und bestimmte, daß deren Zinsen gleichmäßig zwischen der Kirchenfabrik und Präsenz getheilt werden sollten⁴⁾. In einem Protokoll der medicinischen Facultät von 1486 ist zu lesen: Eximius ordinarius medicine Petrus Viersen, insignis modestia et sedulitate tractando aegrotinam pestem in urbe et agro Moguntino anno etc. 82 versantem⁵⁾. Er schrieb einen *ortulus sanitatis* una cum *antidotario* Messue doctoris und einen *tractatus de arboribus, herbis etc. earumque usu medicato*. 1491. Beide Werke befanden sich in der Bibliothek der Carmeliter zu Mainz⁶⁾; der *ortulus sanitatis* ist aber möglicher Weise jener zu Mainz gedruckte *ortus*⁷⁾ eines anonymen Verfassers, zudem die Drucklegung zu Mainz sehr nahe lag. Noch sei bemerkt, daß Viersen 1512 auch in der Artistenfacultät Professor war, nachdem er am 28. Dezember 1512 sein Canonikat an St. Stephan mit einem solchen am Liebfrauenstift zu den Staffeln vertauscht hatte⁸⁾. Sein Nachfolger in der St. Stephanspfürnde, wie auch als Professor ward Viersen's Schüler Johann Ehler aus Mainz⁹⁾.

1) Helwig Ms. in Wirzburg, Inschriften des Liebfrauenstifts zu Mainz.
— Knobt S. 6.

2) Severus Ms. — 3) Ebenb. Knobt gibt 6400 Goldgulden an. S. 6.

4) Severus Ms. — Knobt S. 6. — 5) Severus Ms. — 6) Ebenb.

7) Klemm, Catalog S. 31 u. 35. Gewöhnlich wird Johann de Cuba als Verfasser genannt.

8) Severus Ms. — 9) Ebenb.

(Fortsetzung folgt.)

IX.

Ueber den Verfasser des Gebetes „Anima Christi, sanctifica me“.

In den „Stimmen aus Maria Laach“ (1898, 5. Heft) weist P. G. M. Drewes nach, daß das überall bekannte innige Reimgebet, welches in vielen Gebetbüchern dem hl. Ignatius von Loyola zugeschrieben wird, nicht von diesem verfaßt ist. Auf eine ansehnliche Reihe von Handschriften gestützt, zeigt P. Drewes, daß das Gebet schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, also schon vor dem Buchdruck (1440) und vor dem Geburtsjahr des hl. Ignatius (1491) bekannt war. Da aber dieser hl. Ordensstifter das Gebet in viele seiner Betrachtungen eingeschoben hat, so ist wohl im Laufe der Zeit die Meinung entstanden, daß er auch der Verfasser desselben sei. Immerhin kann es als ein Lieblingsgebet des Heiligen bezeichnet werden.

In dem von Dr. M. Reuffer (seit 1891) veröffentlichten Verzeichniß der Handschriften der Stadtbibliothek von Trier ist unter Nr. 494 eine Handschrift aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts aufgeführt, welche unter anderen deutschen Gebeten eine mitteldeutsche Uebersetzung unseres Gebetes enthält, dessen Anfang lautet: »Godes sele hele mich!« Vielleicht noch größeres Interesse, zumal in sprachlicher Hinsicht, bietet die rein mittelhochdeutsche Uebersetzung, welche in der Handschrift 155, S. 172 der Klosterbibliothek zu Engelberg¹⁾ (Schweiz) enthalten ist und gleichfalls dem 14. Jahrhundert angehört. Ich habe mir dieselbe gelegentlich eines Besuches dieses Klosters im Sommer 1891 abgeschrieben; sie lautet folgendermaßen:

1) Den Handschriftenkatalog der Klosterbibliothek hat P. Benedikt Dittwald O.S.B. herausgegeben. Freiburg, Herder 1891. Derselbe gestattet einen Einblick in die reichen germanistischen (alt- und mittelhochdeutschen) Schätze der Bibliothek.

Diu sele Cristi heilige mich.
 Der licham Cristi behalte mich.
 Das bluot Cristi das trenke mich.
 Das wasser der siten Cristi das wesche mich.
 Das liden Cristi sterke mich.
 O guter Jhesu, erhöre mich.
 Vnd laze mich von dir gescheiden nit.
 Vor dem bösen viende behut mich.
 Vnd setze mich zu dir,
 Das ich dich mit dinen heiligen engelen
 Lobe von ewen ze ewen. Amen.

In den „Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg“, welche P. Gall Morel aus der einzigen Handschrift des Stifts Einsiedeln herausgegeben hat (Regensburg, G. J. Manz 1869), finden sich manche Reimgebete, die eine gewisse Verwandtschaft mit dem unserigen haben. Diese hochdeutsch geschriebenen „Offenbarungen“ sind aber nur eine Uebersetzung der ursprünglich niederdeutschen, dann aber in's Lateinische übertragenen Aufzeichnungen, und der Verfasser unserer hochdeutschen Uebersetzung ist der hervorragende Mystiker des 14. Jahrhunderts Heinrich von Nördlingen. (Vgl. den von Dr. Kaulen verfaßten Artikel „Heinrich von Nördlingen“ im Freiburger Kirchenlexikon 2. Aufl., Bd. 5, Sp. 1717 ff.) Da er als eine der leitenden Persönlichkeiten unter den „Gottesfreunden“ galt, so darf es uns nicht Wunder nehmen, daß er auch zu der mystischen Dominikanerin Margaretha Ebener (im Kloster zu Mebingen bei Dillingen) und deren Schwester Christina in nähere Beziehung trat und von ersterer geradezu „ihr Lehrer, von Gott ihr zum Troste gegeben“ (vgl. „Offenbarungen der Margaretha Ebener, herausgeg. von Ph. Strauch. Freiburg und Tübingen 1882“ S. 22, 21; 25, 12; 42, 18 ff.; 45, 15; 72, 17; 83, 28 u.) bezeichnet wird. Da er es ist, dem sie allein ihre göttlichen Eingebungen anvertraut (26, 17 ff.; 90, 8 ff.), so erscheint es ganz natürlich, daß sie ihre „Offenbarungen“, die auf regelmäßig geführte Tagebücher zurückgehen, auf Heinrichs Bitten zu größerer Einheit verbunden hat. In diesen „Offenbarungen“ findet sich aus der Weihnachtszeit des Jahres 1344 folgende Stelle (Strauch, Offenb. S. 80 f.): »Nu beger ich von ganzem herzen, daz din luter warhait, min herre Jhesus Cristus, si (sei) ain vollbringer und ain helfer

und ain lerer alles mins lebens. mir wart gelesen, wie lang unser herre uf ertrich wer (auf Erden war), daz was (daß war) XII tusent tag IIII hundert und XII tag. und do fiel mir ain inderiu (innere) begirde ine (ein), daz ich meht (möchte) gesprechen ainen ieglichen tag (jeden Tag) ain paternoster sinem warhaften leben mir und den (denjenigen, welchen) ich ez beger as (begehre, als) mir selber, wa (da) wir unserm cristenlichen leben und gaistlichen leben nit haben gelept in der warhet (Wahrheit), daz uns daz in sinem warhaften leben vergeben werde. und sprich (ich spreche) ze ieglichen fünfzig daz gebet Anima Cristi sanctifica me und beger (begehre) da us (aus) sinem hailigen liden ainer craft (eine Kraft), in der wir widerstan mugen (widerstehen können) allem übel in gedanken, in Worten und in werken . . .« Aus derselben Weibnachtszeit findet sich (a. a. O. S. 83) dasselbe Gebet wieder erwähnt: »Item ich kom (kam) aines tages in grozses lait (Leid infolge) mines täglichen unruochels (Gleichgiltigkeit, Sorgelosität), do wart mir mit grossem lust in minen begirden geben, daz ich spreche fünf Miserere den fünf minnzaichen (Liebeszeichen, Wundmalen Christi) und zuo iedem Miserere Anima Cristi sanctifica me.« Wenn man hierzu die sich an beide Stellen anschließenden Reflexionen Margarethens über den Inhalt des fraglichen Gebetes erwägt, so ist klar ersichtlich, daß dasselbe schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, zumal bei den Mystikern, ein viel gebrauchtes Reingebet war. Damit liegt aber die Annahme nahe, daß es eine liebliche Blüte der mystischen Literatur selbst sei und ein Mitglied des Dominikanerordens zum Verfasser habe.

Koblentz 29. Juni 1898.

Prof. Dr. Rehrlein.



X.

Paulus war nur einmal in Galatien vor dem Galaterbrief.

(Von Prof. Valentin Weber in Würzburg.)

(Fortsetzung.)

III. Gal. 1, 6—10: Verurtheilung der judaisischen Irrlehrer.

Nachdem Paulus in der Briefadresse (1, 1—2) seine unmittelbar göttliche Berufung zum Apostel sehr nachdrücklich hervor-
gehoben (1, 1) und im Anschluß an den apostolischen Segensgruß (1, 3) ebenso nachdrücklich und beziehungsweise die Bedeutung des Erlösungstodes Christi als des Grundes unseres Heiles betont hat (1, 4 f.), beginnt er ohne die in seinen anderen Briefen gewöhnliche Dankagung für den Glaubensstand der Leser sogleich mit dem Ausdruck des Befremdens über das Verhalten der Galater: „Es wundert mich, daß ihr so schnell euch abwendig machen laßt (im Abfall begriffen seid) von dem, der euch berufen hat in der Gnade Christi, zu einem andern Evangelium“ (1, 6). Das heißt mit anderen Worten: Wie Zauberei (3, 1) kommt es mir vor, daß ihr so bald, nachdem ich mit besten Hoffnungen von euch geschieden (vgl. 4, 18; 5, 7), und so rasch, so ohne alles Besinnen und Bedenken, so unverständlich (vgl. 3, 1 f.) euch bethören lasset! Mit welcher Begeisterung und Opferwilligkeit habt ihr aus meinem Munde die Frohbotschaft angenommen und mich selbst aufgenommen (4, 13—15), welchen Eifer habt ihr bethätigt, so lange ich bei euch war (4, 18), wie schön war euer Lauf, als ich von euch Abschied nahm (5, 7)! Was euch jetzt zugemuthet wird und was zu thun ihr so bereitwillig seid, ist — Abfall vom einzigen wahren Evangelium, Abfall von Christus und seiner Gnade, Abfall von Gott selbst!

Begründung und Erläuterung: Die Worte des Apostels 1, 6 sind Ausdruck eines mit Unwillen und Unmuth verbundenen Befremdens und Verwunders über eine Thatfache, die er nicht geahnt, die er eben erst erfahren hat und die sein Gemüth in

größte Sorge und Erregung versteht. Ganz gegen sein Erwarten waren in seinen galatischen Christengemeinden jüdische Falschlehrer aufgetreten und hatten bei den Gläubigen geneigtes Gehör gefunden. Sein Unmuth richtet sich aber nicht sowohl gegen die Verführten, als vielmehr gegen die Verführer (vgl. 1, 7—9). Für die irremachten Galater hat er liebendes Mitleid und väterliche Sorge, darum Worte der nothwendigen Belehrung und Aufklärung, der liebevollen Warnung, der gewinnenden Zusprache. Eben deshalb bemerkt er 4, 12: „Ihr habt mich in nichts beleidigt.“ Paulus mußte, nachdem seine erste Aufregung sich gelegt hatte, bei ruhiger Ueberlegung sich sagen, daß die Galater selbst kein eigentlicher Vorwurf trifft, weil er sie über das jüdische Pseudoevangelium bisher mit keinem Worte aufgeklärt hatte, die jüdischen Agitatoren aber sehr schlau zu Werk gingen und durch Verdrehung von Thatsachen die unbefangenen Gläubigen Galatiens mit Leichtigkeit irreführen konnten; daher gibt er die Versicherung, daß die strengen Worte im ersten Theil des Briefes nicht aus Unwillen und Gereiztheit gegen die Leser geflossen seien. „Er hat sie mannigfach verwundet, aber er gebraucht zur Heilung sanftere Worte; er entschuldigt sich bei ihnen wegen seiner Ausbrüche und zeigt, daß ihm herzliche Sorge, nicht einfache Abneigung seine Worte eingegeben hatten“¹⁾. Somit enthält das Wort: „Es wundert mich“ für die Galater zwar einen Tadel, aber nicht einen heftigen Vorwurf²⁾, vielmehr, wie aus 3, 1 u. 5, 7 erhellt, indirect auch Lob und Anerkennung; Paulus „gibt zugleich auch der hohen und ehrenvollen Meinung Ausdruck, die er von ihnen hatte; denn wenn er sie wie die nächsten Besten und wie Einfaltspinsel angesehen hätte, würde er sich nicht über das Geschehene gewundert haben; nun aber spricht er: Ihr seid doch tüchtige und vielerprobte Männer, deswegen befremdet es mich. Eine solche Rede war geeignet, sie wieder zu gewinnen und in's frühere Geleise zu bringen“³⁾. — „So schnell“ kann nicht auf die Zeit der Belehrung

1) Chrysostomus, Homilien zum Galaterbrief, zu 4, 12.

2) Ganz versteht ist es darum, wenn Lipsius, Handcommentar, dem Abschnitt Gal. 1, 6—10 die Ueberschrift gibt: Ausdruck der Entrüstung des P. über den schnellen Abfall der Galater von seinem Evangelium.

3) Ehrh. a. a. O. zu Gal 1, 6.

bezogen werden; denn es wäre gar nicht besonders verwunderlich, daß eben erst gestiftete und somit noch wenig befestigte Gemeinden sich von fremden Lehrern beirren lassen¹⁾; im Gegentheil setzt das Befremden des Paulus einen längeren (mehrjährigen) blühenden Glaubensstand der Gemeinden voraus; in dem ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ist kein terminus a quo markirt, weil in diesen Worten, wie der Gegensatz „zu einem andern Evangel.“ zeigt, keine Zeitvorstellung, sondern eine Wesensvorstellung liegt²⁾. — Das οὕτω ταχέως kann aber auch nicht absolut im Sinne „so hastig“ stehen oder — was auf dasselbe hinauskommt — bloß auf die Zeit des Auftretens der Jüdaisten sich beziehen, so daß Paulus die verhältnißmäßig kurze Zeit meine, die die Verführer gebraucht haben, um die Gemeinden abwendig zu machen³⁾, also darüber entrüstet sei und nur dieses sage, daß die Galater sich so rasch in eine verkehrte Richtung bringen lassen und daß jene Jüdaisten so wenig Zeit nöthig gehabt haben, einen so gefährlichen Einfluß zu gewinnen⁴⁾; denn P. ist nicht über die Irregeleiteten, sondern über die Verführer entrüstet, und äußert sein Befremden nicht über die Schnelligkeit der Sinnesänderung, sondern in erster Linie über die Thatsache, daß die Galater geneigt sind zum Abfalle; der Hauptton liegt nicht auf dem Adverb, sondern auf dem Zeitwort. — Vielmehr weist das μετὰ τοῦτο auf den terminus a quo⁵⁾, näm-

1) Vgl. Zahn, Einl. S. 123; de Wette z. St.: der Abfall wäre am wenigsten auffallend gewesen.

2) Mit Holsten, Das Ev. des Paulus, I. S. 138 gegen Meyer z. St.

3) So A. Schäfer z. St.

4) Gegen Zahn a. a. O.

5) So, wie ich nachträglich sehe, auch Silgenfeld, Galaterbrief S. 39 f.: „Es ist verfehlt, diese Zeitbestimmung οὕτω ταχέως so ganz absolut zu fassen, wofür man sich auf 2 Thess. 2, 2 und 1 Tim. 5, 22 zu berufen pflegt, da in μετὰ τοῦτο offenbar eine Beziehung auf den verlassenen normalen Zustand vorliegt. Der gedachte Gegensatz zu dieser gegenwärtigen Umwandlung kann aber nicht sowohl der Eintritt in den normalen Zustand oder die Belehrung sein, noch weniger die kurze Zeit, seit welcher die Irrlehrer aufgetreten waren, sondern es ist vielmehr an das Bestehen in jenem Zustande zu denken, welchen Paulus bei seiner zweiten Anwesenheit im Allgemeinen noch vorgefunden zu haben glaubte [muß heißen: welchen P. am Schluß seiner ersten und vor dem Briefe einzigen Anwesenheit in Galatien zur vollsten Befriedigung wirklich vorgefunden hatte]. Weil er diesen Zustand

lich auf die Zeit, wo die Galater noch im rechten, normalen Zustand sich befanden und von Paulus, da er Abschied nahm, befunden wurden (5, 7). Also ist zu erklären: so bald nach meinem hoffnungsfreudigen Scheiden von euch; darin ist zugleich eingeschlossen: so eilig, so rasch nach dem Auftreten der Falschlehrer. Von einem zweiten Besuche Galatiens ist nichts angedeutet, und mit Recht wurde bemerkt: Die Deutung „sobald scil. nach meinem letzten Besuch“ würde nur dann verständlich sein, wenn eben hier an den letzten Besuch des Paulus und an den von ihm vorgefundenen guten Stand der Dinge erinnert würde¹⁾. Gewiß erwartet man einen Hinweis auf den zweiten Besuch Galatiens, falls ein solcher zur Zeit der Briefabfassung stattgefunden hatte. Da aber hier am Anfange des Briefes jede Spur eines solchen Hinweises fehlt — desgleichen, wie sich herausstellen wird, im ganzen Briefe ein Hinweis fehlt — und doch der Apostel ohne Zweifel beim Aussprechen seines Befremdens 1, 6 an den erfreulichen Zustand der galatischen Christengemeinden zur Zeit seines letzten Dortseins (4, 18; 5, 7) zurückblickt, was folgt daraus? Es wird sehr nahegelegt, gegen die gewöhnliche Annahme eines zweiten Besuches des P. in Galatien mißtrauisch zu werden und lieber einen einzigen, länger dauernden Aufenthalt anzunehmen, der sowohl die Zeit der Befehrung der Galater, als die ihrer Stärkung und Befestigung umfaßte, wie die Apostelgeschichte Kap. 13 u. 14 von der Thätigkeit des Paulus und Barnabas im pisidisch-lykaonischen Galatien erzählt.

Folgerung: Eine umsichtige Exegese von Gal. 1, 6 mit Vergleichung von 3, 1; 4, 18; 5, 7 macht es wahrscheinlich, daß Paulus, als er den Brief schrieb, nur einmal, aber lange Zeit (etwa zwei Jahre) in Galatien gewesen war und den Brief bald, etwa einige Monate, nach der Abreise geschrieben hat; das empfiehlt sehr die Annahme, daß der Brief aus Syrien-Silicien um die Zeit von Apg. 14, 27 f. an die Südgaler, d. h. an die Pisidier und Lykaonier, geschrieben ist, und macht die Behauptung Volkmar's, der Brief sei um die Zeit von Apg. 18, 22 an die Nordgaler

vor kurzer Zeit festgestellt zu haben meinte [nicht bloß meinte, sondern ganz sicher war], so wundert er sich eben über die Schnelligkeit seines Verschwindens.“

1) Bohn a. a. D.

geschrieben worden¹⁾, ganz unhaltbar, da in diesem Falle die Zeit des galatischen Aufenthaltes Apg. 16, 6 viel zu kurz und die Zwischenzeit von der Abreise bis zum Briefschreiben viel zu lang ausfällt. —

B. fährt fort, die hethörten Galater über das judaistische Pseudoevangelium aufzuklären: „welches (andere ‚Evangelium‘) nicht (wofür es fälschlich ausgegeben und von euch Hethörten angesehen wird) eine andere (vollkommenere) Form (des wahren Evangeliums) ist (sondern ein falsches Evangelium, die Verkehrung des einen wahren Evangeliums, also kein Evangelium), nur daß (= wenn man nicht das ein Evangelium nennen will²⁾, daß) es gewisse Leute gibt, die (deren Eigenthümlichkeit es ist³⁾, daß sie) euch verwirren und das Bestreben haben, das Evangelium von Christo (vom Messias) zu verkehren“ (1, 7).

Erläuterung: Das *δ* bezieht sich nicht auf das wahre Evangelium im Sinne „welches doch nur eines sein kann“⁴⁾, da das letzte Wort von B. 6 den Sinn hat: angebliches Evangelium. Uebrigens bleibt der Gedanke im Wesentlichen der nämliche. Die Judaisten redeten den Heidenchristen in Galatien zu, sie sollten zum Glauben an Jesus den Messias auch die Beschneidung und anderes Wesentliche vom mosaischen Gesetz annehmen; dadurch würden sie im vollen Sinne Mitglieder des auserwählten Gottesvolkes, ächte Söhne Abrahams und sichere Theilhaber an der ihm gewordenen messianischen Verheißung. Dies sei das vollkommene Evangelium, wie es von den Altaposteln gelehrt werde, ja von Paulus selbst anerkannt worden sei (vgl. 5, 11). Das war jedoch eine Verdrehung der Thatsache, daß die Urapostel und die Judenchristen, zunächst in Judäa, die jüdischen Lebensformen beibehielten und Paulus bei der Vereinbarung Gal. 2, 9 hiemit einverstanden war. Die Gesetzesseiferer in Galatien aber gaben die Annahme dieser nur mehr nationalen Neußerlichkeiten jüdischen Lebens für einen allgemein verbindlichen Bestandtheil des Evangeliums und

1) Hofmar a. a. D. S. 84.

2) Vgl. Röm. 14, 14; B. Weiß z. St.

3) B. Weiß z. St.: Beachte das articulirte Part. Präs. wie Luk. 18, 9.

4) Gegen Hilgenfeld, Lipsius u. a. z. St.

für eine Bedingung des Heiles aus, die Paulus zum Schaden der Galater (vorerst) außer Acht gelassen habe (4, 16), um ihnen das Christenthum schmachhafter zu machen und sie leichter zu gewinnen. So erweckten die Judaisiten in Galatien den Schein, daß sie ein anderes Eaangelium verkündigten, das ein noch reicheres oder gewisseres Heil biete, und Paulus macht 1, 7 klar, daß sie in Wahrheit nur das eine wahre Evangelium verfälschten.

Folgerung: Die Galater werden hier zum ersten Mal mit dem Wesen des judaistischen Pseudevangeliums bekannt gemacht. Allem Anscheine nach hatten sie vorher keine Ahnung von der Agitation solcher Gesetzesseiferer, noch weniger waren sie von Paulus ausdrücklich davor gewarnt worden. Das Christenthum, das Paulus in ihrer Mitte gepflanzt hatte, war ein gesetzesfreies, aber nicht im Sinne einer durch den Hinweis auf engherzige jüdische Anschauung zum Bewußtsein gebrachten Freiheit, sondern noch in völliger Unbefangenheit. Arglos ließen sie sich darum von den Verführern bethören. All das setzt voraus, daß das Auftreten der Judaisiten und die Abfassung des Briefes in sehr frühe Zeit fällt, in die Zeit des ersten offenen Conflictes des Paulus mit dem Judaismus, etwa in die Zeit von Apg. 14, 27. —

Um den Irregeführten in kürzester, energischster und beweiskräftigster Weise klar zu machen, wie ernst er es mit seinem Urtheile über die Falschlehrer 1, 7 meint, wie sicher er von der Wahrheit und Göttlichkeit seines Evangeliums überzeugt ist, wie verkehrt, verwerflich und gefährlich die in Galatien eingeschleppte Irrlehre ist, spricht Paulus zweimal feierlich das Anathema über die Verkünder der judaistischen Häresie aus: „Aber (wenn so anscheinend und angeblich ein anderes vollkommeneres Evangelium gepredigt wird, das wahre ist nur ein einziges und ich erkläre euch feierlich:) selbst wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, als wir euch verkündet haben —, der sei verflucht! — — (Ihr erschreckt über so furchtbaren Ausspruch! Glaubt nicht, ich übertreibe vor Entrüstung und lasse mich von der Leidenschaft fortreißen¹⁾! Mit voller Ueberlegung habe ich gesprochen, und wohl bewußt, was ich sage, wiederhole ich nochmal das Anathema:)

1) Vgl. Chrysostomus a. a. O. zur St.

Wie wir es zuvor (vorstehend, soeben) gesagt haben, so sage ich auch jetzt (in diesem Augenblick) abermals: Wenn irgendwer euch Evangelium predigt anders, als ihr empfangen habt —, der sei verflucht!“ (1, 8 f.).

Begründung: B. 9 kann nach dem zu B. 6 u. 7 Bemerkten nicht auf eine frühere mündliche Verurtheilung und Warnung bezogen werden. Denn 1) die Galater hatten vor dem Briefe von Paulus noch kein Wort über das Pseudoevangelium der Judaisten vernommen; hätte Paulus das Anathema schon einmal mündlich ausgesprochen, so mußte er damals sein Wort, sollte es nicht gar zu abstract und räthselhaft klingen, näher erklären, von welcher Seite her etwa ein anderes Evangelium könnte gepredigt werden; dann war es aber unvermeidlich, von den Falschbrüdern (Gal. 2, 4) zu reden. Nun ist aus der ganzen Darlegung 1, 11 bis 2, 21 klar und auch anerkannt¹⁾, daß Paulus den Galatern gegenüber über sein Verhältniß zu den Uraposteln und den Gesetzesseiferern zum ersten Mal im Briefe sich ausspricht; also weist Paulus in B. 9 auf den B. 8 zurück. 2) Hätte Paulus die Galater schon mündlich so feierlich und nachdrücklich vor einem andern Evangelium gewarnt, dann hätte er alles Recht, über Ungehorsam, Unfolgsamkeit u. dgl. sich zu beklagen; davon findet sich aber im ganzen Briefe keine Spur. Nicht Mangel an gutem Willen, sondern Mangel an Einsicht, lediglich Unverständigkeit hält er ihnen vor (3, 1 f.). 3) Wäre B. 9 Erinnerung an einen mündlichen Ausspruch, so stünde er an recht ungeschickter Stelle; er gehörte an den Anfang des Abschnittes (B. 6) oder wenigstens vor B. 8. Das haben jene Ausleger wohl gefühlt, die B. 9a enger mit B. 8 verbinden, das καὶ mit „und“ statt „auch“ übersetzend: „Aber selbst wenn wir . . . ein Fluch sei er! Wie wir zuvor gesagt und wie ich zur Stunde wiederum sage . . .“²⁾. Denn wenn von den beiden parallelen Sätzen B. 8 u. 9 der eine schon früher mündlich gesagt sein soll, so gehört die Rückverweisung zum ersten, zumal dieser allgemein gehalten ist (ἐάν), der zweite ganz bestimmt die jetzt vorliegende Thatsache im Auge hat (εἰ).

1) Bgl. z. B. Golsten a. a. D. S. 40 f.; Sieffert, S. 18.

2) Rüdert z. St.; Golsten a. a. D. S. 67; Weizsäcker in seiner Uebersetzung des N. T.

Nun geht es aber nicht an und verstößt gegen den paulinischen Sprachgebrauch¹⁾, das $\omega\varsigma$ B. 9a an B. 8 anzuhängen. Also darf weder B. 8, noch B. 9 auf einen mündlichen Ausdruck bezogen werden.

Vielmehr sieht Paulus bei der Rückerinnerung B. 9 auf den unmittelbar vorhergehenden Satz B. 8 zurück. Hiefür sprechen folgende Gründe:

1) Die Worte B. 9 sind eine affectvolle Verstärkung des B. 8 Gesagten. „Damit man nicht auf den Gedanken komme, er habe das eben Gesagte aus Uebertreibung und Gereiztheit gesprochen, so wiederholt er es nochmal. Denn wer in Aufwallung etwas herausgesagt, besinnt sich bald wieder eines andern; wer dagegen zum zweiten Mal dasselbe behauptet, gibt zu erkennen, daß er mit Bedacht sich dieser Ausdrucksweise bedient und vorher wohl überlegt, dann erst geredet habe.“ So Chrysostomus²⁾; ebenso fassen den Zusammenhang Theodoret, Theophylakt und die meisten alten Ausleger, unter den neueren Ewilly³⁾, Neander⁴⁾ u. a.

2) Im B. 8 baut sich Paulus den Weg zu B. 9. Er schleudert zuerst den Fluch auf sich selbst, ja einen Engel des Himmels, falls er den Galatern je ein anderes Evangelium verkünde, als er gebracht, und baut sich damit den Weg, wirklich den Fluch zu schleudern, wenn jemand, wie es wirklich ist, den Galatern ein anderes Evangelium lehrt, als das seine ist. So selbst Holsten⁵⁾. Wozu aber den Weg bauen, wenn er schon früher den so bestimmten Ausdruck B. 9 mündlich gethan hat?

3) Sprachliche Schwierigkeiten sind nicht vorhanden, wo die griechischen Väter keine gefunden. Heißt es nicht in pedantischer Weise einen Paulus schulmeistern, wenn Wieseler und Sieffert verlangen⁶⁾, er hätte, wenn er nur das Anathem des vorhergehenden Verses wiederholen wollte, bloß schreiben sollen: $\omega\varsigma$

1) Vgl. 1 Thess. 2, 7; Röm. 5, 15. 18.

2) A. a. O. zu Gal. 1, 9. — 3) Vgl. Cornely z. St.

4) Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 1862. S. 274. Ebenso Bengel (nach Wieseler), Flatt, Winer, Matthies (nach Sieffert zu Gal. 1, 9).

5) Das Evangel. des Paulus I, 66.

6) Wieseler: in welchem Falle jedenfalls [?] das $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\pi\tau\iota$ fehlen müßte [?].

ειρήκαμεν, πάλιν λέγω oder überhaupt nur πάλιν ἐρῶ, wie Phil. 4, 4. „Das Compositum προειρήκαμεν (5, 21; 2 Cor. 7, 3; 13, 2; 1 Thess. 4, 6) und καὶ ἄρτι weisen nothwendig [??] auf eine frühere Zeit, im Gegensatz zur Jetztzeit“, behauptet Sieffert¹⁾. Darauf ist zu erwidern:

a) Auch Eph. 3, 3 weist καθὼς προέγραψα auf Vorhergeschriebenes im Kap. 1 u. 2 desselben Briefes zurück; ebenso προείρηκα γάρ 2 Cor. 7, 3 auf 2 Cor. 6, 11 f. Daß an beiden Stellen das, worauf Paulus zurücksieht, etwas entfernter ist, dies kann für die Form des Ausdrucks keinen Unterschied machen. Zwischen Gal. 1, 8 u. 9 liegt eine Pause des Affectes, ferner ging das Schreiben bei den Alten, zumal bei Paulus, nicht so rasch, wie wir es uns gern vorstellen; daher darf uns das προ im Sinne von „soeben“ nicht befremden.

b) Das Beispiel Gal. 5, 21: „Wovon ich euch voraus sage, gleichwie ich (schon) voraus gesagt habe,“ paßt nicht hierher; ebenso ist 2 Cor. 13, 2: προείρηκα καὶ προλέγω vom Voraussagen die Rede; auch 1 Thess. 4, 6 καθὼς καὶ προείπαμεν wird wie ebenda 3, 4 auf ein früheres warnendes Voraussagen verwiesen, und es geht das οἴδατε B. 2 voraus, daß Paulus bei Erinnerungen so gern gebraucht und das wir eben Gal. 1, 6–10 vermissen. Endlich 2 Cor. 7, 3 ist, wie auch Eph. 3, 3, ein lehrreiches Beispiel, wie frei Paulus beim Selbstcitiren verfährt (siehe a). Auch Gal. 5, 3 (πάλιν) wird selbst von solchen Auslegern, die 1, 9 nicht auf 1, 8 beziehen, als eine Zurückverweisung auf vorher im nämlichen Brief Geschriebenes, entweder 5, 2 oder 3, 10, erklärt²⁾. Daß πάλιν λέγειν bei Paulus eine Wiederholung desselben Gedankens, nicht aber nothwendig derselben Worte bezeichne, erhellt deutlich aus Röm. 15, 10 ff.

c) ἄρτι, nicht ganz gleichbedeutend mit νῦν, bezeichnet, mit dem Präsens verbunden, unser „im Moment, d. i. in dem eben verfließenden Augenblick“³⁾, mit dem Präteritum unser „soeben“. Vgl. Joh. 16, 31; 1 Thess. 3, 6. Hat demgemäß Paulus mit

1) Zu 1, 9.

2) A. Schäfer z. St. (Die Bücher des N. T. I. S. 333); Züllicher, Einl. S. 49.

3) Hg. Passow z. d. W.

ἀρτι λέγω den Moment des Sprechens im Sinne, so bezieht sich das προειρήκαμεν auf den V. 8 vorangegangenen Ausspruch, das προ bekommt die Bedeutung „voraus = soeben“.

d) Die Fülle und Umständlichkeit, mit der Paulus V. 9 a auf den unmittelbar vorhergeschriebenen Satz zurückweist, erscheint auffallend, erklärt sich aber hinreichend derart, daß er das zuerst hypothetisch sogar auf sich selbst oder einen Engel des Himmels ausgesprochene Anathema nach einer „emphatischen Pause“ (Vengel) mit ernstestem Nachdruck auf jedweden thatsächlich vorhandenen Verfälscher des Evangeliums herabrast. Wir fühlen die ganze Ergriffenheit des Geistes, womit Paulus zu dem niederschmetternden Schlag, zu dem furchtbaren Donnerwort gegen die Judaisten, die ja in Galatien noch an der Arbeit sind, ausholt — zuerst V. 8 indirect, dann V. 9 direct, wenn schon in allgemeinsten Form. Die Klimax liegt nicht bloß in der Wiederholung des Anathema, sondern auch in der mehr directen und bestimmten (ei) Anwendung desselben, und wird durch das καί vor εἰν V. 8 nicht beeinträchtigt¹⁾; denn das καί und die Nennung des „Engels vom Himmel“ als der höchsten Autorität für den Menschen außer Gott will den Gedanken der Einzigkeit des Evangeliums (V. 7) zweimal steigend weiter ausführen²⁾. Nachdem Paulus dadurch, daß er sich selbst dem Fluch unterstellt, gezeigt hat, daß es sich ihm nicht um Personen, sondern um die heiligste Sache handelt, wagt er es, den Fluch auf die Gegner zu werfen, aber wieder nur hypothetisch, falls sie wirklich die Beschneidung und das mosaische Gesetz als Wesensbestandtheil des christlichen Evangeliums lehren.

4) Das ἀρτι γάρ V. 10 fordert unsere Deutung von V. 9; siehe nachher!

5) Wie ließe es sich fassen, daß das Feuermort dieses Schreibens wesentlich in der Wiederholung von schon mündlich Gesagtem und Geefertem, in aufgewärmter Medicin bestehe? Wie wäre es auch nur zu begreifen, daß dieselben Jünger von denselben Leuten sich noch einmal hinter das Licht führen lassen konnten, nachdem ihnen Paulus einmal reinen Wein in der Sache eingeschenkt hätte? Räthselhaft auch, daß diesmal das Schreiben mehr bei ihnen aus-

1) Gegen Sieffert.

2) Vgl. A. Schäfer a. a. O. S. 207.

gerichtet hätte, als das lebendige Wort, das doch früher so durchschlagend bei ihnen gewirkt hat! (4, 15)¹⁾.

6) Zudem das Anathema dem hebräischen Parallelismus entsprechend mit anderm Ausdruck „noch einmal“ gesagt wird, kann der Sinn nur der sein: Es mag noch so entsetzlich klingen, es ist doch mein vollster, ruhigster, mein heiligster Ernst! — Ein religiöser Mann, wie Paulus, spricht so etwas selbst in tiefster Empörung nur ungern aus; wenn aber einmal unausweichlich, dann um so eher mit dem Ausdruck des gründlichsten Ernstes, in doppelter Bezeugung, mit zweifacher Wucht, bei der schriftlichen Darstellung so zu sagen zweimal unterstrichen! Gegen denselben Menschen aber nur ein für alle Mal. Gehört es nicht gerade zur Natur eines hereinschmetternden Donnerschlages, daß er gleichgewaltig wiederhallt²⁾?

1) Volkmar a. a. O. S. 85 f. In seiner derben Weise schreibt er S. 96: „Hätte Paulus schon persönlich einmal einen solchen Fluch gegen jeden Entsteller seines Evangeliums den Galatern zugerufen, dann aber bald genug erfahren, wie wenig dies bei ihnen geholfen habe, so wußte er, daß mit solchen Donnerworten da nichts mehr auszurichten sei, und dennoch soll er das Fluchwort bei ihnen noch einmal ausgestoßen haben? Ein solches immer wieder Anathema-Rufen oder Fluchen im vollen Bewußtsein der Ohnmacht davon paßte nur für einen Poltron, sei es mehr handwerksschürziger oder mehr hierarchischer Art, jedenfalls nur zu einem Menschen ohne viel Herz und mit noch weniger Verstand. Und dazu lassen wir uns durch Niemanden einen Paulus herabwürdigen ohne besseren Beweis.“ Gilt zunächst gegen die Theorie der doppelten „Ver- und Enthörung“ der Galater, aber *mutatis mutandis* auch gegen die Annahme eines bloß prophylaktischen Anathema, das P. beim angeblichen zweiten Besuch der Galater (Cornely) oder schon beim ersten Besuch, was de Wette und Zahn, Einl. S. 118, lieber annehmen, während Schäfer, Jülicher u. a. die Wahl frei lassen, mündlich soll verkündigt haben.

2) Volkmar a. a. O. S. 46 f. fährt fort: „Wie aber müßte denn die ganze Stelle lauten, wenn eine schon vorangegangene, aber vergeblich gebliebene Philippika gegen die Judaisiten in Galatien die geschichtliche Voraussetzung des Briefes wäre? Ich wundere mich, daß ihr abermals... Habe ich euch nicht schon gesagt, daß es kein anderes Evangelium gibt und geben kann? ... Habe ich nicht schon damals meine ganze Empörung über die Fälscher ausgesprochen und ihr habt wieder auf sie gehört? Soll ich es noch einmal aussprechen? Wäre er aber wirklich schon vorher so verfluchend gegen die Bethörer aufgetreten, wie B. 8 enthält: hätte er dann

7) Aber ist nicht durch den Wechsel des Wir und Ich im B. 9 die Bezugnahme auf einen früheren mündlichen Ausdruck außer Zweifel gestellt? „Wie wir (sc. ich und mein Missionsgenosse Barnabas — Apg. 13 f. — bezw. Silas — Apg. 15, 40 bis 16, 6) zuvor (mündlich zur Warnung) gesagt haben, so sage ich auch jetzt wiederum“¹⁾. Nein! dieser Gegensatz liegt dem Apostel

zur Erinnerung hieran etwas anderes sagen können, als einfach das, was B. 9 ausdrückt? Aber dreimal soll P. geflußt haben: erst einmal persönlich, dann zweimal schriftlich! . . . So wie P. wirklich geschrieben hat, ist und bleibt es gerade in der Verdoppelung das erste Wort, das er derart seinen Gegnern zugerufen hat; das sagt der Eindruck des ganzen Briefes für jeden unbefangenen Sinn, das der Anblick der ganzen Stelle 1, 6—10 für jede Uebersetzung!“ Trifft auch die Annahme einer »praemunitio« (Cornely, Zahn, Jülicher). Aber es folgt daraus die Abfassung des Briefes nicht unmittelbar vor der Reise Apg. 18, 28 (Bollmar), sondern die Zeit des ersten dauernden Zusammenstoßes mit dem Judentum (Apg. 15, 1) wird nahegelegt.

1) Vgl. Zahn, Einl. S. 121: „Daß der Pl. der Selbstbezeichnung 1, 8 u. 1, 9 ernst zu nehmen sei, ergibt sich aus der übrigens constanten Anwendung des ‚ich‘ im ganzen Briefe. Eine besondere Sicherheit gewährt in 1, 9 das daneben stehende ἄρτι πάλιν λέγω.“ S. 122: „Noch deutlicher (als das πάλιν 5, 1) ist das ἄρτι πάλιν 1, 9 (ein Hinweis auf einen vor die Zeit des Briefes fallenden Ausdruck), zumal da gleichzeitig der Eg. λέγω an die Stelle des Pl. tritt.“ S. 126: „1, 8 ist der Gehilfe, dessen Mitwirkung dabei P. nicht unerwähnt lassen will, Barnabas. Sofern aber dort auch der zweite Besuch, bei welchem gleichfalls mit Erfolg Evangelium gepredigt wurde (4, 13), mitberücksichtigt sein mag, ist an Silas als den Mitarbeiter zu denken (Apg. 15, 40 — 16, 6). An Silas allein haben wir 1, 9 zu denken; denn zu Warnungen vor einem falschen und zwar vor einem durch gesetzliche Forderungen entstellten Evangelium (5, 3) war auf der ersten Missionsreise, als P. mit Barnabas reiste, schwerlich schon Anlaß vorhanden. In den Umständen der erst im Entstehen begriffenen Gemeinden lag überhaupt die Veranlassung dazu nicht. Dagegen erklärt es sich völlig, daß P. nach den Erfahrungen, welche er in der Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten Besuche der Provinz Galatien in Antiochia und Jerusalem gemacht hatte (Apg. 15; Gal. 2, 1—10), nun in Gemeinschaft mit Silas die jungen Gemeinden Phrygiens vor den falschen Brüdern und ihrem gesetzlichen Christentum warnte . . . Eben dadurch (Mittheilung der Beschlüsse des Apostelconcils Apg. 16, 4) wurden sie stark gemacht gegen die zu erwartenden Angriffe der Juden auch auf sie.“ [So schon Cornely. Diese feinsinnigen

fern. Er hat B. 8 im Plural von sich gesprochen; das fordert der Gedanke: Nur um die Wahrheit handelt es sich; meine Person als solche hat keine Autorität und auch mich träfe das Anathem, wenn ich anders lehrte; es ist also nicht nothwendig, an seine Mitarbeiter zu denken¹⁾. B. 9 aber geht er zum Singular über, weil er gezwungen ist, eine rein persönliche Vertheidigung zu führen und bleibt beim Singular auch 1, 11 („das von mir verkündigte Evangelium“) und 2, 2 („das ich verkündige“), wo, streng genommen, nach obiger Deduction der Plural stehen könnte, weil Barnabas bezw. Silas mit ihm waren. — P. als Apostel und Schriftsteller spricht eben gern im Plural der Selbstbezeichnung, zumal wo Andere eingeschlossen werden können, aber im Singular, wenn er seine Person von Anderen bestimmt unterscheiden will.

Folgerung: Aus 1, 8 f. kann eine dem Briefe vorausgegangene mündliche Verurtheilung eines andern (des judaisischen) Evangeliums nicht erschlossen werden; denn die gewichtigsten Gründe sprechen gegen solche Annahme. — Ueber einen zweiten Besuch des Paulus in Galatien vor dem Briefe sagt 1, 8 f. gar nichts aus. — Da Paulus nach dem Berichte der Apg. 16, 4 auf der zweiten Missionsreise auch in Lykaonien die Beschlüsse des Apostelconvents bekannt gemacht, also die dortigen Gemeinden über die judaisische Irrlehre völlig aufgeklärt hat, so ergibt sich für jeden, der an der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte festhält, mit Nothwendigkeit, daß der Brief, wenn er überhaupt nach Lykaonien gerichtet war, schon vor Antritt der zweiten Reise geschrieben ist. — Da die Worte 1, 8 f. deutlich auf die Eröffnung²⁾ des ersten Kampfes

Bemerkungen könnten blenden, wenn nicht die oben angegebenen stärksten Gründe die Annahme einer mündlichen Verwarnung vor Abfassung des Briefes geradezu ausschließen.

1) Vgl. Ehrh., A. Schäfer z. St.

2) „Wenn wir in dem ebenso eifernden als wohlbedachten und deshalb verdoppelt ausgesprochenen Anathema des Apostels eine Kriegserklärung gegen die judaisischen Schleicher auf Tod und Leben würdigen, dann hat diese ihr Recht und ihre Kraft um so mehr dadurch, daß mit ihr der Kampf gegen den Alles gefährdenden Feind überhaupt eröffnet, daß von vornan jede Nachgiebigkeit dagegen ausgeschlossen wurde . . . (Wird hingegen) nur Aufwärmung eines schon vorangegangenen versuchten Streites gegen denselben Feind, bei denselben Galatern, vorausgesetzt, so

gegen die Judaisten hinweisen, so empfiehlt es sich durchaus, die Abfassung des Briefes in die antiochenische (und syrisch-cilicische, vgl. Apg. 15, 23 u. 15, 41), länger dauernde (Apg. 14, 27) Kampfszeit Apg. 15, 1 unmittelbar vor dem Apostelconcil zu verlegen.

Den Eingangsabschnitt schließt P. mit der Frage: „Denn jetzt (nachdem ich zweimal, sonach mit allem Vorbedacht, feierlich und in heiligem Ernste das Anathema über die Falschlehrer ausgesprochen, kann ich fragen:) suche ich Menschen zu gewinnen oder den (wahrhaftigen) Gott (= heißt das Menschen zu Gefallen reden, wie mir von den Gegnern nachgeredet wird oder vielmehr einzig Gott zu lieb)? (Könnt ihr jetzt noch zweifeln, daß ich der Wahrheit und Göttlichkeit des von mir verkündeten Evangeliums vollkommen gewiß bin und im Bewußtsein dieser Gewißheit jedes andere angebliche Evangelium als eine Verlehrung des einen und einzig wahren Evangeliums vom Messias bezeichnet habe B. 7?). Oder trachte ich (wie ich verleumbet werde), Menschen zu gefallen? (Fällt diese Verdächtigung meiner Gegner, als ob ich aus Menschengefälligkeit, um euch das christliche Evangelium schwächlicher zu machen, die Beschneidung und andere angeblichen Theile desselben euch erlassen habe, angesichts des doppelten, wohlüberlegten Anathema nicht in sich zusammen? Oder kann ich einen stärkeren Beweis von Schroffheit und Rücksichtslosigkeit Menschen gegenüber geben, als wenn ich mich und Jeden für den Fall der Verkündigung eines andern Evangeliums dem Fluche Gottes unterstelle? Freilich ist es löblich und pflichtgemäß, allen Mitmenschen sich gefällig zu erweisen. Ich möchte gerne allen

gewinnt das zwei- und dreimalige Donnern den Schein persönlicher Gereiztheit, nicht ganz lauterer Leidenschaft, erhält den Anstrich von selbstbewusster Schwäche, um nicht mehr zu sagen.“ Volkmar a. a. O. S. 98 f. Aber schweres Unrecht thut B. dem hl. Paulus an, wenn er in dem Anathema eine „ethische Antinomie“ des großen Mannes findet „in der Meinung, daß er zwar Heil gewirkt und für die Erhaltung des reinen Evangeliums sich unendlich verdient gemacht hat, aber doch nicht ganz in der Weise und nach dem Sinne Jesu selbst, der auch das geduldige Ausdauern (die *ὑπομονή*) als den Weg zur Weltoberung gezeigt hat“. Wie P. sein Anathema, das er hier bedingt ausspricht, versteht, sagt er selbst 1 Cor. 5, 4. Sein letztes Ziel ist das Heil Aller in Jesu!

Menschen gefallen, um alle für Gott zu gewinnen; vgl. 2 Cor. 5, 11; 1 Cor. 9, 20. Aber im vorliegenden Falle, den Juden gegenüber, wo es sich um die Wahrheit und das oberste Princip des christlichen Evangeliums handelt, muß ich gegen jene rücksichtslos auftreten; denn:) Wenn ich noch (in diesem jetzigen principiellen Streit) Menschen gefallen wollte (Rücksicht auf Menschen nehmen wollte, scil. auf die Juden und deren angebliche Hintermänner und Auftraggeber), so wäre ich Christi Diener nicht¹⁾." (1, 10).

Erklärung: Das betonte ἄρα B. 10 weist ganz deutlich auf das ἄρα B. 9 zurück; darum bringt das γάρ die Begründung für das ἄρα πάλιν λέγω und zugleich für die schon B. 7 behauptete, dann B. 8 f. durch das Doppel-Anathema feierlichst in Anspruch genommene Wahrheit und Ausschließlichkeit des von Paulus verkündeten Evangeliums. Dadurch erhält das γάρ — wie auch das γάρ B. 11, das die geschichtliche Begründung eben dieser Wahrheit und Göttlichkeit des paulinischen Evangeliums einleitet — seine befriedigende Erklärung, während es sonst eine *crux interpretum* bleibt²⁾; denn wäre das γάρ bloße Verstärkung der Frage, so würde die Gedankenverbindung und der Gedankenfortschritt fehlen³⁾; es kann auch nicht das Recht des Apostels zu dem jetzt über andere Lehrende⁴⁾ oder die ganze Schwere des doppelten Anathema⁵⁾ begründen oder die Wiederholung des früher unbestimmt gedachten Fluches mit jetziger Beziehung auf

1) Gut bemerkt A. Schäfer 3. St.: „Die jüdische Auffassung von der Gesetzesbeobachtung als nothwendigen Heilsbedingung verträgt sich nicht mit dem unendlichen und allein erlösenden Werke Jesu Christi; jene verteidigen und dadurch „Menschen gefallen“, heißt dieses nicht bloß schmälern, sondern geradezu ihm seinen Werth absprechen. Es ist Sache des Dieners, für seines Herrn Ehre einzustehen; darum tritt auch Paulus den Irrthümern, welche die Macht der Gnade Christi herabsetzen, ja leugnen, mit seinem Anathema entgegen.“

2) Zimmer, Gal. u. Apg. S. 69.

3) Gegen Zimmer a. a. O., der deshalb B. 10 als Parenthese fassen muß. De Wette: „Das wäre zu schwach.“

4) Gegen Lipsius, Handcommentar, 3. St.

5) Gegen Reithmayr, Commentar, 3. St.

bestimmte Personen gleichsam entschuldigen¹⁾; warum soll Paulus es für nothwendig halten, die jetzige Verwünschung zu motiviren, wenn er, wie hiebei angenommen wird, die nämliche Verwünschung schon früher mündlich ausgesprochen hätte? Dann hätte Wieseler Recht, der folgerichtig das *ἀπρὶ* im Gegensatz zur Zeit vor der Befehlung faßt, eine Meinung, die Niemand mehr vertritt. Bedeutet aber *ἀπρὶ* „in diesem Momente“ und soll B. 10 begründen, dann ist das Anathema nicht schon mündlich, sondern im Briefe zweimal schriftlich ausgesprochen worden und B. 10 bestätigt unsere Auslegung von B. 8 f. — Es ist eine besondere Feinheit und Schlagfertigkeit der Dialectik, daß Paulus im B. 10 zugleich eine Anschulldigung zurückweist, die freilich auch mit dem Angriffe auf die Wahrheit und Vollgenügsamkeit seines Evangeliums engstens verknüpft ist. Wir können zwischen B. 7 u. 8 den Gedanken einlegen: Aber — wenn die Verführer ein angeblich vollkommeneres Evangelium lehren und dabei austreuen²⁾, ich verpflichte euch Heidenchristen nur deshalb nicht auf das mosaische Gesetz, um dem Christenthum desto mehr Eingang und allgemeinere Verbreitung zu verschaffen und um mich euch gefällig zu erzeigen, im Grunde aber halte ich doch die Beschneidung für Pflicht und lehre sie selbst (vgl. 5, 11) — so erkläre ich hiemit feierlichst: Auch wenn wir (B. 8 f.) denn jetzt, nachdem ich diese entschiedene und rücksichtslose Erklärung durch das zweimalige Anathema gegeben habe, frage ich euch: Heißt das Menschen zu lieb reden, wie die Gegner mich verleumden, oder nicht vielmehr den heiligen Gott zum Zeugen und Schiedsrichter anrufen? . . . Jetzt werdet ihr mir glauben, daß mein Evangelium das einzig wahre ist, wie es ja auch von Gott unmittelbar stammt, was ich euch sofort näher darlegen will: B. 11 ff.

Resultat: Durch den Abschnitt Gal. 1, 6—10 ist ein zweiter Besuch des Paulus nicht im mindesten angedeutet, eine voraus-

1) Gegen Asteri z. St.: „Die Aeußerung konnte manchem vielleicht zu stark und zu gewagt erscheinen“, und gegen Sieffert z. St.: „Eben jetzt, will P. sagen, da er durch die judaisirische Zerstörung des wahren Evangeliums zu diesem Schreiben veranlaßt wird, könne er nicht durch höfliche Rede seine Gegner zu begütigen suchen.“

2) Vgl. Dehmenius z. St.

gegangene mündliche Warnung vor dem jüdischen Evangelium — und noch mehr eine frühere persönliche Bekämpfung und Verurtheilung desselben in Galatien — geradezu ausgeschlossen und die Abfassung des Briefes um die Zeit Apg. 15, 1 sehr nahe gelegt. Zugleich ist für die gesicherte Erklärung von Gal. 4, 15—20 und 5, 3 ein fester Boden gewonnen; doch soll die Auslegung auch dieser Abschnitte möglichst auf eigene Füße gestellt werden.

(Schluß folgt.)

XI.

Die heilige Eucharistie als Sakrament und ihr Einfluß auf das sittliche Leben

nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus.

(Von Joseph Sorg, Präfect, Rottenburg a. N.)

Der große heilige Bischof und Kirchenlehrer Johannes Chrysostomus wird von neueren Theologen mit Vorliebe der *doctor eucharisticus* genannt¹⁾. Gewiß gebührt ihm unter den Kirchenvätern dieser Ehrentitel mit vollem Recht. Denn keiner wohl aus allen den heiligen alten Schriftstellern und Rednern der Kirche erwähnt in seinen hinterlassenen Werken so häufig und mit solcher Vorliebe, wie er, das allerheiligste Sakrament, „die heiligen schauererregenden Geheimnisse“, „das schauervolle Opfer“. Vor allem ist unser Heiliger zu den berühmtesten, beredtesten und wichtigsten Zeugen für die reale Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie und für die Transsubstantiation zu zählen. Allein dem hl. Bischöfe war es nicht darum zu thun, theoretische Abhandlungen zu schreiben, sein ganzes Leben ging auf in der praktischen Seelsorge. Darum zielen auch seine überaus zahlreichen Homilien und Reden ohne Ausnahme auf das praktische sittliche Leben ab. Dabei aber weiß er das Dogma auf's treffendste zu verwerthen, um daraus die entsprechenden wirksamen Nutzenwendungen für das sittliche Ver-

1) Kirchenlegikon, 2. Aufl. VI, 1692 f.

halten abzuleiten. Und hiezu bot ihm herrlichen und reichen Stoff das Geheimniß unserer Altäre. Es ist ja der erhabene Mittelpunkt unserer Religion, unseres ganzen Glaubenslebens, unserer Liturgie. Dadurch, daß es nicht bloß Opfer, sondern auch Sakrament ist, das wir oftmals genießen sollen, zu dessen Empfang eine entsprechende sittliche Verfassung (Disposition) erfordert wird, das nicht bloß unmittelbar durch seine erhabenen Wirkungen, sondern auch mittelbar durch seine bloße Existenz und unsere Erinnerung daran mächtig auf unser ganzes (inneres) Leben einwirkt, — ist es auch die gewaltige Triebkraft für unser Thun und Handeln. Dies wußte der hl. Johannes Chrysostomus, und diese Erkenntniß führte ihn zur Anwendung der schönsten praktischen Motive in seinen Homilien, in denen er bald kurz, bald in ausführlichen Worten auf das allerh. Sakrament hinweist. Oftmals redet er über die Erhabenheit dieses Sakramentes und Opfers, sowie über die Ehrfurcht, die wir dem Allerheiligsten entgegenbringen müssen; oftmals belehrt er die Gläubigen, wie sie sich auf den Empfang eines so erhabenen Sakramentes vorbereiten müssen; mit eindringlichen Worten erinnert er dieselben an die hl. Eucharistie, um sie von Sünden abzusprechen und zu verschiedenen Tugenden anzu-spornen. Es ist überaus lehrreich für jeden Priester unserer Zeit, zu wissen, wie einer der größten Bischöfe, einer der erfahrensten Herzenskenner und wohl der gewaltigste Kanzelredner aller christlichen Jahrhunderte, in dem hochhl. Geheimnisse des Altars die mächtigste Triebkraft und die reichste Quelle für ein wahrhaft christliches Tugentleben gefunden hat; und gewiß ist er auch hierin ein nachahmenswerthes Muster für jeden Seelsorger und Prediger.

Wir werden den angeedeuteten Stoff in folgenden fünf Abschnitten behandeln: I. Die Zeit für den Empfang der hl. Communion (*frequentia sacramentorum*). II. Die entferntere und nähere Vorbereitung dazu (*Disposition*). III. Die Spendung der hl. Communion. IV. Die Wirkungen des würdigen und des unwürdigen Empfanges. V. Der Einfluß der hl. Eucharistie auf das sittliche Leben. Dabei glaubten wir, wo möglich immer den hl. Chrysostomus mit seinen eigenen Worten redend einführen zu sollen, um die Originalität der lebhaften und passenden Ausdrucksweise des Heiligen nicht zu verwischen, was leider allerdings zum Theil durch die Uebersetzung geschieht. Aus demselben Grunde

haben wir uns mitunter auch nicht gescheut, selbst längere Stellen wörtlich zu citiren¹⁾).

I. Die Zeit für den Empfang der heiligen Communion. (Frequentia sacramentorum.)

Der hl. Johannes Chrysostomus stand jenen glücklichen Zeiten nicht gar so ferne, in denen die Christen gewohnt waren, oftmals, ja täglich zum Tische des Herrn hinzutreten (vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten S. 233 ff.; Schanz, Sakramentenlehre S. 430; Dalgairns, Die hl. Communion S. 201 ff.). Allein es läßt sich nicht verkennen, wie gegen das Ende des 4. Jahrhunderts der Eifer im Empfange der hl. Communion abnahm. Dies erklärt sich zunächst daraus, daß nach dem Aufhören der blutigen Verfolgungen und nach der Erklärung der christlichen Religion zur Staatsreligion verschiedene Elemente sich der Kirche anschlossen, denen es mit ihrem Uebertritt nicht recht ernst war oder die dadurch nur zeitliche Vortheile suchten. Chrysostomus warnt öfter davor, solche zweifelhafte Proselyten ohne ernstliche Prüfung vorschnell aufzunehmen, z. B. in Genesim hom. 16 (Mf. IV, 125). Sodann aber dürfen wir nicht übersehen, daß in luxuriösen und lockeren Großstädten, wie Antiochien und Constantinopel, viele durch ihren den sinnlichen Genüssen und den Reichthümern fröhnenden Lebenswandel, wie auch durch früher gewohnte heidnische Sitten von den Uebungen christlicher Frömmigkeit sich abziehen ließen. Endlich scheint sich auch schon bei Einzelnen ein gewisser — wir würden heute sagen jansenistischer — Rigorismus geltend gemacht zu haben, so daß sie nur einmal im Jahre am Communiontische sich einfanden. Dieser bedenklichen Erschlaffung des religiösen Lebens gegenüber betont

1) Die Citate sind nach der griech. Gesamtausgabe von Montfaucon, 13 Bände, Paris 1718 ff. (Mf.). Die deutsche Uebersetzung, soweit eine solche vorhanden, ist nach der Bibliothek der Kirchenväter (K.), Rempten bei Rüssel: Auswahl aus den Werken des hl. Joh. Chrysostomus, 10 Bände (1869 ff.); ferner nach Knors (= Kn.), Homilien des hl. Joh. Chrys. über das Evangelium des hl. Matthäus, 2 Bände, Regensburg 1857; ders., Homilien des hl. Joh. Chrys. über das Evangelium des hl. Johannes, Paderborn 1862; und Luz (= L.), Homilien des hl. Joh. Chrys., Tübingen 1846.

unser Heiliger mit großem Nachdruck die häufige Communion. Das Ideal ist ihm der tägliche Empfang derselben, d. h. er wünscht, daß die Gläubigen so oft communiciren, als sie dem Gottesdienste beizuwohnen. Will oder kann einer dies nicht, so würde die Consequenz fordern, daß er auch nicht am hl. Mesopfer sich theilte. Es gibt nur Ein Hinderniß, das uns vom Genuß der hl. Eucharistie abhalten kann und muß — dies ist ein unreines Herz, ein mit schweren Sünden beladenes Gewissen. Dieses Hinderniß aber soll beseitigt werden durch Buße und Exomologese.

Hören wir darüber den hl. Chrysostomus ausführlich reden. „Viele empfangen, wie ich sehe, den Leib Christi ohne weiteres und, wie es sich eben trifft, mehr aus Gewohnheit und um dem Kirchengebote zu genügen, als mit Bedacht und Ueberlegung. Man sagt: Wenn die heilige vierzig tägige Fastenzeit, wenn das Fest der Epiphanie kommt, so geht man zum Empfange der Mysterien, in welcher Verfassung man auch sein mag. Nun aber ist dies nicht an sich schon die geeignete Zeit, zum Tische des Herrn zu treten; denn nicht Epiphanie oder vierzig tägige Fastenzeit machen dazu würdig, sondern Reinheit und Unbeflecktheit der Seele . . . Zu anderen Zeiten geht ihr nicht zur Communion, häufig selbst dann nicht, wenn ihr rein seid; zu Ostern aber tretet ihr hinzu, auch wenn ihr schwer gesündigt habt (d. h. mit schweren Sünden beladen). O, welche Macht der Gewohnheit und des Vorurtheils! Umsonst wird das hl. Opfer tagtäglich dargebracht, umsonst stehen wir täglich am Altare; — niemand communicirt! Ich sage dies nicht, damit ihr ohne weiteres die hl. Communion empfanget, sondern damit ihr euch derselben würdig macht. Du bist des Opfers und der Communion nicht würdig? Dann verdienst du auch nicht, am Gebete [der Liturgie] theilzunehmen. Du hörst, wie der Diacon (κηρυξ) vortritt und ruft: „Ihr Büßer entferntet euch alle!“ Alle, welche nicht [an der missa fidelium] theilnehmen, sind Büßer. Wenn du zu den Büßern gehörst, darfst du nicht theilnehmen; denn wer nicht theilnehmen darf, gehört unter die Büßer. Warum nun bleibst du unverschämt stehen, wenn der Ruf ergeht: „Entfernet euch, die ihr nicht mitbeten könnet“¹⁾? Doch

1) Mit diesen Worten kündigte der Diacon den Schluß der Katechumenenmesse an, in der Liturgie des hl. Jakobus, cf. Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. S. 301.

du rechnest dich nicht zu diesen, sondern zu jenen, welche theilnehmen dürfen — und du bleibst ganz theilnahmslos? Du machst dir nichts aus der Sache? Bedenke es doch, ich bitte, eine königliche Tafel ist bereitet, Engel bedienen sie, der König ist gegenwärtig; — und du stehst da und gähnst? Schmutzig ist deine Kleidung; — und du achtest nicht darauf? Oder behauptest du, sie sei rein? Nun, dann setze dich zu Tische und theilheilige dich am Mahle! Täglich kommt der König, die Gäste zu besuchen; mit jedem unterhält er sich; auch jetzt noch spricht er im Gewissen zu uns: Freunde, was thuet ihr hier ohne hochzeitliches Kleid? Er sagte zu jenem Gaste nicht etwa: Warum hast du dich zu Tische gesetzt? sondern er bezeichnet ihn zum voraus als unwürdig, auch nur den Speisesaal zu betreten. Denn er sagte nicht: Warum hast du an der Tafel Platz genommen? — sondern: wie bist du da hereingekommen? (Matth. 22, 12.) Diese Worte richtet er auch jetzt noch an jeden von uns, wenn wir schamlos und frech dastehen. Denn schamlos und frech ist ein jeder, der sich einstellt, ohne an den heiligen Geheimnissen theilzunehmen. Deshalb werden diejenigen, welche in Sünden sind [die Böser], vorher hinausgeschickt. Denn gleichwie, wenn der Herr bei Tische erscheint, die straffälligen Diener sich nicht sehen lassen dürfen, sondern ihm aus dem Wege gehen, so ist es auch hier, wenn das hl. Opfer dargebracht und Christus, das Lamm Gottes, geopfert wird. Sobald du da hörst: „Laßt uns alle gemeinschaftlich beten“¹⁾, sobald du siehst, daß der Vorhang aufgezo-gen wird²⁾, so stelle dir vor, als öffne sich der Himmel oben und als stiegen die Engel herab. Wie nun kein Ungetaufter zugegen sein darf, so auch kein Getaufter, der nicht rein ist. Sage mir, wenn jemand, der zu einem Gastmahle geladen worden, die Hände wäsche, Platz nähme und sich für das Mahl bereit machte, dann aber nichts genießen wollte, würde er dadurch nicht den, der ihn geladen, gröblich beleidigen? Würde ein solcher

1) Beginn der missa fidelium, cfr. die Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus, Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 428, und ähnlich die sog. clementinische Liturgie, Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte S. 262.

2) Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 177; R., VII, S. 215 hat: „zugezogen“, cf. daselbst Anm. 2. — Näheres später Abschnitt III, Nr. 8.

nicht besser thun, lieber gar nicht zu erscheinen? So hast nun auch du dich eingefunden, hast den Lobgesang mitgesungen¹⁾, hast dadurch, daß du dich nicht mit den Unwürdigen entfernst, zu verstehen gegeben, du gehörtest auch zu den Würdigen; — warum bist du geblieben, wenn du nun doch nicht am Mahle theilnimmst? Ich bin dessen nicht würdig, lautet die Antwort. Dann bist du auch jener Theilnahme nicht würdig, die in den Gebeten liegt. Denn nicht allein durch die (auf dem Altare) vorgesezte Speise, sondern auch durch jene Gesänge kommt der hl. Geist allseitig herab . . . Unwürdig sind deine Augen, das, was hier vorgeht, zu sehen, unwürdig deine Ohren, es zu hören. ‚Selbst wenn ein Thier,‘ sagt die hl. Schrift, ‚den Berg (Ezod. 19, 13) berührt, so soll es gesteinigt werden.“ So waren die Israeliten nicht einmal würdig, den Berg zu betreten; erst nachher durften sie hingehen und die Stelle sehen, wo Gott gestanden war. Auch du kannst nachher in die Kirche kommen und sie ansehen; aber fort mit dir, wenn er zugegen ist! Da ist es dir ebenso wenig erlaubt, wie einem Katechumenen, ja noch weniger; denn es ist nicht einerlei, ob man der heiligen Geheimnisse noch nicht theilhaftig geworden ist oder ob man nach dem Empfange derselben schuldbeladen sie geringschätzt und sich ihrer unwürdig macht. Ich könnte noch mehr und Schrecklicheres sagen; doch um euere Seelen nicht zu beschweren, soll es an diesem genug sein. Wer sich dadurch nicht zu besserer Einsicht bringen läßt, bei dem wären auch weitere Vorstellungen vergeblich. Damit wir euch nun nicht ein noch größeres Strafgericht zuziehen, so ermahnen wir euch, nicht daß ihr von der Kirche wegbleiben sollt, sondern daß ihr euch würdig macht, dem hl. Opfer beizuwohnen und zur Communion zu gehen. Sage mir, wenn ein König den Befehl erließe: Wofern jemand das und das thut, soll er von meiner Tafel fern bleiben, — würdet ihr da nicht alles thun, um diese Ungnade zu vermeiden? Nun aber sind wir in den Himmel berufen, an die Tafel des großen und wunderbaren Königs — und wir ziehen uns zurück und zögern, anstatt schleunigst hinzueilen? Wie können wir da noch Hoffnung haben, selig zu werden? Wir können uns nicht

1) Entweder das Trisagion vor der hl. Wandlung oder das „Ehre sei Gott in der Höhe“ vor der Communion; s. Abschnitt III, Nr. 3.

mit unserer Schwachheit entschuldigen, nicht mit unserer Natur; unsere Gleichgiltigkeit allein ist es, die uns unwürdig macht. Damit schließen wir. Er aber, der die Herzen rührt und den Geist der Zerknirschung verleiht, möge eure Herzen rühren und seinen Samen tief in dieselben hineinsenken, auf daß seine Frucht in euch den Geist des Heiles erzeuge und ihr mit Zuversicht seinem Tische nahen könnt. Es sagt ja die Schrift: „Deine Kinder sind wie Segreifer von Oliven um deinen Tisch herum“ (Ps. 127, 3)¹⁾. Da ist nichts Altes, nichts Wildes, nichts Unveredeltes, nichts Hohes. Denn solche junge Pflanzen sind geeignet, Frucht zu bringen, und zwar die köstlichste Olivenfrucht, und sie gedeihen kräftig, daß alle den Tisch umringen und doch nicht unbesonnen und auf's Gerathewohl hier zusammenkommen, sondern mit Ehrfurcht und heiliger Scheu. So werdet ihr dann auch Christum selbst im Jenseits schauen mit Zuversicht und des himmlischen Reiches gewürdigt werden“²⁾.

Wir ersehen aus diesem etwas langen, aber sehr merkwürdigen Citat: Chrysostomus will die Gläubigen, die in Folge ihrer Gleichgiltigkeit nur selten mehr im Jahre communicirten, wieder zur alten christlichen Praxis zurückführen. Er stellt den (für unsere Zeit etwas rigoristisch erscheinenden) Grundsatz auf: Wer nicht würdig ist, zu communiciren, der soll auch nicht dem hl. Meßopfer beiwohnen; wer hingegen in der rechten Disposition sich befindet, um am hl. Opfer mit gutem Gewissen theilzunehmen, der darf und soll die hl. Communion empfangen.

Es gab schon damals bestimmte Feste oder Festzeiten im Jahre, an denen die Mehrzahl der Gläubigen regelmäßig zur hl. Communion gingen. An Ostern war der Empfang der hl. Communion für alle streng verpflichtend. Die hl. Fastenzeit hat hauptsächlich den Zweck, uns auf eine gute und würdige Ostercommunion vorzubereiten. Im übrigen können wir Ostern feiern, so oft wir dem hl. Meßopfer beiwohnen und communiciren, da immer dasselbe Osterlamm geopfert und genossen wird. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht die 3. Homilie gegen die Juden. Chrysostomus redet von jenen judaisirenden Christen, die mit den

1) Antiph. 4. in Vesp. Corporis Christi.

2) In Ephes. hom. 8, no. 4 et 5 (Mf. XI, 22 sqq.; R. VII, 212—217).

Juden Ostern feierten: „So oft ihr dieses Brod esset und den Kelch des Herrn trinket, sollet ihr den Tod des Herrn verkündigen!“ (1 Cor. 11, 27.) Indem er (der Apostel) sagt: „so oft“, stellte er es dem Belieben des Kommunikanten anheim und enthob ihn jeglicher Beobachtung bestimmter Tage. Denn Pascha und Quadragesima ist nur einmal im Jahre, Pascha aber dreimal in der Woche, manchmal auch viermal oder oftmals, so oft wir wollen. Pascha nämlich ist kein Fasten (wie die judaisirenden Christen es hielten, cfr. hom. adv. eos qui Pascha jejnant), sondern Darbringung und Opfer, das sich bei jeder gottesdienstlichen Versammlung (συναξίς) vollzieht. Daß aber dieses sich so verhalte, höre auf die Worte des hl. Paulus (1 Cor. 5, 7): „Unser Osterlamm ist für uns geschlachtet worden, Christus“, und: „So oft ihr dieses Brod esset und den Kelch des Herrn trinket, sollet ihr den Tod des Herrn verkündigen.“ So oft du darum mit reinem Gewissen hinzutrittst, feierst du Pascha, nicht wenn du fastest, sondern wenn du an jenem Opfer theilnimmst¹⁾. „Denn so oft ihr dieses Brod esset“ u. s. w., „Pascha“ bedeutet: den Tod verkündigen (Ableitung von πάσχω?). Denn die Opferhandlung, die heute vollzogen wird und die gestern vollzogen wurde und die an den einzelnen Tagen stattfindet, ist ähnlich und dieselbe wie diejenige, welche an jenem Osterabbath stattfand, und diese war nicht ehrwürdiger und jene ist nicht geringer als diese, sondern eine und dieselbe, gleich schauervoll und heilsam. Warum also, sagt man, fasten wir in diesen vierzig Tagen? Wie viele gingen ehemals zu den hl. Geheimnissen ohne weiteres und wie es sich eben (ἀπλῶς καὶ ὡς ἐτύχευ) traf, besonders aber zu jener Zeit, in der Christus dieselben eingesetzt hatte. Da nun die Väter (Apostel?)²⁾ einsahen, welcher Schaden aus dem willkürlichen (gleichgiltigen) Hinzutreten (ἡμελημένης προσόδου) entstanden war, deshalb bestimmten sie auf ihrer Versammlung vierzig Tage für Fasten, Beten, Anhören des Wortes Gottes und Versammlungen, damit in diesen Tagen wir alle durch Gebete, durch Almosen, durch

1) „Jede gottesdienstliche Versammlung“ überhaupt „ist ein Festtag“, de Anna sermo 5, no. 1 (Mf. IV, 740).

2) Oder die auf dem nicänischen Concil versammelten Bischöfe. Chrysostomus redet in dieser Homilie von jener Kirchenversammlung.

Fasten, durch Nachtwachen, durch Thränen, durch Bekenntniß (ἔξομολόγησις) und durch alles übrige sorgfältig gereinigt, mit möglichst reinem Gewissen zur Communion hinzutreten . . . Der Katechumene feiert daher nicht Pascha, wenn er auch jedes Jahr fastet, da er nämlich am Opfer nicht theilnimmt (nicht communicirt)¹⁾; wie auch derjenige, der nicht fastet, falls er nur mit reinem Gewissen hinzutritt, Ostern feiert, sei es heute oder morgen oder zu welcher Zeit immer er communicirt. Denn nicht in der Beobachtung bestimmter Zeiten, sondern in einem reinen Gewissen muß die beste Art des Hinzutretens gefunden werden. Wir aber thun das Gegentheil. Die Seele reinigen wir nicht; wenn wir aber zu jenen Tagen gelangen, glauben wir Pascha zu feiern, auch wenn wir voll sind von unzähligen Sünden. Allein so soll es nicht sein, nein, sondern wenn du auch am Ostersabbath hinzutrittst mit unreinem Gewissen, so bist du ausgeschlossen von der Gemeinschaft (ἐξέπεσες κοινωνίας), du bist weggegangen (vom Tische des Herrn), ohne Pascha gefeiert zu haben; dagegen wenn du nach Abwaschung der Sünden auch heute communicirst, so hast du sorgfältig (ἀκριβῶς) Pascha gefeiert²⁾.

Daß die heilige Fastenzeit am geeignetsten sei zur Vorbereitung auf die Ostercommunion, sagt Chrysostomus an verschiedenen Stellen³⁾. So z. B. in der 20. Säulenhomilie: „Die Fastenzeit eilt nun ihrem Ende zu; darum sollen auch wir uns um so eifriger der Tugend befleißigen. Denn gleichwie der oftmalige Doppellauf den Wettrennern keinen Nutzen gewährt, falls sie den Kampfspreis verlieren, so frommen auch uns alle Arbeiten und Bemühungen nichts, die uns das Fasten gekostet, wenn wir nicht mit reinem Gewissen zu diesem heiligen Tische hinzutreten können. Denn darum haben wir vierzig Tage gefastet, darum uns hier so oft versammelt, die Predigt angehört, gebetet und Belehrung geholt, um durch diesen Eifer für Gottes Gebote alle Sünden, die wir uns wie immer durch das ganze Jahr aufgebürdet haben, zu tilgen und so mit geistlicher Zuversicht jenes unblutigen Opfers

1) cfr. in Joann. hom. 25, 3 (Mf. VIII, 147; Rn., 202 f.).

2) Adv. Judaeos hom. 3, no. 409 (Mf. I, 611 sq.).

3) Cf. in Hebr. hom. 17, 4 (Mf. XII, 169; R. X, 278).

sicherer theilhaftig zu werden“¹⁾. — „Der hl. Geheimnisse wegen ist die Fastenzeit eingeführt worden. Denn wie bei den olympischen Spielen das Ende des Ringkampfes die Vertheilung der Siegespreise bildet, so ist das Ende des Fastens eine reine (würdige) Communion“²⁾. — Von der Ostercommunion redet der Heilige auch sonst, z. B. de proditiōe Judae Rom. 2, no. 6 (Mf. II, 394; R. III, 150), in Pentecoste hom. 1, no. 1 (Mf. II, 458; R. III, 208), in 1 Timoth. hom. 5, no. 2 (Mf. XI, 577; R. IX, 73).

Außer der österlichen Zeit gab es noch andere Festzeiten, an denen die Christen zur Zeit des hl. Chrysostomus am Tische des Herrn sich einfanden, besonders Weihnachten und Epiphanie.

In einer an Epiphanie gehaltenen Predigt spricht der heilige Bischof zuerst vom verkörperten Leibe Christi, der zur Rechten des Vaters thront; dann fährt er fort: „Doch da ich eben den Leib des Herrn erwähnt habe, so muß ich noch ein Weniges über diesen Leib zu euch reden, ehe ich schließe. Ich weiß, daß viele unter uns zu diesem heiligen Tische hinzueilen werden, weil sie es eben an dem Festtage so in der Gewohnheit haben. Allein anstatt sich Festtage zum Empfange der hl. Communion zu bestimmen, sollte man vielmehr die Seele reinigen und alsdann dieses heilige Opfer genessen. Das habe ich auch früher schon oftmals gesagt. Wer unrein und mit Schuld beladen ist, der ist auch an Festtagen nicht in der rechten Verfassung, um sich dieses heiligen Leibes, der tiefe Ehrfurcht erheischt, theilhaftig zu machen. Wer aber rein ist und durch fleißige Buße (*διὰ μετανοίας ἀκριβοῦς*) seine Sünden abgewaschen hat, der ist an Festtagen und jeder Zeit würdig, an den göttlichen Geheimnissen theilzunehmen, und verdient es, sich der Gnade Gottes zu erfreuen. Aber dies wird leider von manchen außer Acht gelassen. Wenn sie sehen, daß das Fest herankommt, dann ist es, als ob das Fest sie dränge und treibe; und mögen sie auch mit tausend Sünden belastet sein, sie nehmen gleichwohl Theil an den hl. Geheimnissen, die sie ob ihrer Sündhaftigkeit

1) De statuis hom. 20, no. 1 (Mf. II, 199; R. II, 387).

2) De Ozia (in illud: Vidi Dominum) hom. 5, no. 3 (Mf. VI, 142; R. 403); cf. de resurrect. et contra ebriosos (Mf. II, 440 sq.).

nicht einmal anschauen dürften.“ Chrysostomus droht solchen die Excommunication an¹⁾).

In der Homilie auf den hl. Philogonius († 319 als Bischof von Antiochien), die der Heilige am 20. Dezember 386 zu Antiochien hielt, bezeichnet er es als eine stehende Gewohnheit, daß viele vor oder an Weihnachten zur hl. Communion gingen. Allein wiederum beklagt er den Leichtsinn derer, die ohne die erforderliche Vorbereitung und Herzensreinheit nur gewohnheitsmäßig dem heiligen Tische sich nahen. „Jetzt sind viele Christen so thöricht und nachlässig in Bezug auf ihr Heil geworden, daß, obgleich sie voll sind von lauter Sünden, sie dennoch nicht an ihre Seele denken, sondern an den Festtagen nachlässig und leichtsinnig diesem Tische sich nahen, ohne zu bedenken, daß nicht die Festzeit, nicht die (gottesdienstliche) Versammlung, sondern ein reines Gewissen und ein sündenfreies Leben zur Theilnahme an diesem Tische berechtigt. Wie einer, der sich keiner Sünde bewußt ist, alle Tage hieher kommen kann, so kann derjenige, der in Sünden ist und keine Reue fühlt, nicht ohne Gefahr an den Festtagen sich nahen. Denn nicht darum, weil wir bloß einmal im Jahre hieherkommen, sind wir schon von Sünden frei, wenn wir unwürdig uns nahen; ja, gerade das mehrt unsere Schuld, daß, während wir bloß einmal kommen, wir dieses einzige Mal nicht mit reinem Herzen kommen“²⁾).

An 1 Cor. 11, 28 („Der Mensch prüfe sich selbst“) knüpft Chrysostomus folgende Ausführung an: „Wir lassen uns mehr durch die Zeit, als durch frommen Sinn bestimmen, die hl. Communion zu empfangen. Denn wir sind nicht darauf bedacht, wohl vorbereitet, von unseren Sünden gereinigt und mit zerknirschem Herzen uns zu nahen, sondern wir begnügen uns, dieses an Festtagen zu thun und wenn alle hinzugehen. Allein so lautet nicht Pauli Befehl; er kennt nur Eine gelegene Zeit, zur Communion hinzutreten, nämlich dann, wenn man ein reines Gewissen hat... Man darf sich nicht in nachlässiger und erbärmlicher Weise durch einen Festtag bestimmen lassen, hinzutreten, aber auch nicht, falls

1) De baptismo Christi no. 4 (Mf. II, 373; R. III, 69 f.).

2) De b. Philogonio hom. no. 4 (de incomprehensibili contra Anomoeos VI); Mf. I, 499 sq.; R. 549 u. 551.

auch kein Festtag eintrifft, sich zurückziehen, wenn man reumüthig und vorbereitet ist. Denn das Fest besteht in der Ausübung guter Werke, in der Frömmigkeit der Seele, in der Reinheit des Wandels. Besiegest du dieses, so kannst du immerfort Festtag halten und hinzutreten“ (zur hl. Communion)¹⁾.

Es ist sehr bemerkenswerth, wie der hl. Kirchenlehrer das bloß gewohnheitsmäßige, mechanische Communiciren so oft und scharf tadelt. Auf der anderen Seite bekämpft er auch den falschen Rigorismus jener, die, angeblich aus Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten, bloß einmal im Jahre communicirten. Man könnte meinen, der Heilige habe schon Jansenisten vor sich gehabt, wenn man folgende Stelle in seinen Homilien liest: „Deßhalb sind viele unter euch schwach und krank und ruhen viele im Grabe“ (1 Cor. 11, 30). „Wie ist das möglich, da wir nur einmal im Jahre an den Tisch des Herrn treten? Das ist eben das Schlimme, daß du deine Würdigkeit zum Hinzutreten an denselben nicht nach der Reinheit des Herzens, sondern nach der Länge der Zeit bemisst, die dazwischen liegt, und daß du es für einen Beweis von besonderer Ehrfurcht hältst, nicht oft zum Tische des Herrn hinzuzutreten, ohne zu wissen, daß das unwürdige Hinzutreten, auch wenn es nur einmal vorkommt, die Seele befleckt, das würdige, wenn auch häufige Hinzutreten aber ihr das Heil bringt. Nicht das oftmalige Hinzutreten ist eine gewagte Sache, sondern das unwürdige, und wenn man auch nur einmal im Jahre communicirt . . . Die richtige Zeit, um an den Tisch des Herrn zu treten, ist dann vorhanden, wenn wir ein reines Gewissen haben. Die hl. Communion zur Osterzeit hat nichts voraus vor der, die man jetzt empfängt; es ist ein und dasselbe; es ist immer dieselbe Gnade des heiligen Geistes [Anspielung an die Epistle]; es ist immer Pascha. Ihr Eingeweihten verstehet, was ich sage. Am Freitag, am Samstag, am Sonntag, an den Tagen der hl. Martyrer, immer wird dasselbe Opfer dargebracht²⁾ . . . Daher soll niemand in dieser (österlichen) Zeit mit einer solchen und zu einer anderen Zeit mit einer anderen Gesinnung hinzutreten“³⁾.

1) In 1 Cor. hom. 28, no. 1 (Mf. X, 250; R. V, 478).

2) Cfr. oben S. 103 f.

3) In 1 Timoth. hom. 5, no. 2 (Mf. XI, 577; R. IX, 72).

Ganz kurz und treffend hat Chrysostomus die damalige Communionpraxis und zugleich seine eigene Ansicht darüber gezeichnet mit folgenden Worten: „Viele nehmen an diesem Opfer einmal im Jahre, andere zweimal, andere aber oftmals Theil. Meine Worte sind daher an alle gerichtet, nicht nur an die hier Anwesenden, sondern auch an diejenigen, die in der Wüste sich aufhalten; denn diese communiciren einmal im Jahre, oft aber erst nach zwei Jahren¹⁾. Wie nun, welche werden wir hochschätzen? Diejenigen, die einmal oder die oftmals oder die selten kommen? Weder die, welche oft, noch solche, welche selten, sondern diejenigen, welche mit reinem Gewissen, mit makellosem Herzen, mit tadellosem Leben theilnehmen. Die so beschaffen sind, sollen immer hinzutreten, die das nicht sind, auch nicht einmal“²⁾).

Der hohen Auffassung und der praktischen Tendenz des hl. Chrysostomus, wie dem Sinne unserer heiligen Kirche entspricht es ganz und gar, wenn er auf der einen Seite dringend einlabet zum häufigen Sakramentsempfang, auf der anderen Seite aber so scharf betont die Nothwendigkeit einer guten Disposition.

Fügen wir hier noch an, was sich bei Chrysostomus über die erste und letzte Communion findet. Im Epilog der 6. Homilie über den Colosserbrief bespricht der Heilige die Taufceremonien. „Gott hat dem wiedergeborenen Menschen nicht mehr die Aufgabe gestellt, das Paradies zu hüten, sondern im Himmel zu wandeln. Denn unmittelbar, nachdem er aus dem Taufbade gestiegen ist, spricht er diese Worte: Vater unser, der Du bist in dem Himmel, Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden.“ Das Kind fällt nicht auf's Angesicht. Du siehst keinen Baum, keine Quelle, sondern alsbald umfängst du den Herrn selbst, nimmst seinen Leib in dir auf, vereinigst dich auf's innigste mit jenem Leibe, der in des Himmels Höhen thront, wo dem Teufel der Zutritt unmöglich ist. Da gibt es kein Weib, an das er sich heranschleichen und das er als den schwächeren Theil verführen könnte. Denn da ist, wie die Schrift sagt, „nicht Mann noch Weib“ (Gal. 3, 28). Wenn du nicht zum Satan herabsteigst, so kann er den Ort, wo du bist, nicht erreichen. Du befindest dich ja im

1) Dagegen cfr. Dalgairns, Die hl. Communion S. 219 ff.

2) In Hebr. hom. 17, 4 (Mf. XII, 169; R. X, 277); s. unten III, n. 2.

Himmel; der Himmel aber ist dem Teufel unzugänglich. Der Himmel hat keinen Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen, sondern nur den Baum des Lebens. Da wird nicht mehr das Weib aus deiner Seite genommen, sondern da sind wir alle eins aus der Seite Christi“¹⁾).

Von der Communion der Sterbenden weiß Chrysostomus Herrliches zu sagen. „Wenn wir mit dieser Speise von hinnen scheiden, so werden wir furchtlos, ringsum wie mit goldenen Waffen geschmückt, jene heiligen Vorhöfe im Jenseits betreten“²⁾. — „Einer, der es nicht von einem andern gehört hat, sondern der selbst dieses zu sehen und zu hören gewürdigt worden ist, erzählte mir, daß die Engel um die letzten Züge der Sterbenden schweben, sobald sie mit reinem Gewissen dieses Geheimniß empfangen haben und sie wegen dieses Genusses als schützende Wache hinüberbegleiten“³⁾. — Manche ließen sich erst auf dem Todesbette taufen und empfangen dabei auch die hl. Communion. Chrysostomus tabelt öfter diesen langen Aufschub der Taufe und bemerkt, daß bei der Spendung der hl. Eucharistie an solche Schwerkranken mitunter Verunehrungen des Allerheiligsten vorgekommen seien. Er fragt: „Geht man so zu den heiligen Mysterien, naht man sich so dem heiligen Tische? . . . Ich will nicht davon reden, wie Verstorbenen Wasser eingeschüttet und das Heilige auf den Boden geworfen wurde“⁴⁾.

1) In Coloss. hom. 6, no. 4 (Mf. XI, 870; R. VIII, 410); cfr. catech. I ad illuminandos (Mf. II, 225; R. III, 91 ff.; unten IV, A 1).

2) In 1 Cor. hom. 24, no. 5 (Mf. X, 212; R. V, 418).

3) De sacerdotio lib. VI, cap. 4 (Mf. I, 424; R. I, 128).

4) In Acta Apostol. hom. 1, no. 8 (Mf. IX, 14).

(Fortsetzung folgt.)



XII.

Zur Geschichte des vierzigstündigen Gebetes.

(Von P. Norbert Ord. Cap.)

In dem Beatificationsprocesse des sel. Anton Maria Zaccaria (1500—1539) wird die noch nicht entschiedene Frage berührt über den Anfang und den Stifter des vierzigstündigen Gebetes¹⁾.

Der Gebrauch, vierzig Stunden lang zu beten, ist älter, als jene Gebetsübung, welche wir als vierzigstündiges Gebet bezeichnen. Im Jahre 1550 wurde dem Erzbischof Johannes Angelus Archimboldus von Mailand ein Büchlein überreicht, in welchem erzählt wird, daß ein Priester namens Anton, Commendist in Grenoble, bereits im Jahre 1527 in der Kirche des hl. Grabes zu Mailand eine Bruderschaft errichtet habe, welche den Zweck hatte, jährlich viermal die Mitglieder der Bruderschaft zu einer vierzigstündigen Andacht vor dem hh. Sakrament zu versammeln²⁾, und daß auf diese Einrichtung die Ausdehnung des vierzigstündigen Gebetes auf ganz Mailand zurückzuführen sei³⁾. Welcher Ritus bei der Anbetung in der Heiliggrabkirche eingehalten, ob das Allerheiligste

1) *Omni ope connisus est, ut pietas erga Christum Dominum in Sacramento Augusto delitescens magis magisque excitaretur; eumque in finem Sacram Hostiam e sublimi throno in triduum publice adorandum instituere fertur. Decret. Super Miraculis d. d. Postridie idus februarii 1897.*

2) *Anno 1527, opera nunquam satis laudati viri Domini presbyteri Antonii Gratianopolis comendatarii, tunc publice concionantis, utriusque sexus quaedam societas in ecclesia S. Sepulchri nuncupata erecta fuit, cuius institutio huiusmodi est, ut . . . sacrosanctum Eucharistiae Sacramentum lampade semper accensa, in quodam servantes sacrario, quotannis etiam ibidem quadraginta horarum orationes quater devotissime celebrantur. Citirt bei P. Mazzucchelli, Osservazioni sopra il Rito Ambrosiano. Milano 1828. p. 237, und im Appendix: Docum. XXV.*

3) *Quod quidem institutum sanctissimum quadraginta horarum clarum est per totam civitatem inde manasse. Ibid.*

ausgesetzt wurde, oder ob die Gläubigen vor verschlossenem Tabernakel beteten, und ob diese ursprüngliche Andacht in ganz Mailand eingeführt oder ob dieselbe im Laufe der Jahre eine andere Gestalt angenommen habe, bleibt unentschieden.

Zwei Jahre später (1529) wurde in allen Kirchen Mailands und zwar zur selben Zeit auf Anordnung des Generalvikars, von P. Thomas Nieto, einem spanischen Dominikaner, dazu veranlaßt, eine solche Anbetung vierzig Stunden hindurch gehalten¹⁾. Dieser Vater hatte in seiner Predigt im Dom zu Mailand die Gläubigen zur Uebung der vierzigstündigen Anbetung in der schon früher eingeführten Weise und zum Empfang der hh. Sakramente aufgefordert²⁾.

Wie wurde diese Gebetsübung abgehalten? Burigozzo, welcher uns eben diese Thatsache der Anbetung berichtet, erwähnt nicht, daß das Allerheiligste ausgesetzt gewesen sei, weder bei der erstmaligen Anbetung im Monat Juni, noch an jener Stelle, wo er von der zweiten Feier dieser Gebetsübung im September spricht, obwohl er bei dieser letzten Gelegenheit Anderes erwähnt³⁾. Mit- hin ist uns der Ritus dieser Anbetung nicht bekannt. Nur so viel wissen wir, daß 1529 eine öffentliche vierzigstündige Andacht in allen Kirchen Mailands zur Verherrlichung des allerheiligsten Altarsacramentes gehalten wurde.

Für das Jahr 1534 wird uns dann weiter berichtet, daß ein gewisser Frater Bonus aus Cremona den Herzog von Mailand Franziskus II. aus dem Hause der Sforza, sowie den Ordinarius veranlaßt habe, das Allerheiligste, mit Lichtern und Verzierungen umgeben, über dem Altare — sopra l'altare — auszusetzen und dasselbe vierzig Stunden lang Tag und Nacht hindurch von den Gläubigen abwechselnd anbeten zu lassen. Außerdem wurde bestimmt, daß nach Ablauf der vierzig Stunden in der einen Kirche

1) Cronica Milanese di Gianmarco Burigozzo Merzaro in Archivio Storico Italiano. Firenze 1842. T. III. p. 491.

2) Ibid.

3) A di 19. Settembre 1529 predico il frate Spagnolo in Domo . . . et all' ultimo esorto la Citta a fare andare la orazione de quaranta ore al modo che za forno fatte; ma che voleva che quelli che avesseno a andare a questa orazione, fusseno ben confessi, azio meglio le orazioni sue fusseno esaudite. Ibid. p. 500.

dieselbe Gebetsübung sofort in einer andern Kirche beginnen sollte, bis die Kunde durch alle Kirchen der Stadt gemacht sei¹⁾). Die Anbetung des Allerheiligsten ist nach diesem Zeugnisse eine ununterbrochene, welche von einer Kirche zur andern wandert.

Es fragt sich nun, ob nach dem Zeugnisse Morigia's, welches Ughelli²⁾ wiederholt, die eigentliche Einführung des vierzigstündigen Gebetes auf das Jahr 1534 zu verlegen ist.

Dagegen sprechen wichtige Gründe. Morigia, 1525 geboren, kann kaum als Augenzeuge der Einführung der Gebetsübung vom Jahre 1534 gelten, da er damals erst neun Jahre alt war.

Seine Geschichte veröffentlichte er 1592, also 58 Jahre post festum. Ueberdies wird er als minderwerthiger Historiker tagirt, auf dessen Zahlenangaben man sich nicht verlassen kann³⁾. Es

1) Quel fra Buono fu anco quello che l'anno 1534 introdusse in Milano la devotione nominata delle quarant'hore; percioche inspirato questo servo di Dio dalla divina gratia, persuase il Duca Francesco secondo Sforza et all' Ordinario, che si dovesse porre il sacratissimo corpo di Nostro Signore Giesu Christo sopra l'altare con quei apparati convenevoli, et capuccieli, et lumi, essendo egli repostato in un tabernacolo decente, che da tutti in publico potesse esser veduto, et adorato. Et che per quarant'hore continoue dovesse lasciarsi in contesto modo sopra l'altare; et che sempre tanto di notte, quanto di giorno fossero deputate genti, che facessero orationi senza interporre intervallo di tempo... In oltre ordino che stato che fosse per le dette quarant'hore il santissimo Sacramento su l'altare, come habbiamo detto, in una chiesa, egli si ponesse in un'altra per le medesime quaranta hore, et dopo in un altra et cosi vicendevolmente, si facesse come un circolo di tutte le chiese della Citta. Paolo Morigia, *Historia dell' Antichita di Milano*. Venetia 1592. p. 344.

2) Orationem certe 40 horarum Mediolani primam institutam constat auctore eius Bono Cremonensi. Hic enim anno 1534 Franciso II. Mediolani Duci persuasit, ut Sanctissimum Christi corpus populo adorandum in templis exponeretur quadraginta horas... atque ita per urbem in praecipuis Urbis huius templis idem fieret, ut oratio in amplissima Urbe nunquam deficiat. Ughelli, *Italia sacra seu de Episcopis Italiae*. Romae 1642—1648. IV. p. 43.

3) Le persone notabili morte ne'decorsi trent'anni furono fra Paolo Morigia, Gesuato, autore di molte opere mediocri o cattive sulle Antichita Milanese, morto nel 1605 d'anni 79. *Storia di Milano di P. Verri*,

liegt daher die Vermuthung nahe, daß er und mit ihm Ugheßi die später eingeführte Feier dieser Andacht auf das Jahr 1534 zurückdatirte, in welchem Jahre Frater Bonus das Seinige zur Verherrlichung des hl. Altarsakramentes beigetragen und dem eigentlichen Stifter dieser Andacht die Wege gebahnt haben mag.

Für diese Vermuthung spricht vor allem das Zeugniß eines bei der Sache betheiligten Zeitgenossen.

Bereits sechs Jahre vor dem Erscheinen des Buches Morigia's hatte der Kapuziner Matthias Bellintani ein Büchlein veröffentlicht unter dem Titel: »Trattato della S. Orazione delle 40 Ore, nel quale si contengono l'origine di essa Orazione, alcuni pii esercizi da farsi in quella e gli Ordini che egli tiene a farla«¹⁾. In diesem Büchlein schreibt P. Matthias ausdrücklich dem Kapuziner P. Joseph Plantanida von Fermo die Einführung des vierzigstündigen Gebetes zu. Allerdings fehlt hier jede Zeitangabe, aber diese findet sich in einem andern Werke desselben. In seiner Ordenschronik²⁾, welche im Generalarchive zu Rom aufbewahrt

continuata da P. Custodi. Firenze 1851. Tom. II. p. 312. — E' spesso inesatto, massime nei numeri. A. Ratti, Contribuzione alla Storia Eucaristica di Milano. Milano 1896. p. 78 n. 1.

1) Dieses Büchlein wurde 1686 in lateinischer Uebersetzung bei Kraft in Wien herausgegeben: Tractatus de sancta oratione quadraginta horarum, a R. P. F. Matthia Bellintani de Salo Capuccino Italice conscriptus, in quo ipsius Orationis continetur origo, ac quaedam Spiritualia Exercitia sub ipsa exercenda, iam vero in latinum Sermonem versus. Opera F. Joannis Gelderman Cartusiae Colon. Professi.

2) Tom. II. f. 159. Con la Santa Predicatione accompagnata da caldi prieghi operando, riporto delle sue fatighe frutto abbondante et introdusse nella chiesa di Dio, col favor di quello, due opere di grandissima importanza, che sono l'Oratione delle 40 Hore et la Institutione Christiana. Fatto il Capitolo Generale in Roma l'anno 1686, egli se ne venne a Milano, ove trovando la citta molto afflitta per le passate guerre e calamita patite, predicando egli nel Duomo, indusse la Citta et il Senato a fare l'orazione delle quarant'hore per un anno intero.

Così per mezzo di questo santo uomo hebbe origine il santo istituto dell'orazione delle 40 hore in queste due maniere, e di continuarla sempre, cangiando le chiese di 40 in 40 hore, et facendola solamente 40 hore ad un tempo dell'anno, et questo modo si è steso più che 'l primo, et posto in uso in molti luoghi. Ibid. fol. 161.

wird, berichtet P. Matthias nämlich, P. Joseph sei nach dem Generalkapitel, welches 1536 in Rom gefeiert wurde, nach Mailand gegangen, habe dort als Domprediger im Hinblick auf die von Frankreich drohenden Kriegsgefahren¹⁾ den Senat bestimmt, das vierzigstündige Gebet einzuführen, derart, daß nach Beendigung in der einen Kirche dasselbe in der anderen alsogleich beginnen sollte. Da Gottes Hilfe für die bedrängte Stadt nicht ausblieb, beschloß die dankbare Bürgerschaft, diese Gebetsweise jährlich zu erneuern.

Dieses Zeugniß gewinnt dadurch an Bedeutung, daß P. Matthias den P. Joseph nicht nur persönlich kannte, sondern auch als dessen Begleiter bei der canonischen Visitation des Klosters der Barnabiten in Mailand fungirte. Außerdem war P. Matthias, dieser „apostolische Mann“, wie ihn der hl. Karl Borromäus nannte, selbst thätig für die weitere Ausbreitung der Andacht; 1564 predigte er während des vierzigstündigen Gebetes in Spoleto, 1565 in Narui, 1568 führte er dasselbe im Neapolitanischen ein.

Das Zeugniß des P. Matthias wird bestätigt durch den oben erwähnten Mailänder Chronisten Burigozzo, der vor allem über kirchliche Feierlichkeiten, deren Zeuge er war, genaue Mittheilungen macht. Dieser berichtet vom Jahre 1529 an, in welchem er die auf Veranlassung des P. Thomas Nieto abgehaltenen Gebetsstunden erwähnt, bis zum Jahre 1537 nichts mehr über eine ähnliche Feierlichkeit. In diesem Jahre aber meldet er als etwas ganz Neues — *nova trovata* —, daß jene Gebete in den einzelnen Kirchen der Stadt der Reihe nach feierlich gehalten wurden. Er schreibt, im Mai hätte man begonnen, von einem Stadthore bis zum nächstfolgenden und jetzt im October sei man bei dem Stadthore Percillana angelangt. Die Exposition des Allerheiligsten wird ausdrücklich erwähnt²⁾. Als neu bei der Feier von 1537

1) v. Weiz, Weltgeschichte 8⁸, 59.

2) Da qualche mese passato, fu dato principio de un altro altare in Domo nostro de Milano, zoe l'altare pox l'altare grande, da tenere el Corpus Domini de continuo sopra quello altare: e cosi alcuni homini se miseno in fare loro la spexa di zira, e si dell'olio per illuminare detto Sacramento; et fu predicato in Domo exortando la Citta a questa opera santa: e cosi passa. Ma non contenti questi homeni de tal compagnia solum et questo suo apetoito, hanno cresuto *nova trovata* de far

bezeichnet der Chronist den Umstand, daß die Anbetung sich nicht auf den Dom beschränkte, sondern in ununterbrochener Reihenfolge von einer Kirche Mailands auf die andere überging.

Burigozzo spricht nicht von P. Joseph; er sagt nur, daß im Dom gepredigt wurde, um die Verehrung des Allerheiligsten zu fördern, und setzt den Anfang der Gebetsübungen auf den Mai. P. Joseph war aber in diesem Jahre in Mailand und hielt dort die Fastenpredigten.

Außerdem schreiben noch zwei andere Zeitgenossen dem P. Joseph die Einführung dieser Andacht zu.

Als P. Hieronymus von Narni von 1575—1581 die Stelle eines Generalvikars des Kapuzinerordens bekleidete, beauftragte er seine älteren Mitbrüder, alles Wissenswerthe aus der ersten Zeit des Ordens aufzuzeichnen. Er selbst sammelte auf seinen Visitationsreisen und ließ das Gesammelte in einem Bande zusammenstellen. „Verschiedene Lebensbeschreibungen — unter ihnen auch die des P. Joseph von Ferno —, versichert er, habe ich von einem gut informirten alten Pater erhalten, welche ich genau abgeschrieben habe, ohne etwas hinzuzufügen“¹⁾. Daß dieser alte Pater seine Mittheilung über die Einführung des vierzigstündigen Gebetes durch P. Joseph von ihm selbst hatte, geht aus dem Schlusse der Biographie hervor, wo er sagt: „Ich habe es selbst von jenem

fare le quarantore a ciascuna gexia (chiesa). Da poi determino questa compagna, che stasse sempre el santissimo Sacramento sopra l'altare, e con gran luminoso . . . Comenzorno al principio de Majo 1587 in Porta Orientale, e poi in Porta Romana, e poi in Porta Ticinense. Al presente, ch'e al principio de Octubre, sino in Porta Vercillana; et stanno quaranta ore per ciascuna gexia . . . e le giexe conzate chi piu chi manco, zoe con tapezarie e con lumineri. Op. cit. p. 587.

1) Et quant' io ho potuto trovare di cose quali mi siano parse degne di memoria e delle quali habbia havuto probabil certezza, ho fatto scrivere nel presente volume, nel quale alcune cose sono scritte, e distese a lungo quasi ad litteram, nel modo che a me sono state scritte da un Padre de i piu antiqui della Congregatione, et benissimo informato delle cose, e questo e della vita de Frate Bernardo da Offida insino alla vita di Frate Giuseffo da Ferno inclusive, dove io niente ho posto del mio. Alli devoti lettori f. 1. Manuscript im römischen Ordensarchiv.

guten Vater gehört . . . P. Joseph ist der Urheber des heiligen Gebetes, welches jetzt in ganz Italien gehalten wird“¹⁾).

Der zweite Zeuge ist P. Bernardin von Collepetrazzo, welcher gleichfalls von P. Hieronymus den Auftrag erhalten hatte, die Anfänge der Ordensgeschichte niederzuschreiben, und 1584 vom Generalkapitel dazu bestellt wurde, die Chronik des P. Marius von Faro Sarfinitio, eines Zeitgenossen des P. Joseph und bewährten Historikers, zu sichten und druckfertig zu machen. Auch in dieser Chronik wird P. Joseph als der Urheber des vierzigstündigen Gebetes bezeichnet²⁾).

Dasselbe wiederholt ein ungenannter Pfarrer von Vicenza. Als Grund der Einführung des vierzigstündigen Gebetes bezeichnet er die Kriegsunruhen des Jahres 1537 und die Erinnerung an die Leiden der Pest, durch welche zwölf Jahre vorher vierzigtausend Bürger dahingerafft wurden. Durch Abhaltung des Gebetes, fährt er fort, sollte der Zorn Gottes besänftigt und die drohende Kriegsgefahr abgewandt werden, welsch letzteres auch wirklich eintrat. Deshalb beschloß die Stadt, das vierzigstündige Gebet für alle Zukunft beizubehalten. Dieser Anonymus hebt ausdrücklich hervor, daß P. Joseph 1537 die Fastenpredigt im Dome zu Mailand gehalten.

Endlich hat sich der klassische Schriftsteller auf dem Gebiete

1) Et com' io intesi da questo buon Padre . . . Et egli fu che diede principio a questa S. Orazione ch' ora si esercita per tutt' Italia. Ibid. f. 75.

2) Predicando in Milano con grandissima accettatione la detta Citta era in grandiss. travagli in quel tempo per conto delle guerre, imperoche ogn' anno ordinariamente calavano Francesci, et davano alla detta Citta molta noia. Fr. Gioseppe predicando in pergolo gli promisi che se loro frequentaranno l'oratione delle quarant' hore Dio li liberara dalle guerre. Ragunatosi il Senato promisero a Fr. Gioseppe di dar' ordine con l'Arcivescovo di quel tempo che la detta oratione la si facesse. Ordinandola dunque Fr. Gioseppe fu la detta oratione fatta con molta divotione, et *quivi hebbe principio ordinata da questo S. Homo . . .* Istoria dell' origine della Congregatione de' Frati Capuccini . . . composta da me fra Bernardino (da) Colpetrazzo Capuccino. p. 710. Citirt: *Analecta Ord. Min. Cap.* 1897. fasc. VI. p. 188.

der kirchlichen Feste, Benedict XIV., der Meinung angeschlossen, daß der Kapuzinerpater Joseph der Urheber des vierzigstündigen Gebetes sei¹⁾.

XIII.

Das Karlsbild in der Frankfurter Wahlkapelle.

(Von Carl Maria Kaufmann.)

Nach Aachen besitzt die alte Reichsstadt Frankfurt a. M. die weitaus größte Zahl ikonographischer Erinnerungen an Karl den Großen, und in dem Augenblicke, wo mit der Ausschmückung der Anno 1355 wohl im Zusammenhange mit den Bestimmungen der goldenen Bulle errichteten Wahlkapelle des Krönungsdomes die nach dem Brande notwendig gewordene Restauration abschließen soll, erscheint es mir angezeigt, ein Wort über das 1888 entdeckte, noch wenig bekannte Einzelbild Karls an der Westwand jener Kapelle zu sagen. Begnügt sich doch selbst P. Clemen, der beste Kenner der einschläglichen Denkmäler, in seiner grundlegenden Untersuchung über die Porträtbarstellungen Karls des Großen²⁾ mit einer ganz kurzen Erwähnung des interessanten Fresco's³⁾.

Man unterscheidet in der Ikonographie Karls des Großen hauptsächlich zwei Typen, den realen und den idealen, welcher letzteren das Bildniß der Wahlkapelle im Stadium vielleicht seiner gefälligsten Ausbildung repräsentirt. Diese Scheidung basiert auf den literarischen Quellen, von denen allein die Vita Karoli des Einhard⁴⁾ im 22. Kapitel trotz aller suetonischen Anklänge authentisch ist, während den Beschreibungen Theodulf's⁵⁾ und Angilbert's⁶⁾

1) *Solemnis precatio, quae quadraginta horarum spatium complectitur*, P. Josepho Mediolanensi ex Ordine Capuccinorum primo adscribitur. *Institutiones ecclesiasticae* XXX. n. 19.

2) Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins Bd. 11, S. 185 ff.; Bd. 12, S. 1 ff.

3) *M. a. D.* Bd. 12, S. 93.

4) *Mon. Germ. SS.* II, p. 455.

5) *Mon. Germ. Poet. lat. aevi Carol.* I, p. 488, v. 208.

6) *l. c.* p. 366.

schon die sagenhafte Idealgestalt des Kaisers vorschwebt. Wenn sich aus Münzen und Siegeln jener Zeit kein Schluß auf die wahre Gestalt dieses Herrschers ziehen läßt, so ist das weiter nicht auffällig. Denn es ist nicht nur Thatsache, daß Karl sich eines Jutaglio's mit der Büste des Commodus als Betschaft bediente, sondern auch, daß die cursirenden Münzen, selbst die officiële, aus Anlaß der Krönung geprägte Bleibulle (Exemplare davon liegen im Cabinet des Antiques, sowie in der Nationalbibliothek zu Paris) stark an römische Vorbilder erinnern. Von wirklichen Porträt-darstellungen des Kaisers sind nur sechs historisch bezeugt. Einmal die in der Vita Karoli Kap. 31 erwähnte und trotz aller Nachforschungen verschollen gebliebene über dem Grabe in der Nachener Gruft, dann die beiden gleichfalls nicht erhaltenen Wandgemälde in den Palästen zu Aachen und Ingelheim, von denen Turpin und Nigellus erzählen¹⁾, die Statue im Kloster zu Borsch an der Bergstraße, wovon in den *Antiquitates Laurishaimenses*²⁾ berichtet wird, sowie die vielbehandelten Mosaiken des Tricliniums am Lateran und in Santa Eufanna am Quirinal. Hierzu kommen allerdings noch einige Porträts, welche nach B. Clemen aus inneren Gründen Ansprüche auf Authenticität machen: die Reiterstatuette im Musée Carnavalet zu Paris, die jedoch meines Erachtens den Eindruck der Anlehnung an irgend eine klassische Figur, vielleicht die Aurelstatue auf dem Capitol, hinterläßt, dann ein Berliner Denar der Sammlung Dannenberg und endlich die freilich oft jeder scharfen Individualität entbehrenden Handschriftenminiaturen der *leges barbarorum*.

Charakteristisch für die ganze nachkarolingische Zeit bis tief in's 15. Jahrhundert hinein war eine Vorlage, welche die von Cassiz II. (1122) für authentisch erklärte pseudoturpin'sche Chronik schuf und auf die zahlreiche Künstler gerade so gerne und oft zurückkamen, als Literaten die dort gegebene Beschreibung entlehnten. Um sie zu kennzeichnen sei es gestattet, hier den Passus wiederzugeben, welcher die Körperbeschaffenheit des Kaisers erörtert und welcher durch die bekannten Schaafhausen'schen Messungen (aus-

1) *Historia Caroli magni* c. 31 bezw. *carmen in hon. Hludowici IV*, 181 (*Mon. Germ. Poet.* III, 36).

2) *Res Moguntin.* III, 86.

gehend vom Oberschenkelknochen Karls) seiner Zeit in interessanter Beleuchtung erschien. Er lautet¹⁾: Et erat rex Karolus capillis brunis, facie rubens, corpore decorus et venustus sed visu efferus. Statura vero eius erat in longitudine octo pedum suorum, scilicet qui erant longissimi, amplessimis renibus, ventre congruus, brachiis et cruribus grossus . . . habebat in longitudine facies eius unum palmum et dimidium, et barba unum, et nasus circiter dimidium, et frons eius erat unius pedis et oculi leonini scintillantes ut carbunculus. Supercilia oculorum eius dimidium palmum habebant . . .

Im 15. Jahrhundert ändert sich dieser Typus unter dem Einflusse der Mystik und des Ritterthums. Neben den kräftigen sächsischen Typen erscheint ein mehr weichliches Bild Karls, das selbst im französischen ritter- und wehrhaften Genre weit hinter der älteren Ikonographie zurückbleibt. Erst im 16. Jahrhundert, wo das Karlsbild zugleich eine Personification der Kaiseridee in sich schließt, gewinnt vornehmlich auf fränkischem Boden ein markigerer Typus die Oberhand, der freilich in modernisirender Weise nur wenig mehr vom historischen Porträt des großen Kaisers übrig läßt.

In diese Zeit nun reißt sich das Fresko der Frankfurter Wahlkapelle mit Sicherheit ein. Die Reste decorativer Malerei in den Gewölbegewölben, das jüngste Gerüst an der an die Kaiserfigur angrenzenden Wand, die spätgothische Stilisirung des Ornamentes der Deckenmalerei verweisen von vornherein auf den Beginn des 16. Jahrhunderts, frühestens die Zeit um 1500. Beim Kaisergemälde selbst ist für diese Datirung ausschlaggebend die leichte und nicht ungefällige Bewegung der Figur, welche mit dem strengen Stile des 14. Jahrhunderts nichts mehr zu schaffen hat, sodann das Costüm und ebenso die Rüstung. Die Biegung und Fältelung des Mantelstoffes entspricht völlig dem oberdeutschen Geschmacl des ausgehenden 15. Jahrhunderts, der sich bei minder hervorragenden Meistern unserer Gegend vielfach bis in's erste und zweite Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts hinein erhalten hat; vor allem aber

1) Xgt nach Ferd. Castet's, Turpini historia Caroli Magni et Rotholandi, publ. spécial. de la société pour l'étude des langues Romanes 1880; die Varianten Ciampi's kann ich hier füglich übergehen.

ist für die Datirung des Bildes die Rüstung entscheidend, welche Karl trägt und die den ausgeprägten Modestformen des 16. Jahrhunderts der sog. „Maximilianischen“ Rüstung entspricht. Was endlich die Kunstschule bezw. den Maler betrifft, welcher an diesem Fresko der Wahlkapelle gearbeitet, so hatte Herr Director Dr. Weizsäcker vom Frankfurter Städel'schen Kunstinstitut die Gewogenheit, mir als Resultat seiner eingehenden erneuten Prüfung im November 1896 seine Ansicht mitzutheilen, wonach die Arbeit „sehr wohl von einem heimischen Künstler herrühren kann“. „Denn,“ so schrieb mir damals dieser geschätzte Kenner, „die ziemlich typisch gehaltene Zeichnung und Form der Gesichtszüge entspricht ganz dem Geschmack einer Gruppe von Künstlern, als deren Heimath man erst neuerdings nicht ohne Grund das Gebiet der Mainzer Erzdiocese und vor allem die Städte Mainz und Frankfurt ansehen zu sollen geglaubt hat.“

Ausgeführt ist die Malerei in einer Art Tempera oder Leinwandfarbe. Sie bietet in der Gesamtaufassung nichts Bemerkenswerthes, wenigstens ist am Idealtypus des Kaisers festgehalten und alles Individuelle sorgfältig vermieden. Ueber eine eventuelle Vorlage wissen wir nichts. Herr Director W. sagt hierüber: „Wenn die Gesichtszüge der Figur einem Bilde Kaiser Karls entsprechen, so kann das doch nur ein fingirtes Bildniß dieses Kaisers gewesen sein, das dem Maler vorgelegen. Kaiser Karl ist eben einer der wenigen römischen Kaiser des frühen Mittelalters, von denen wir zuverlässige Bildnisse besitzen, sowohl die Statuette zu Paris, die ich mit Herrn Prälat Schneider in Mainz für ein karolingisches Werk halte, als auch die Münzen Karls — zeigen den vom Bilde der Wahlkapelle völlig abweichenden Typus, der vor allem durch einen starken Schnurrbart, nicht aber Voll- oder Backenbart in Frankfurt charakterisirt ist.“

Ich selbst war seiner Zeit den Spuren einer sehr alten Miniatur gefolgt, die ich (abgesehen von der Rüstung) für eine directe oder indirecte Vorlage der Figur in der Wahlkapelle hielt, bin aber inzwischen von dieser Vermuthung infolge gewichtiger Gründe abgekommen. Wenn ich trotzdem aus dem früheren Manuscript diese Zeilen herausgezogen habe, geschah es,

weil die Thatsache der bevorstehenden Restauration der Wahlkapelle das Interesse an diesem noch wenig gekannten Bilde des ersten deutschen Kaisers sicherlich und nachhaltig wachrufen dürfte.



XIV.

L i t e r a t u r.

Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja. Deutsche Uebersetzung unter durchgängiger Mitwirkung des Verfassers herausgegeben von *Julius Böhm*. Giessen, J. Ricker'sche Buchhandlung 1897. 408 S. M. 12.

Der Uebersetzer bezeichnet das vorliegende Werk als eine Erscheinung von „hochbedeutsamem Werth für die gesammte alttestamentliche Wissenschaft, welcher Richtung sie auch angehöre“. Man kann dies in der That auch für die katholischen Theologen gelten lassen, die sich mit den Problemen und Ergebnissen der höheren Kritik zu befassen haben. Cheyne's „Einleitung“ verdient Beachtung einmal wegen des Verfassers, der seit 25 Jahren auf dem Gebiete der Isaiaskritik und Erklärung sich hervorgethan hat und ohne Zweifel der hervorragendste Vertreter der englisch-protestantischen Bibelwissenschaft ist. Sodann aber auch wegen des Inhaltes, insofern darin die „Ergebnisse“ der gesammten neueren Kritik zusammengefaßt und verarbeitet sind und dies mit einer Vollständigkeit und Genauigkeit, daß kaum eine irgendwie beachtenswerthe Meinung unbeachtet geblieben ist. Was dies besagen will, vermag nur der zu ermessen, der von dem Umfange der bezüglichen Literatur und der Mannigfaltigkeit der kritischen Meinungen eine annähernde Vorstellung hat. Nach dieser Seite hin ist also vorliegende „Einleitung in das Buch Isaias“ eine von berufener Seite dargebotene Fundgrube, die wohl für längere Zeit und für alle jene Werth behalten wird, die aus irgend einem Grunde der Kritik Beachtung schenken müssen. „Ist das Werk doch wie kein zweites geeignet, ein Bild zu geben von der Vielgestaltigkeit und Vielseitigkeit der Probleme, die hier vorliegen, von den Schwierigkeiten, mit denen die Erklärung des Buches Isaias zu ringen hat, und von der Mühe und

dem Fleiß, dem Scharfsinn und Geschick, die in vielen Jahrhunderten, sonderlich im letzten, an das Buch Jesaias gewandt worden sind“ (Vorwort des Uebers. S. VIII).

Anders wird freilich das Urtheil lauten, wenn es sich um den Werth der Ergebnisse handelt, die Cheyne zwar mit dem Gefühl der „Unsicherheit zum Ausdruck bringt, die jeder aufrichtige Kritiker empfinden muß, der sich auf diese wenig betretenen Pfade wagt“, und doch auch wieder „mit dem Vertrauen, daß die wichtigsten Aufstellungen dieses Buches gesichert sind“ (S. 5).

Nach dem Uebersetzer selbst den Vorbehalt, es sei „nicht im entferntesten die Meinung der deutschen Ausgabe, daß er sich mit allen oder auch nur mit den meisten Resultaten des Werkes identificire“, im Gegentheil, „in vielen wichtigen, ja wesentlichen Punkten könne er Cheyne's Schlußfolgerungen nicht mitmachen“ (S. VII). Es ist ihm auch gewiß, daß „nicht wenige selbst unter den kritischen Theologen deutscher Universitäten sich gegen Cheyne's radikale Ergebnisse in der Jesaja-Kritik ablehnend verhalten“ werden (S. VIII). Danach wird wohl auch dem katholischen Theologen der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit nicht gemacht werden können, wenn er sich gegen viele, ja die meisten wichtigen und wesentlichen Ergebnisse der Kritik des Verf. ablehnend verhält. Die Gründe dafür darzulegen, ist hier nicht der Ort. Es genügt, die Richtung zu bezeichnen, in welcher diese Ergebnisse liegen.

Cheyne hat in dankenswerther Weise eine „Uebersicht über die kritischen Ergebnisse aus Jesaias I und II“ vorangestellt (S. 6 ff.). Man sieht daraus, daß er noch einen Schritt über den „fortgeschrittenen Standpunkt“ hinaus gethan hat, auf dem der 1892 erschienene Commentar von B. Duhm (Straßburg) — ein Werk, das „einer kühnen That vergleichbar“ — fußt (S. IX); dort waren von ca. 1200 Versen noch ca. ganze 318 dem wirklichen Jesaias zugeschrieben worden. Nach Cheyne ist schon gleich „nicht sicher“, ob B. 2—4 des 1. Kap. „von Jesaias' Hand stammen“; „B. 29—31 sind möglicher Weise oder wahrscheinlich aus dem Schlußtheil einer selbständigen Weissagung aus früherer Zeit, während B. 27 f. sicherlich der Zusatz eines nachexilischen Redactors sind“; „nicht unwahrscheinlich ist, daß 2, 2—4 = Mich. 4, 1—3 nicht zusammen mit Mich. 4, 4 hinter 1, 29—31 stand. Nachexilische Bearbeiter liebten es, Drohungen durch Verheißungen

zu mildern. Das schien wohl nothwendig, um den Weissagungen bleibenden Werth zuschreiben zu können. Unzweifelhaft ist die schöne Weissagung 2, 2—4 nachexilisch“ . . . Mittelft des eben angeedeuteten Argumentes ist es ein Leichtes, den bekannten messianischen Weissagungen der ersten 12 Kapitel sämmtlich jesaianischen Ursprung ab- und nachexilische Entstehung zuzusprechen. So ist „4, 2—6 unzweifelhaft nachexilisch; es wurde üblich, die alten Weissagungen mit einem messianischen Schluß zu versehen“. „Die auffallende Weissagung von dem idealen König in 9, 1—6 ist nicht jesaianisch und vielleicht sogar nachexilisch“; „11, 1—8 ist zweifellos viel älteren Ursprungs (als Kap. 12, dessen „Gedankenarmuth auf eine Zeit hinweist, als alle Originalität in diesem Genus ausgestorben war“), muß aber, wie ich befürchte, das Loos von 9, 1—6 theilen und ist als nicht-jesaianisch anzuerkennen“ (S. 8*). Bleibt also nur noch 7, 14 übrig, dessen Richtigkeit zu bestreiten nach S. 34 zwar kein hinreichender Grund vorliegt, dessen messianischer Inhalt aber sehr einfach durch Erklärung beseitigt wird. Werden in den *decem visiones* (Kap. 13—23) noch einige jesaianische Bestandtheile anerkannt, so wird dagegen für den letzten Abschnitt des I. Theiles (Kap. 24—35) fast durchgängig exilischer und nachexilischer Ursprung angenommen und die letzte Redaction von Jesaias I „mit Wahrscheinlichkeit“ in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts (250—220) verwiesen, indessen auch gegen das viel spätere Datum, das Duhm genannt hat (etwa 180—150 v. Chr.), „kein weiterer theoretischer Einwand“ erhoben (S. 13*), außer daß kein genügender Grund gegeben scheint, ein Stück aus Jesaias I für nachmalakabäisch zu halten.

Was Jesaias II (Kap. 40—66) betrifft, so ist der exilische Ursprung dieses herrlichen Trostbuches für die Kritik bekanntermaßen längst keine Frage mehr. Aber es gilt auch bereits als ausgemacht, daß „dieses Werk weder einen einheitlichen Verfasser, noch einen einheitlichen Hintergrund hat, wie früher angenommen wurde“ (S. 15*). Dem sog. Deuterojesaja, „einem hochbegabten Religionslehrer“, wird allerdings noch der erste Abschnitt Kap. 40—55 zugeschrieben, der in der Hauptsache ein schriftstellerisches Ganze bildet. Für den zweiten Abschnitt dagegen (Kap. 56—66) postuliert Duhm einen „Tritojesaja“ als Verfasser; Cheyne glaubt gefunden zu haben, daß hier ungefähr zehn Stücke zu

unterscheiden sind, die (außer 63, 7—64, 1) „alle dem Zeitalter des Nehemias angehören, deren religiöses Gewand sie in allem tragen“. Sie stammen wohl (außer vielleicht 56, 8—57, 11a) „aus derselben Schule und mehrere von ihnen haben ‚möglicher Weise‘ denselben Verfasser. Aber keiner dieser Verfasser besitzt irgend welche Originalität. Die meisten sind von Deuterjesaja stark beeinflusst, dessen Wortlaut und Rhythmus sie in slavischer Weise nachzuahmen trachten. Der Abstand zwischen ihrem Vorbild und ihnen selbst ist aber gewaltig“ . . . (l. c.).

Mit dem Abschnitt Kap. 63, 7—61, 1 gelangen wir schließlich in eine noch spätere Zeit, als die des Nehemias; „sehr wahrscheinlich blicken wir in die ganz frische Aufregung über die Bedrückung und Verfolgung der Juden unter Artaxerxes Ochus (347 v. Chr.) hinein“. „Die End-Redaction von Jes. II als eines Ganzen ist nicht mit Sicherheit zu datiren. Aber aus dem Zusatz 66, 23. 24 dürfen wir schließen, daß sie erst sehr spät im persischen oder sogar im Anfang des griechischen Zeitalters stattfand . . . Nichts hindert uns, die Vollenbung von Jes. II und seine Verbindung mit Jes. I derselben Zeit (250—220) zuzuwiesen. Selbst ein so spätes Datum, wie 200, ist nicht unmöglich“ (S. 17*).

Sed haec hactenus. Man sieht, es bestätigt sich Wort für Wort, was S. 287 aus einem französischen Schriftsteller (Westphal, *Les sources du Pentateuque* 1892) angeführt wird: „Und so zerstört man im Namen der Geschichte die Geschichte selber. Wie es Jesaja bis heute ergangen, ist lehrreich. Alles, was mit der Situation und der dem Propheten zuerkannten Zeitepoche sich nicht verträgt, ist unbarmherzig gestrichen. Schritt für Schritt bemerken wir, daß eine Interpolation den ursprünglichen Text seines natürlichen Sinnes beraubt hat. Die Person des Verfassers verschwindet bei diesem Spiel endlich ganz. Um ein Kleines werden wir genöthigt sein, mit Lagarde anzunehmen, daß die fälschlicher Weise ‚Jesaja‘ überschriebene Sammlung nur eine nach dem Gril angefertigte Chrestomathie von einzelnen poetischen Stücken ist.“

Fragt man vielleicht, welches Interesse denn nun ein Werk mit solch radikalen Ergebnissen für den katholischen Theologen haben und welchen Gewinn sein Studium bringen soll, so werden wir uns natürlich wohl hüten, uns die Meinung des Verf. anzueignen, der sich S. X des Vorwortes allen Ernstes an — Prediger

und Studenten wendet, um ihnen plaussibel zu machen, daß die Weise des Kritikers und des Predigers zwar verschieden sind, doch nicht in unversöhnlichem Widerstreit liegen. Für uns ist selbstverständlich, daß derartige Werke ohne Schaden und vielleicht mit einigem Nutzen nur von solchen gebraucht werden können, die sich berufsmäßig mit den darin behandelten Problemen zu befassen haben. Ihnen sind sie dienlich zunächst zu dem von der *Encyclica Providentissimus* in dem Abschnitt *Est primum* (Herder'sche Ausgabe S. 51) bezeichneten Zweck; sodann ergibt sich aus den mit unleugbarem Scharfsinn und großer Genauigkeit geführten Untersuchungen mitunter auch ein wirklicher Gewinn für die Textkritik und Textgeschichte und somit wenigstens für die Erklärung des Buchstabens.

Mainz.

Dr. Selbst.

De Ecclesia Christi libri sex. Auctore *Guilelmo Wilmers S. J.*

Cum approbat. Rev. Episcopi Ratisbon. et super. ordinis. Ratisbonae, Frid. Pustet 1897. 8°. 691 pag. *M.* 8.

Den ersten Band dieses hervorragenden Werkes habe ich im Ratholik 1897. I, 556 zur Anzeige gebracht und mich dabei über Anlage, Ausführung und Zweck desselben eingehend verbreitet. Nunmehr ist in kurzer Frist der zweite Band mit der Lehre von der Kirche Christi erschienen, der an innerem Werth und an äußeren Vorzügen dem ersten Bande vollkommen ebenbürtig ist. Derselbe erörtert in sechs Büchern: 1) Die Stiftung und Einrichtung der Kirche durch Christus, 2) Den Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle in Rom, 3) Die Bischöfe, 4) Das Lehramt der Kirche, 5) Die Merkmale und Eigenschaften der Kirche, 6) Die Verbindung mit der Kirche. Der in der Theologie, im theologischen Lehramte, wie im praktischen Dienst der Kirche ergrante ehrwürdige Verf. behandelt auch diesen Stoff mit jener Meisterschaft, welche die Frucht lebenslänglicher Studien, ächt kirchlichen Sinnes und tiefer Frömmigkeit ist. Je belangreicher gerade für die Materien dieses zweiten Bandes die Werke der Kirchenväter sind, um so höheren Anspruch auf Wahrheit wohnt dem Satze inne, daß nur derjenige Theologe die Werke der Kirchenväter richtig zu erfassen vermag, welcher vom Geiste der letztern erfüllt ist. Der Geist der Kirchenväter ist aber

der Geist der Kirche selbst. Die Vertreter der neuern und neuesten katholischen und akatholischen Literatur kommen überall zu Wort. In der letztern spielen Harnack, Pfeiderer und Ritschl nach der liberalen, Rattenbusch nach der conservativen Richtung die Hauptrolle. Ausgiebige Berücksichtigung findet unter den Anglikanern Palmer, dessen Schriften übrigens heute auf staubbedeckten Bücherbrettern sich allgemach in Atome auflösen. Ich finde, daß die allerneueste Phase in der Entwicklung der anglikanischen Controverse über die Bedeutung der Kirche einer genaueren Berücksichtigung, die sie doch unzweifelhaft verdient, in diesem zweiten Bande ermangelt.

Wer immer der Geschichte der Conversionen nachgeht, wird gerne einräumen, daß der zweite Band eine noch actualere Bedeutung, als der erste besitzt. Denn durchgehends dürfte die Lehre von der Kirche bei Convertiten den Ausschlag geben. Aus dem ersten Buche wünsche ich hervorzuheben die Ausführungen über die Kirche als vollkommene Gesellschaft und die über ihre formale Sichtbarkeit. Schon die letzteren Darlegungen sind geeignet, allen akatholischen Bekenntnissen den Boden zu entziehen, weil ihnen eine lebendige Stimme als unfehlbare Dolmetscherin der Wahrheit fehlt. Und noch mehr muß die Würde der Kirche in unseren Augen steigen auf Grund des tiefsinnigen, philosophisch und theologisch meisterhaft durchgeführten Vergleiches derselben mit einem beseelten und lebenden Körper. Die Lehren vom Primat des hl. Petrus und seiner Amtsnachfolger, sowie vom obersten Lehramte der Kirche berücksichtigen die neuesten Streitfragen und erbringen von neuem den Beweis, daß das allgemeine Concil vom Vatikan in seinen hier einschlagenden Bestimmungen lediglich die Bestätigung der Lehre der Vorzeit enthält. Aus den folgenden Büchern sei noch die besonders gelungene, auch für Kanzelredner höchst willkommene Darlegung der Merkmale der wahren Kirche betont. In der Lehre von der Nothwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche hat der Verf. auch der sonderbaren Rundgebungen jener Anglikaner gedacht, welche in Schismen keine Trennung von der Kirche, sondern eine gottgewollte Einrichtung erblicken.

Die Schönheit des lateinischen Stils und die durchsichtige Art der Darstellung verleihen der Lectüre des Werkes hohen Reiz. Die scharf umrissenen Thesen aber, in welchen der gelehrte Verf. mit

souveräner Macht die ganze, volle Wahrheit unverfälscht einleibet, gewähren im Gegensatz zu so manchen verschwommenen Behandlungen dieser Materie den unberechenbaren Vortheil, daß sie sich dem Geiste des Lesers mit der nämlichen Schärfe einprägen und als kostbarer Schatz ihm allezeit zu Handen sind.

Nachen.

A. Wellesheim.

Die christliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apostolischen Schriften. Eine Grundlegung der christlichen Wirtschaftslehre. Von Alfred Winterstein, Domprediger in Würzburg. Mit Druckerlaubniß des bischöflichen Ordinariates Mainz. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim 1898. 80. XIV, 288 S. M 3, geb. 4.

Mit wachsender Befriedigung haben wir diese in jeder Beziehung vortreffliche Schrift gelesen. Bei lebendiger und formvollendeter Darstellung findet der wichtige und zeitgemäße Gegenstand eine so gründliche, kluge und warme Behandlung, wie sie nur gebiegene theologische und nationalökonomische Bildung, praktisches Urtheil und edle Begeisterung für Kirche und Volk zu ermöglichen vermag.

Der hochw. Herr Verf. hat die in den Offenbarungsurkunden der christlichen Religion enthaltenen Sätze über das Erdengut und seine Verwendung gesammelt, nach bestimmten Gesichtspunkten gruppiert, in ihrem inneren Gedankengang zur Darstellung gebracht — wie er selbst sagt —, nicht bloß um eine wissenschaftliche Arbeit zu liefern, sondern auch um in die große Bewegung unserer Tage auf dem Gebiete der socialen Frage klärend, anregend und fördernd einzugreifen. Dieser Zweck ist vollständig erreicht, wie jeder gerechte Beurtheiler des Werkes anerkennen wird. In der That zeigt es sich hier, daß die christliche Lehre vom Erdengute in hervorragendem Sinne social, d. h. zum Gemeinwohl der Menschheit in Beziehung gesetzt ist, weil sie das Erdengut der individuellen Willkür, Habsucht und Genußsucht entzieht und der Gesamtheit dienstbar macht. Der Mensch ist zwar wirklicher Eigenthümer der irdischen Dinge, aber im Verhältniß zu Gott nur Verwalter des für die Bedürfnisse der großen Gottesfamilie bestimmten Gutes. Er soll die Verwaltung führen in Treue und Verständigkeit, mit Gerechtigkeit und Liebe. Sämmtliche Kreise socialer Art, innerhalb deren Gott den Menschen der Fürsorge anderer anheimgegeben hat, sollen,

jeder in seiner Art, das Erdengut der Bestimmung, dem Wohle der Menschheit zu dienen, erhalten. So muß die Familie für ihre Glieder, müssen die Arbeitgeber durch Gewährung des gerechten Lohnes für ihre Arbeiter sorgen, die Träger der obrigkeitlichen Gewalt durch Wachsamkeit und Sorge die wirtschaftliche Ordnung in der Gesellschaft aufrecht erhalten. Darüber hinaus wirkt noch die Liebe, indem sie den Ueberfluß des Reichthums der Armuth sichert. Wir können an dieser Stelle nicht allen interessanten Einzelausführungen über die sociale Gerechtigkeit, über die Zurückweisung unruhiger Habsucht und Gewinnsucht durch das Evangelium folgen und müssen uns auch darauf beschränken, die lehrreichen Ausführungen des Herrn Verf. über die Bedeutung der christlichen Lehre vom Erdengut für die innere Wohlfahrt des Menschen lediglich zu erwähnen. Einige Erwägungen allgemeiner Art mögen uns aber noch gestattet sein.

Wir hören die edelsten und besten unserer deutschen Nationalökonomien die Forderung nach einer ethischen Grundlegung ihrer Wissenschaft erheben. Zugleich sehen wir, daß man bei der Ausführung dieses Wunsches bisher bloß zu ganz allgemeinen Nebensarten gelangt ist. Nicht allein das! Beherrscht von einem durchaus irrigen positivistischen Historismus, wie er auch bei den socialökonomistischen Moralsystemen und in der rein historischen Auffassung des Rechts zum Ausdruck gelangte, verwechseln gerade manche der hervorragenden Vertreter der deutschen Volkswirtschaftslehre die Sittlichkeit mit der Sitte, das Sittengesetz mit der befestigten Gewohnheit. Daß hiermit kein eigentlich principieller Standpunkt für die Erneuerung der Nationalökonomie gegeben ist, liegt auf der Hand. Alles bleibt relativ, der Wandelbarkeit unterworfen, mehr oder minder verschwommen. Will man klare ethische Principien haben, so wird man nicht umhin können, sich an das positive Christenthum, an die christliche Moral zu wenden. Hier nun bietet gerade das Werk Alfred Winterstein's eine willkommene Gabe, indem es in ihrem innern Zusammenhange zunächst die allgemeinsten Gesichtspunkte der christlichen Moral, welche für das wirtschaftliche Leben von Bedeutung sind, vorführt. Die genauere Anwendung der Moralprincipien auf die einzelnen wirtschaftlichen Institutionen und Probleme, sowie die casuistische Behandlung derselben lag nicht im Zwecke der Winterstein'schen Schrift, ist aber

zum Theil von der katholischen Moral bereits in Angriff genommen worden und wird noch für Decennien die Aufgabe strebsamer Moralisten sein.

Hat also die Winterstein'sche Arbeit mit Rücksicht auf die Geltendmachung ethischer Momente neben den ökonomischen und technischen, ihre Bedeutung für die Volkswirtschaftslehre, so darf sie nicht minder als ein Werk von hohem apologetischen Werthe bezeichnet werden. Ist sie doch ganz vorzüglich geeignet, um die Stellung der Kirche, die man so gern als „weltflüchtig“ anklagt, zu vertheiligen, indem sie zeigt, wie die Kirche nur das Böse der Welt, die Welt, insofern sie das Schlechte und Widersociale repräsentirt, verurtheilt, keineswegs aber ein frisches und zugleich nach Gottes Gesetz wohl geordnetes Wirtschaftsstreben und Wirtschaftsleben bekämpft oder gering achtet.

Die von der Verlagshandlung sehr gut ausgestattete Schrift ist „den Vorkämpfern der christlich-socialen Sache in den großen Kämpfen der Gegenwart“ gewidmet. Unseres Erachtens wird jeder katholische Priester, der als solcher ja der geborene Vorkämpfer der christlich-socialen Sache ist, aus der vortrefflichen Arbeit des Würzburger Dompredigers reiche Belehrung schöpfen können.

Heinrich Besch S. J.

Dante. Sein Leben und sein Werk. Sein Verhältniß zur Kunst und zur Politik. Von Fr. E. Kraus. Mit zahlreichen Illustrationen. Berlin, Grote 1897. gr. 8°. XII, 776 S. M 28, in Halbtz. M 32.

Ein englisches Blatt lieferte jüngst einen Bericht aus Rom über eine Audienz, welche Papst Leo XIII. dem Msgr. Poletto, Inhaber des vom hl. Vater am Collegium zum hl. Apollinaris errichteten Dante-Lehrstuhls, gewährte. Nachdem der Papst das Vorhaben des Professors, seine *opuscoli danteschi* zu veröffentlichen, gebilligt und mit Vergnügen Kenntniß genommen von der Thatsache, daß deutsche Dantekenner die Schöpfung des Dante-Lehrstuhls mit Freude aufgenommen, recitirte er in einem Anflug von Begeisterung und in ernstem, feierlichem Vortrag jene Stelle aus dem sechsten Gesang des Paradieses, in welchem Kaiser Justinian seine Befreiung von dem Irrthum des Monophysitismus auf den hl. Papst Agapet I. (535–536) zurückführt. Die Rückkehr zum wahren Glauben, so betonte Leo XIII. im Anschluß an Dante,

war der Grund, auf dem sich das große Werk der Gesetzgebung des Kaisers erbaut habe, wie denn Dante überhaupt als Zeuge für den römischen Pontificat eintrete¹⁾.

Wenn der geistesmächtige Theologe, Philosoph, Humanist und warmfühlende Freund des italienischen Vaterlandes auf St. Petri Stuhl sich also über Dante äußert, dann wünschen wir dem gelehrten Verf. des notirten neuen Danteverkes den Zoll unserer Bewunderung und unseres Dankes für seine großartige Leistung darzubringen. Auch wer nicht Jahre lang in Italien gelebt und den Pulsschlag des italienischen Volkes beobachtet, auch wer nicht, wie es dem Referenten im Juni 1865 in Ravenna beschrieben war, am offenen Grabe des Sommo poeta gestanden, der wird aus diesem Buche reichsten geistigen Gewinn schöpfen.

In fünf Büchern wird gehandelt über 1. Dante's Leben, 2. Die kleineren Schriften, 3. Die *Commedia*, 4. Dante's Verhältniß zur Kunst, 5. Dante's Verhältniß zur Politik. Was vor allen Dingen den Leser vortheilhaft anmuthet, das ist die erstaunliche Kenntniß und Verwerthung der deutschen, italienischen und englischen Literatur. Daß größere Werke, die einen Weltruf genießen, herangezogen wurden, erscheint selbstverständlich. Aber selbst bis herab zu den kleinsten und seltensten Gelegenheitschriften, die in weltverlorenen Städten der Apenninen und Abbruzzen das Licht erblickt haben, ist Herr Prof. Kraus mit unverminderter Begeisterung den Spuren der Danteliteratur nachgegangen. Daß dieselbe manchmal sonderbare Blüthen getrieben, zeigt ein Blick auf England, wo man mit mehr Eifer, denn Verständniß für eine Reise Dante's nach Britannien eintritt. Wir kommen diese Utopien gerade so vor, wie die Behauptung, die mir einmal ein anglikanischer Geistlicher im Dome von Winchester machte: Der Apostel Paulus habe England besucht. Den Kern und Stern des ganzen Werkes scheint uns das dritte Buch über Dante's größte Leistung, die göttliche *Commedia*, zu bilden. In geistreichen Ausführungen verbreitet sich Kraus über Inhalt und Gang des Gedichtes, dessen Zweck, die Geschichte seiner Erklärung, dessen Grundidee, seine Form und Einkleidung, die Allegorie der beiden ersten Gesänge des *Inferno* und die symbolischen Hauptgestalten.

1) *Tablet* 91 (1898) 181.

Ueberall steht der Verf. auf dem festen Boden der mittelalterlichen Theologie. Wenn es nach Gettlinger's trefflichem Dantebuch noch eines Beweises dafür bedürfte, daß eine befriedigende Erklärung der *Commedia* nur im Lichte der Scholastik möglich ist, dann hat Kraus ihn glänzend erbracht. Uebrigens wandelt der strebsame Danteforscher auch hier nicht in ausgetretenen Geleisen. Eigenthümlich ist ihm die scharfsinnige Betonung der Thatfache, daß Dante in einem noch innigeren Verhältnisse zum hl. Bonaventura, als zum hl. Thomas von Aquin steht. Daß Dante's Ausführungen über den Simbo lediglich den Wiederhall der Theologie des seraphischen Lehrers bilden, ist begründet worden in einem Werke¹⁾, dessen Benützung Kraus nicht mehr möglich war. Mit lebendigstem Interesse folgt man den Ausführungen des Verf. über die Allegorie des *Inferno*. Hier, wie auch namentlich im vierten Buch über Dante's Verhältniß zur Kunst bewegt der Verf. sich in seiner Domäne. Wo katholische Erklärer vor ungelösten Räthseln stehen, da schöpft der Verf. der Geschichte der christlichen Kunst aus dem Vollen und deckt mit gewohnter Meisterhand die innigsten und zartesten Beziehungen Dante's zur christlichen Kunst auf. Dante, der Mann des Volkes, der Schöpfer der *bella favella del sì*, hat auch die Kunstsprache seiner Zeitgenossen geredet. Nur wer die letztere versteht, ist ein ächter und rechter Dantekenner.

Auf die Deutung der Hauptfiguren der Allegorie kann hier nur kurz verwiesen werden. Virgil ist *lumen rationis*, Lucia = *gratia praeveniens et illuminans*, Matelda = *vita activa*, endlich Beatrice = *lumen divinum*. Bei der Erklärung der berühmten Veltro-Vision deckt Kraus die Beeinflussung Dante's durch den Franziskaner Ubertino da Casale auf und glaubt die Verwirklichung derselben in einer hochbegnadeten Person zu erkennen, welche des Heilandes Leben in besonders starken Zügen ausprägen werde.

Für das letzte Kapitel: Dante's Verhältniß zur Politik, kann ich mich nicht begeistern. Dante's Auffassung des *Imperium* dünkt mir unberechtigt. Das letztere bedeutet seinem Wesen nach Schutz-

1) Il limbo dantesco. Studi filosofici e letterari del P. Tito Bottagisio d. C. d. J. Padova 1898. Vgl. *Civiltà cattolica*. 19 Marzo 1898. pag. 707.

herrlichkeit der Kirche. Den Schützer der allgemeinen Kirche zu wählen und zu berufen, ist lediglich Sache des Papstes. Die Kritik, welche Dante an den Päpsten, namentlich an Bonifaz VIII. übt, ist viel zu hart. Wiederholt wird Bonifaz VIII. Simonie vorgeworfen (332. 527), dem nämlichen Manne, dem wir den vielleicht besten Theil des kirchlichen Gesetzbuches — den *liber sextus* — verdanken. Zum Glück erklärt der Verf. gegen den Schluß, daß er „keineswegs gewillt ist, sein (Dante's) herbes Urtheil über Bonifaz VIII. und über die Zustände der damaligen Curie vollauf anzunehmen“ (747). Die von Prof. Kraus mit so viel Kraft betonte Beeinflussung Dante's durch die Franziskaner-Spiritualen enthält auch den Schlüssel zur Prüfung seines Ideal-Katholicismus. Gewiß ist, daß die Kirche das ihr vorschwebende Ideal im Diesseits nie erreicht. Aber ebenso wahr ist, daß der Ideal-Katholicismus, sobald er sich im Gegensatz zu den Trägern der kirchlichen Autorität bewegt, zu einem Hort falschen Spiritualismus und gefährlichster Sectirerei sich verkehrt. Dante persönlich ist treuer, gläubiger Katholik geblieben, was der Herr Verf. sehr glücklich betont. Aber seine gründliche Darlegung der Geschichte der Erklärung der *Commedia* deckt den gewaltigen Mißbrauch auf, den namentlich die *giovine Italia* mit dessen größtem Werk, wie mit seiner Monarchia getrieben hat. Glänzt aber Dante als einer der hervorragendsten Träger der katholischen Weltanschauung, dann darf er auch in katholischem Sinne erklärt werden. Von einer Reihe curialistischer Erklärer in unseren Tagen zu reden und in diese Ordnung Männer wie Hettinger, Cornolbi und Gietmann aufzunehmen, erscheint mir unstatthaft.

Zum Schluß erübrigt mir noch, des seltenen und reichen Bilderschnudes zu gedenken, der zum Theil nach handschriftlichen Schätzen hergestellt ist und über den Text des Verf. neues Licht verbreitet.

Nachen.

A. Bellesheim.

Weltgeschichte von Prof. Dr. Joh. Bapt. v. Weiß. Dritte verbesserte Auflage. Bd. XVIII u. XIX. Graz und Leipzig, Buchdruckerei und Verlagsbuchhandlung »Styria« 1895, 1896. pro Band M. 9.

Ein aufmerksamer Leser der Weltgeschichte des Prof. Dr. Weiß mag sich fragen, welchen Zeitabschnitt der gelehrte Verf. mit be-

sonderer Vorliebe bearbeitet und dargestellt hat. Die Frage ist schwer zu beantworten bei einem in allen seinen Theilen mit gleicher Sorgfalt und mit gleicher Liebe zur Sache behandelten Werke, wie das vorliegende. Immerhin erscheint die Annahme gerechtfertigt, der Verf. habe die Zeit der großen französischen Staatsumwälzung zum Gegenstand besonders eingehender, selbständiger Forschungen gemacht im Hinblick auf die große Bedeutung jenes Ereignisses für die Entwicklung des menschlichen Bildungsganges, für die Umgestaltung der öffentlichen Verhältnisse in ganz Europa und in Würdigung des Einflusses der Vorgänge jener Zeit auf so manche der heute noch bestehenden Einrichtungen in Staat und Kirche und in der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Erforschung der Geschichte jener gewaltigen Zeit ist noch nicht abgeschlossen; jedes Jahr bringt neue Enthüllungen, neue Schriftstücke, Aufzeichnungen gleichzeitiger Persönlichkeiten ans Tageslicht, die geeignet sind, bis dahin feststehende Annahmen und Urtheile umzustossen. Wer in seiner Jugend aus den Werken von Thiers und Mignet Belehrung über die Revolution geschöpft hat, greift jetzt zu den auf die neuesten Forschungen gestützten Werke von Taine, Sorel, Chuquet u. A. Der früher von den franz. Schriftstellern verhimmelte Napoleon erhält eine kühnere Beurtheilung in Laufrey und in den anderen neuen, den Schilderungen der Regierungshandlungen und der Kriege des Kaisers gewidmeten Werken. Mit welchem Eifer die deutschen Geschichtschreiber sich an der Erforschung der Geschichte jener Zeit betheiligt hatten, zeigt ein Vergleich zwischen den Werken des ungemein sorgfältigen Wachs muth, des freimüthigen Schloffer mit den Darstellungen eines von Sybel, Haeuser, Hilffer u. A., Arbeiten, die auch in Frankreich in hohen Ehren stehen.

Zu den um die Geschichte der Revolutionszeit wohl verdienten deutschen Forschern muß man auch Prof. v. Weiß zählen. Seine Darstellung jenes Zeitabschnittes ist nicht eine bloße Wiedergabe der Forschungen Anderer, sondern das Ergebniß eigener Forschung in dem reich angewachsenen Stoffe. Aus den Quellen selbst schöpft v. Weiß seine Urtheile über einzelne Personen, über Parteien, über Thatfachen und Ereignisse. Diese Urtheile sind frei von jeder Voreingenommenheit, die vielfach bei anderen Schriftstellern vermist wird.

Auch in den beiden hier zu besprechenden Bänden erfreut man sich an der Wahrheitsliebe und an dem gerechten Sinne des Verf., wie nicht minder an der Lebendigkeit der Darstellung. Herr des Stoffes und Meister der Behandlung versteht es der Verf. namentlich die handelnden Personen uns näher zu rücken. Wir lernen neben den allgemein herrschenden Gedanken die Triebfedern des Wirkens der Einzelnen kennen, wir nehmen Theil an den Empfindungen jener, welche ihrer Ueberzeugung zum Opfer fielen, an unschuldig Leidenden, wie Madame Elisabeth, an der Verkettung der Schicksale von Männern, welche die Revolution in die Höhe gehoben, aber zum großen Theile wieder verschlungen hat, z. B. Camille Desmoulins, Chénier u. a., wir lernen den inneren Zusammenhang der einander ablösenden Ereignisse in Frankreich und in den mit Frankreich in Krieg begriffenen Ländern, so z. B. die Theilung Polens, verstehen.

Besonders lebendig ist die im Bande 18 entwickelte Geschichte des Kampfes der Jakobiner um die Alleinherrschaft und des Zusammenbruchs der unter Strömen von Blut errungenen und behaupteten Gewalt. So bekannt auch im allgemeinen die Zeit des Schreckens ist, so bietet Weiß doch eine Fülle neuer Gedanken und Mittheilungen über das Parteigetriebe, über die leitenden Personen in den Kreisen der Girondisten und Jakobiner, namentlich über Danton und Robespierre, über die Politik und über die Revolutionskriege, insbesondere über die Ursachen, welche die Erfolge der republikanischen Waffen herbeigeführt haben. Gerade auf letzterem Gebiete zeigt sich die Unbefangenheit des Verf.

Um hieran anzuschließen, so ist namentlich in Band 19 das Verhältniß Oesterreichs zu Preußen, das Mißtrauen der beiden deutschen Großmächte gegeneinander, in einer Weise geschildert, die sich fern hält von dem Bestreben einzelner Forscher, alle Schuld auf der einen Seite zu suchen und Vorgänge (Basler Friede) zu beschönigen, für welche man schon vor hundert Jahren vergeblich nach einer Entschuldigung sich umgesehen hat.

Gerecht wie in seinem Urtheile über den Convent ist der Verf. auch in der Behandlung der Geschichte des Direktoriums (Band 19), in dessen Verurtheilung Frankreich und das Ausland einig gingen. Wahrheitsgetreu sind die nach dem Falle Robespierres zur Regierung gelangten meist unfähigen, halt- und kraft-

losen und meist eigennützigen Personen und deren heilloser Einfluß auf alle Kreise der Gesellschaft geschildert. Man fühlt heraus, daß diese Herrschaft nicht von langer Dauer sein kann, und daß die Gewalt übergehen muß auf einen rücksichtslosen Soldaten, der allein im Stande war, den Staat vor inneren und äußeren Gefahren zu retten. Diesen jugendlich kräftigen, zum Herrscher geborenen Soldaten lernen wir kennen auf dem Schlachtfelde, in diplomatischen Verhandlungen, in Anschlägen auf die bestehende Verfassung und in seinen Erfolgen gegenüber den alten Parteien und Parteimännern. Wir lernen Bonaparte kennen, der das Staatswesen in neue Bahnen lenkte, aber durch seine Maßlosigkeit Frankreich an den Abgrund des Verderbens brachte und manche Errungenschaft der Revolutionszeit in Frage stellte.

Mit diesem neuen Herrn Frankreichs haben sich die folgenden Bände zu beschäftigen.

B.

Martin von Gerstmann, Bischof von Breslau. Ein Zeit- und Lebensbild aus der schlesischen Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts von Dr. J. Jungniß, Geistlicher Rath und Director des Fürstbischöflichen Diöcesanarchivs in Breslau. Mit einem Bilde Gerstmann's. Breslau, Aberholz 1898. 80. VII, 535 S.

Dr. Jungniß, Verf. einer ganzen Anzahl von gelehrten Beiträgen zur schlesischen Kirchengeschichte, bringt im vorliegenden neuen Werke manches, was nicht bloß für die Angehörigen der Breslauer Diocese von Interesse ist. Die hier geschilderte Regierung des Bischofs Martin von Gerstmann bildet einen Wendepunkt in der Geschichte des Bisthums Breslau. Längere Zeit hatten die Breslauer Oberhirten es unterlassen, die katholischen Interessen gegen die lutherische Neuerung zu wahren. Gerstmann dagegen hat unter den schwierigsten Verhältnissen eine Reihe von Maßregeln und Einrichtungen getroffen, die das Wiederaufblühen des Katholicismus in Schlesien vorbereiten sollten. Seine Beziehungen zum Kaiserhause, die Gesandtschaften, die er im Interesse desselben unternahm, erweisen ihn überdies als eine Persönlichkeit von Bedeutung über Schlesien hinaus. Eine ausführliche Darstellung seines Lebens und Wirkens muß denn auch als vollauf berechtigt anerkannt werden.

Dr. J. hat sich übrigens seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Um eine wahrhaft quellenmäßige Monographie veröffentlichen zu können, hat er nicht bloß in den Breslauer Archiven umfassende Nachforschungen angestellt; auch die Archive in Rom, Wien, Prag, Heidelberg, Krakau, Lemberg, Dresden, Meisse, sowie einige Privatarchive lieferten ihm wichtige Beiträge, so daß kaum etwas von Bedeutung übersehen worden sein dürfte. Wie und da könnte es allerdings scheinen, daß in der Mittheilung von localgeschichtlichen Angaben des Guten zu viel geschehen sei. Mögen aber auch manche Notizen an und für sich nur geringes Interesse bieten, so vervollständigen sie doch das Charakterbild der geschilderten Zeit.

Martin Gerstmann, geboren 1527 zu Bunzlau in Schlesien, wurde von seinen Eltern im Protestantismus erzogen; während seiner Studienzeit trat er jedoch, wie es scheint in Padua, zur katholischen Kirche über. Nachdem er 1561 in Padua Doctor beider Rechte geworden, wurde er zum Domcustos in Breslau ernannt. Einige Jahre später wurde er Kanzler des Olmüzer Bischofs, dann Secretär des Kaisers Maximilian II. In letzterer Stellung erwarb er sich so vollkommen das Vertrauen des Kaisers, daß dieser ihm die Erziehung seiner Söhne Matthias und Maximilian anvertraute und ihn in den Adelsstand erhob. Dank der kaiserlichen Protection wurde er 1574 zum Bischof von Breslau erwählt; als solcher starb er im Jahre 1585.

Als Gerstmann die Regierung antrat, war in der Diocese Breslau der Protestantismus die herrschende Confession; zudem befanden sich die noch bestehenden katholischen Pfarreien in einem recht kläglichen Zustande. Daß der neue Bischof unter solchen Umständen einer großen Vorsicht sich befleißigte, ist leicht zu begreifen. Er ist zuweilen von etlichen, die ein entschiedeneres Vorgehen gegen die protestantischen Bestrebungen von ihm erwarteten, scharf kritisiert worden; besonders wurde sein vertraulicher Verkehr mit Protestanten übel vermerkt. Manches erklärt sich indessen aus den schwierigen Verhältnissen, unter denen er nicht bloß als Bischof, sondern auch als Oberlandeshauptmann von Schlesien zu wirken hatte; die Weltklugheit, die er besaß, mußte ihm abrathen, durch schroffes Benehmen sich Gegner zu schaffen. Jedenfalls kann an seiner gut kirchlichen Gesinnung nicht gezweifelt werden. Daß es ihm Ernst war mit der Treue und Liebe zur Kirche, beweisen vor

allem die Werke, die er zum Besten seines Bisthums vollbracht hat.

Dr. J. schildert sehr eingehend alles, was Gerstmann, unterstützt und hie und da auch angeregt von dem eifrigen Domkapitel, für die Hebung des Clerus und der Klöster gethan hat. Diese reformatorischen Bemühungen wurden allerdings nicht von sichtlichem Erfolg gekrönt. Die Uebel, die zu bekämpfen waren, lagen zu tief und waren zu zahlreich; zudem fehlte es an tüchtigen Geistlichen. Wie im übrigen Deutschland, so herrschte damals auch in Schlesiens ein fast unglaublicher Priesterangel. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts hatte Coschlau, zu jener Zeit Domherr in Breslau, an seinen Freund Kaufea geschrieben: „Das Breslauer Bisthum leidet dergestalt an Priesterangel, daß unter fünfzig Kirchen kaum eine ist, die einen katholischen Pfarrer habe. Es ist daher zu befürchten, daß nächstens in ganz Schlesiens das Heidenthum wieder einreißt, wie es übrigens schon hie und da an den Tag tritt. Das Volk würde Eifer zeigen, wenn nur Priester da wären.“

Um solchem Priesterangel einigermaßen abzuhefen, wollte Gerstmann, gleich anderen Bischöfen, in seiner Diocese ein Jesuitencollegium errichten. Kaum hatten jedoch die Protestanten davon Kunde erhalten, so beeilten sie sich, eine Petition an den Kaiser zu richten, um die beabsichtigte Gründung zu hintertreiben. „Aus bekümmertem und betrübtem Gemüth“ klagten sie über die „schädliche und gefährliche Neuigkeit“, womit der Bischof und seine Geistlichen „die Fürsten und Stände, so der Augsburgischen Confession zugethan, zu beschweren und zu drücken sich anmaßen“. Der Kaiser möge doch das „gefährliche Attentat“, wodurch der Bischof sich unterstehe, „dieser Lande Ruhe und Frieden zu turbiren“, nicht zulassen. Da der Kaiser, wegen der Türkenkriege, auf die Hilfe der protestantischen Stände angewiesen war, so glaubte er die unduldsame Petition berücksichtigen zu sollen; Bischof Gerstmann aber mußte die bittere Erfahrung machen, daß sein rücksichtsvolles Benehmen gegen die Andersgläubigen ihm von Seiten der letzteren wenig Dank eingetragen hatte.

Wenn auch damals, abgesehen von zwei Patres, die während einiger Jahre in Breslau auf der Kanzel und im Beichtstuhl mit großem Erfolge thätig waren, die Jesuiten vorläufig nicht nach

Schlesien kommen durften, so konnte man doch ihre Schüler nicht fern halten. Viele schlesische Theologen machten ihre Studien auf den Jesuitenakademien zu Olmütz und Prag. „Besonders aber war das deutsche Colleg zu Rom das Ziel derer, die durch eine gründliche wissenschaftliche und sittliche Bildung für den Dienst der Kirche sich vorbereiten wollten; und was von den Zöglingen des Collegs überhaupt, das galt auch von den schlesischen Germanikern jener Zeit: die meisten lehrten als fromme, wohlunterrichtete und für ihren Beruf begeisterte Priester zurück, die entschlossen waren, für die Besserung der kirchlichen Zustände alle ihre Kräfte einzusetzen. Dasselbe darf von einer Anzahl Germanikern gerühmt werden, die nicht in der Breslauer Diocese geboren waren, sondern später einwanderten und hervorragende Stellungen in derselben einnahmen“ (S. 211). Wie in ganz Deutschland, so ist auch in Schlesien die katholische Restauration gegen Ende des 16. Jahrhunderts vor allem der Gesellschaft Jesu zu verdanken.

Ranken.

Dr. N. Paulus.

Protestantische Geschichtslagen. Ein Nachschlagebuch von Dr. Jos. Burg. 1. Historischer Theil. 8. vermehrte Auflage. 481 S. 2. Dogmatischer Theil. 2. Auflage. Essen, Tredebeul und Rönne 1897. M. 7.

Es ist eine erfreuliche Thatsache, daß gegen die vielfachen Verunglimpfungen der heiligen Kirche in unseren Tagen gelehrte und eifrige Katholiken mit Geschick die Vertheidigung ihrer Mutter sich angelegen sein lassen. In größeren und kleineren, in wissenschaftlichen und populär gehaltenen Werken werden die falschen und nicht selten boshaften Anschuldigungen gegen die Lehren, die Gebräuche und die Geschichte des Katholicismus mit Geschick bekämpft und siegreich widerlegt. Zu den nützlichsten Werken dieser Art gehört ohne Zweifel das vorliegende Nachschlagebuch. Außerordentlicher Fleiß, gewissenhafte Genauigkeit und hohe Wahrheitsliebe leiteten den Verf. bei dessen Zusammenstellung. Es ist ein reicher Stoff in glücklicher Auswahl, was uns in den beiden, auch äußerlich gut ausgestatteten Bänden geboten wird. Uebrigens bekundet schon die 8. Auflage des ersten Bandes und die 2. des erst kürzlich erschienenen andern Bandes die Brauchbarkeit des Werkes, und wir können nur wünschen, daß dasselbe immer weitere

Verbreitung finde. — Gewünscht hätten wir noch, daß auch über die vielgeschmähten Orden das Nothwendigste zu ihrer Rechtfertigung beigelegt wäre. In den Jahreszahlen des ersten Bandes haben wir einige Druckfehler zu verzeichnen: S. 149 statt 1450 lies 1540; S. 260 statt 1508 lies 1568; S. 334 statt 1167 lies 1617; S. 380 statt 1894 lies 1594.

E. Hauser S. J.

Kreuz und Grab Jesu. Kritische Untersuchung der Berichte über die Kreuzauffindung von Dr. Eduard Maria Closs, Pfarrer und Dekan. VI, 644 S. Rempten 1898. Jos. Kösel'sche Buchhandlung. M 8.

Ein anregendes und reizvolles Buch ist es, welches der noch vor der Drucklegung zum ewigen Frieden abgerufene Verf. in diesem Werke hinterließ, ein Buch, das auch von solchen nicht ohne Interesse aufgenommen werden dürfte, welche mit der reichen Kreuzesliteratur der neueren Zeit von Lipsius bis zu Forrer und Scheetam herab genügend vertraut sind. Daß es sich nicht in erster Linie an wissenschaftliche Kreise richtet, geht nicht nur aus der Breite und Ausführlichkeit der Darstellung, sondern auch daraus hervor, daß Verf. unter anderm stellenweise mit den Visionen der seligen Katharina Emmerich als Beweisbasen operirt und manchmal sogar den Anschein erweckt, als seien seine Citate u. s. w. unter dem Gesichtspunkte eines Rechtfertigungsversuches jener Visionen zusammengetragen.

S. 1—151 behandelt C. die localarchäologische Ueberlieferung zu Jerusalem, insbesondere das Ausfindigmachen der heiligen Stätten durch St. Helena und Constantin. Infolge der Profanierungsarbeiten Hadrians waren die loca sancta unkenntlich geworden. Der Tempel der Venus Victrix hatte sich über ihnen erhoben und bei der Abräumung dieses Janums tauchten zwei Felsen auf, in denen Grabfels und Golgatha erkannt wurden. Dort ließ Constantin drei Bauanlagen auführen, darunter die großartige Basilika des hl. Grabes. Neben dem relativ werthvollen Zeugniß des Eusebius führt Closs hierfür die wichtigeren Pilgerberichte an, so den Anonymus von Bordeaux, die peregrinatio S. Silviae, den hl. Hieronymus, Eucherius von Lyon, Theodosius, den Breviarius, sowie Antonin Placentinus. Die Geschichte des Kreuzcubiculum, sowie der Versetzung des Grabfelsens an die Stelle

des früheren Hemisphairion führen dann zur Erörterung der Begrabungsstelle des hl. Kreuzes und zur archäologischen Bestimmung desselben. Da die Kreuzesstrafe ein servile, crudelissimum, ignominiosissimum, damnatissimum supplicium (Cic. in Verr. V, 64; Arnob. adv. gent. I, 36) war, so floßte das Marterholz selbst den zum Christenthum übergetretenen Heiden Abscheu ein, und es ist nicht zu verwundern, wenn — ganz abgesehen von der Arcandisciplin — kein christliches Denkmal eine authentische Darstellung des Kreuzes Christi überlieferte. Nach dem Verf. ist der Herr nun nicht am römischen Patibulum, sondern am $\pi\gamma$ gestorben. Von jeher hat diese These viel Bestechendes gehabt, zumal auch das $\xi\lambda\lambda\omicron\nu\ \delta\iota\delta\upsilon\mu\omicron\nu$ der Septuaginta scheinbar für das talmudistische Kreuz spricht, dessen Definition in der babyl. Mischna Sanhedr. § 10, 6 f.:

כיצד חולין אותן משקעין את חקורה בארץ והעץ ממנה
ומקף שתי יריו וז על גב זר ומולח אותה.

scharf zwischen Mittelstamm und Gabel des Kreuzes unterscheidet. Damit würden sich auch die den (schon dem Cosm. Indicopleustes bekannten) natabäischen Pilgerinschriften (an den gegen das rothe Meer gelegenen Felsen des Serbal) beigelegten Aġin-ähnlichen Zeichen gewiß vertragen, in welchen mit Recht ein christliches Monogramm erblickt wurde. Ein Rückschluß von diesen Zeichen des jüdischen Kreuzes auf die Beschaffenheit des an der Schädelstätte zur Anwendung gebrachten ist aber meines Erachtens ebenso unmöglich, wie ein solcher vom frühchristlichen Monogramm \mathfrak{K} auf denselben Gegenstand oder, wie Verf. ihn aus den Stellen Act. apost. 5, 30; 10, 39; 13, 29 und I Petr. 2, 24 zieht, wo die Apostel, dem gewohnten jüdischen Sprachgebrauch folgend, ganz im Allgemeinen vom \mathfrak{K} des Herrn reden. Thatsache ist, daß manche der von E. auf S. 151—426 angeführten Gründe gewichtig für die \mathfrak{K} -form des Kreuzes Christi sprechen; daß jene aber thatsächlich gebraucht ward, bleibt immer noch unerwiesen und nach dem heutigen Stand der Forschung — unerweisbar. Der schwerwiegendste Einwand gegen die \mathfrak{K} -form besteht wenigstens nach wie vor. Waren es doch römische Soldaten, welche ein römisches Urtheil vollstreckten; die Executionspraxis aber war in den afrikanischen, spanischen, germanischen Provinzen und Occupationsgebieten die römische, warum sollte da Judäa und Jerusalem

im Besonderen eine Ausnahme gemacht haben? Mißglückt scheint mir der Hinweis auf eine angebliche Correctur am bekannten palatinischen Spottcrucifixe. Dort soll das rechts über dem Kreuzesbalken stehende Y die morgenländische Kreuzesart vorstellen als Correctur des Römerkreuzes! Als hätte eine solche Verbesserung nicht viel leichter und in richtiger Gzform am Langbalken des Kreuzes selbst vorgenommen werden können! Da ist die Vermuthung ebenso gerechtfertigt, das Y habe schon früher an der Wand gestanden oder einer weiteren Blasphemie gebient. Jedenfalls sei betont, daß gerade diese älteste caricirende Darstellung Christi am Kreuze die werthvollste Bestätigung unseres heutigen Kreuzes ist, des römischen Kreuzes mit Suppedaneum und wagerechtem Querbalken (nicht Laubalken in T-Form, wie Kraus, R. E. II, 774 angibt). Danach modificirt sich das vom Verf. S. 426 ff. über die Katakombenkreuze Gesagte von selbst. Die fast 400 Seiten umfassende Abhandlung über das Kreuz endet mit einer interessanten Zusammenstellung der Kreuzreliquien, welche sechs verschiedene Holzsorten aufweisen. Den Abschluß des Ganzen bildet S. 576—635 ein Reconstructionsversuch der constantinischen Bauten auf den heiligen Stätten.

C. M. Kaufmann.

Der Jesuiten Sacchini, Juvencius und Kropf **Erläuterungsschriften zur Studienordnung der Gesellschaft Jesu.** Uebersetzt von J. Stier, R. Schwiderath, F. Jorell, Mitglieder derselben Gesellschaft. Freiburg, Herder 1898. 80. XII, 470 S. M 5, geb. M 6.80.

Im Katholik 1894 II, 369 habe ich die von P. Duhr herausgegebenen »Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu«, welche den 16. Band der Monumenta Germaniae paedagogica von Karl Rehrbach bildet, besprochen, dann weiter im Katholik 1896 II, 184 „Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu. Mit einer Einleitung von Bernard Duhr S. J.“ zur Anzeige gebracht. Jetzt liegt der 10. Band der Bibliothek der katholischen Pädagogik unter obigem Titel vor, welcher uns noch tiefere Einblicke in die Lehr- und Lernmethode eines Ordens gestattet, dessen Verdienste um die Heranbildung der Jugend zu den glänzendsten Blättern der Kirchengeschichte in der Periode nach dem Ausbruche der großen Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts gehören. Der

Inhalt des neuen Bandes umfaßt drei Theile: I. Praktische Winke für Gymnasiallehrer aus der Gesellschaft Jesu und andere pädagogische Schriften von Franz Sacchini S. J. Uebersetzer ist P. Stier. II. Lern- und Lehrmethode von Joseph Juvenius S. J. Uebersetzer Robert Schwiderath S. J. III. Gymnasialpädagogik zum Gebrauch für Lehrer und Schüler von Franz Xaver Kropf S. J. Uebersetzer Franz Zorell. Die drei Uebersetzer haben keine Mühe gespart, um ihre Arbeit auf der Höhe der Anforderungen unserer Zeit zu halten. Die deutschen Uebersetzungen danken uns dem Stil nach derart vollendet, daß man zu zweifeln geneigt ist, ob man es mit Uebersetzungen oder Originalien zu thun hat. Wer mit dem Genius der lateinischen Sprache bekannt ist, der nach so vielen Richtungen von dem des Deutschen abweicht, wird unschwer sich die langwierige Arbeit und Mühe vergegenwärtigen, welche die Herstellung eines so abgerundeten deutschen Textes die Herausgeber gekostet hat. In sorgfältiger Berücksichtigung der Bedürfnisse jener weiten Kreise, für welche die Bibliothek der katholischen Pädagogik bestimmt ist, haben die Uebersetzer außerdem die aus heidnischen und christlichen Dichtern nicht selten in gebundener Rede eingeflochtenen Theile ebenfalls in Versen wiedergegeben. Außerdem gehen sämmtlichen Schriften geschichtliche Einleitungen voraus, welche über die Lebensumstände und schriftstellerische Thätigkeit der drei Autoren sich verbreiten. Dazu kommen zahlreiche Anmerkungen unter dem Texte, die über Fragen aus dem Gebiete des klassischen Alterthums oder der Pädagogik auf Grund der neuesten literarischen Forschungen ausreichend den Leser aufklären. Wo immer es sich um Stellen aus den Werken der Kirchenväter handelt, wurde Migne's doppelte Patrologie zu sorgfältiger Beglaubigung der Texte herangezogen. Den Schluß bildet ein Personen- und Sachregister.

Dem ersten Theile mit den Arbeiten des P. Sacchini möchten wir die Palme zuerkennen. Er scheint uns der idealste und deshalb bedeutendste zu sein. Es ist auffallend, daß dieser große Mann seine schönsten Vorbeeren auf dem Gebiete der Historiographie seines Ordens errungen hat. Mit vollem Recht gedenken die Herausgeber des besonders ehrenden Urtheils, welches Leopold von Ranke über Sacchini gefällt hat. An einer andern Stelle nennt er ihn einen „klassischen Geschichtschreiber“. Seit dem Tage, an welchem ich bei

der Abfassung der Geschichte der katholischen Kirche in Schottland (Mainz 1883) das große Geschichtswerk Sacchini's zu Rathe gezogen, hat mich die Bewunderung für diesen Autor nie verlassen. Daß Sacchini's Verdienste als Lehrer der Jugend nicht minder bedeutend waren, zeigen die hier veröffentlichten: 1) Praktische Winke für Gymnasiallehrer aus der Gesellschaft Jesu, 2) Worte der Ermunterung an dieselben, 3) Anweisungen zu einer nutzbringenden Lectüre, 4) Rede am 30. September 1603 über die Vermeidung sittengefährlicher Lectüre. Dem Titel nach für Gymnasiallehrer der Gesellschaft Jesu bestimmt, eignen sie sich zufolge der klassischen Behandlung des Gegenstandes für die Lehrer an Gymnasien zu allen Zeiten und an allen Orten. Denn sie beruhen auf dem sorgfältigsten Studium der Natur der heranzubildenden Jugend, stützen sich auf reiche Erfahrung und gründen auf den Lehren der christlichen Offenbarung. Ein Muster von klassischer Schönheit, dem jeder Lehrer, so lange er in der Bibel Gottes Wort verehrt, seine Bewunderung widmen muß, ist der Abschnitt: „Die Hochachtung, welche der Lehrer vor der Schule haben muß.“ Dazu kommen als besonders beachtenswerth die Abschnitte: „Der Unterricht in der griechischen Sprache“, „Uebung des Gedächtnisses“, „Einwirkung auf die Schüler durch das Wort“. Es dürfte überhaupt keine Seite der Thätigkeit des Gymnasiallehrers geben, welche hier nicht gründlich dargelegt würde.

Sacchini's Worte der Ermunterung umfassen: 1) Würde der Jugenderziehung, 2) Nutzen derselben, 3) Leiden und Freuden im Lehramte, 4) Vorzüge ständiger Lehrer in der Gesellschaft Jesu, 5) Anweisungen zu einer nutzbringenden Lectüre. Nichts dürfte mehr geeignet sein, die Ideale des Lehrers zu schützen, als eine genaue Erwägung der Winke Sacchini's über die Würde der Jugenderziehung. Je glänzender der Lehrerstand heute nach seiner materiellen Versorgung gestellt ist und je öfter die Schule vom Strome politischer Bestrebungen berührt wird, um so zeitgemäßer erscheint diese deutsche Uebersetzung der Arbeiten Sacchini's.

Für den zweiten und dritten Abschnitt möchten wir den Leser auf das Buch selbst verweisen. Längst vergessene, aber von der menschlichen Natur geforderte Regeln werden hier wieder in Erinnerung gebracht. Je mehr heute im Schulwesen experimentirt wird zum Schaden der Schüler und zur Belästigung der Lehrer,

um so nachdrücklicher erscheint die Forderung, daß wieder an jene Methoden erinnert werde, auf denen die Weiße der Jahrhunderte ruht. Was den Gymnasialunterricht der künftigen katholischen Theologen betrifft, so wird kein Kenner moderner Verhältnisse in Abrede stellen, daß die obige Schrift geeignet ist, Wünsche zu erwecken, welche bei uns zu Lande heute nicht ausreichende Erfüllung gewinnen. Wie wäre es, wenn die Herausgeber sich entschließen wollten, bedeutende Anleitungen zum Lateinschreiben, wie die auf S. 325 u. 341 genannten, neu aufzulegen? Der Druck ist sehr genau, doch steht S. 237 Gregor VIII. statt Gregor XIII.

A. Wellesheim.

Thomas-Lexikon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche. Von Dr. Ludwig Schüz, Prof. der Philosophie am Priesterseminar zu Trier. Zweite, sehr vergrößerte Auflage. Paderborn, Schöningh 1895. X, 889 S. M. 12.

Mit Recht nennt sich die vorliegende 2. Auflage eine sehr vergrößerte: aus dem kleinen Bändchen ist ein stattliches Volumen von 900 Seiten in Lexikon-Format geworden; aus dem Lexikon zu den zwei Summen wurde ein Lexikon zu allen Werken des Engels der Schule.

Ein erklärendes Lexikon der termini technici einer Schule muß immer einen gewissen subjectiven Hintergrund haben, über welchen sich gewiß disputiren läßt. Dieser subjective Hintergrund ist die Auffassung des Verf. über die Frage, wie viel beim Leser als bekannt oder überhaupt als selbstverständlich vorausgesetzt werden muß und wie viel einer Erklärung bedarf. Wir meinen da, jener Verf. werde am sichersten greifen, welcher mit Rücksicht auf die verschieden veranlagten und geschulten Leser so wenig als möglich als selbstverständlich voraussetzt und so viel als möglich erklärt. Wer dann beim Studium des hl. Thomas eine Erklärung nicht braucht, wird sie eben im Lexikon auch nicht suchen, wer sie aber braucht, wird sie auch finden. Der einzige Nachtheil dieses Standpunktes ist, daß dabei auch der geschultere Leser ein dickeres Buch kaufen muß. Doch kommt dieser Nachtheil gegenüber der allgemeineren Benutzbarkeit des Werkes kaum in Betracht.

Verf. hat sich an das dargelegte Princip gehalten, und wir

müssen ihm da gegenüber mancher leisen Ausstellung über das „Zuviel“ unbedingt Recht geben. An einer Klippe dieses Principis — der erschwerten Uebersichtlichkeit — ist Verf. ziemlich glücklich vorbeigekommen. Auch bei längeren Artikeln (bonus S. 83—92, causa 102—110, esse 277—284, potentia 609—617, ratio 679—690) kann man sich, wie Ref. sich durch viele Stichproben überzeugte, schnell zurechtfinden, ohne den ganzen Artikel durchsehen zu müssen. Gewöhnlich werden zuerst die Hauptbedeutungen des Wortes und Hauptarten seines Begriffes gegeben; dann kommen diese Hauptarten nochmals mit ihren Unterarten und attributis distinctivis an die Reihe; diese letzteren sind wieder alphabetisch gegeben, so daß es nur mehr einen Blick kostet, das Gesuchte schnell herauszufinden.

Alles in allem verdient das mit wahren Bienenfleiß gearbeitete Werk als nützlicher Behelf zum Studium der philosophia perennis die wärmste Empfehlung.

Wien.

Dr. Aug. Fischer-Colbrie.

XV.

M i s c e l l e n .

1. Die Verurtheilung und Hinrichtung des Dr. Johannes Hus (8. Juli 1415) zu Konstanz hat lange Zeit den Feinden der katholischen Kirche Anlaß zu Schmähungen und Verleumdungen gegeben. Von katholischen Gelehrten sind dieselben zwar schon oft als unbegründet zurückgewiesen worden; auch bietet das Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl., Bd. 6, Sp. 465 f.) eine im Wesentlichen richtige Darstellung der einzelnen Thatfachen. Immerhin dürfte es von Interesse sein, die schlichte, einfache Erzählung eines Mannes zu vernehmen, den das genannte Werk unter der Rubrik „Literatur“ nicht nennt. Dieselbe ist entnommen der Konstanzer Concilschronik Ulrichs von Reichenthal. Der Verfasser war bürgerlicher Abkunft (nicht adelig, auch kein Geistlicher), reich, viel gereist und eine Vertrauensperson. König Siegmund feierte sogar mit seinem ganzen Hofstaat das St. Johannisfest auf Ulrichs

Sandgut auf dem Harn¹⁾. Er war Augen- und Ohrenzeuge der Hinrichtung des Meister Hus, weshalb seine Mittheilungen von besonderer Bedeutung sind.

Die Chronik des Konstanzer Concils ist uns in deutscher Sprache durch fünf Handschriften überliefert, von denen die älteste (und beste) die Aulendorfer (A) ist, der ich (mit M. R. Bud) gefolgt bin; daneben ist die Konstanzer Handschrift (K), welche sich durch viele schöne Initialen und farbige Bilder auszeichnet, von hervorragender Bedeutung. Die bemerkenswerthen Abweichungen der letzteren sind in Klammern dem Texte hinzugefügt. Unsere Erzählung beginnt auf Seite CXXXII:

Uff samstag (K. fritag) nach sant Uolichs tag, an dem achtenden tag im hōwat, anno MCCCCXV und do ward aber ain session (K mit gantzer pfaffheit). Und was unsser herr der künig och daby, och hertzog Ludwig von Payern, von Haidelberg und ander vil weltlicher fürsten und herren und beschach die session an der sechssten stund nach mitternacht. Do ward besendet maister Hanns Huss von Behem, der ketzer. Und predigott da vor in der hochwirdig (K. erwirdig), göttlich maister, Johannes Thacheri (K. Tatteri), der obresten schul ze Paris in göttlicher kunst regierer, von siner bösen ketzery. Und ward mit hailger göttlicher ler uss der hailgen geschrift überwunden, das sin artikel, die er gepredigott und gelert hett, ain rehti falschi kätzery was, und gabend ain recht urtail über inn. Des ersten: Als er ain priester gewihet was, das man inn degradieren (CXXXIII) solt und im sin wihe abnem. Do stund zu herr Niclaus der grossmaister und ertzbischoff zu Mailand, zwen cardinal und zwen bischoff und zwen wichbischoff und laitend inn an als ain priester und zugend inn wider ab, als mit gebett, und wuschen im sin karakteres ab. Do macht er ain gespött daruss. Do nun das vorgieng, do gaben sy ain urtail über inn, also: Der wär ain kätzer, und ainer der gestraft solt werden umb sin bosshait. Und empfalhen inn dem weltlichen rechten und batend unssern

1) Vgl. Rich. Rich. Bud, Ulrichs von Richental Chronik des Konstanzer Concils. 158. Publiz. des Literar. Vereins zu Stuttgart. Zübingen 1882.

herren den künig, und das weltlich recht, das man inn nit tötet (K. toti) und inn sust behielt. Do sprach der künig zu hertzog Ludwigen: »Sid ich der bin, der das weltlich schwert innhaltet, lieber öham hertzog Ludwig, unsser und des hailgen römschen richs kurfürst und unsser ertztruchsäss, so nement inn und tund im als ainem kätzer, an unsser statt.« So ruft hertzog Ludwig [dem] der von Costentz vogt, der von des richs wegen vogt was, das was Hanns Hagen, der och zugegen was, und sprach: »Vogt, nun nim den von unsser baider urtail wegen und verbrenn inn als ain kätzer.« Der hiess die rautknecht und den henker, das sy inn uss furtind zu verbrennen und im aber kain sin häss, gürtel, gewand, sekel, messer, pfening, hosen, noch schuch nit nemen, noch abzuchend. Das beschach och. Und hatt doch zwen gut swartz rök an, von gutem tuch und ain gürtel, der was ein klain beschlagen, und zway bymesser in ainer schaid und ain lidrin sekel, da mocht wol ettwas inne sin. Und hat ain wiss infel uff sinem hopt, alss dann hernach gemaulet staut, da stunden an zwen tüfel und ye enmitten geschriben: Heresiarcha, das ist so vil geredt, als ain ertzbischof aller kätzer. Und fürtend inn die von Costentz uss mer dan mit tusend gewaupoten mannen; und die fürsten und herren och gewaupot. Und furtend inn hertzog Ludwigs diener zwen, ainer zu der rechten siten, der ander zu der linggen. Und was nit (CXXXIV) gebunden, dann sy sust neben im giengen und ruftend mir Uolrichen zu in. Und giengen vor und hinder im des rauts knecht und fürtend inn zu Geltinger tor usshin. Und von grossem trang, das do was, do muss man inn füren den brül umbhin, um Richmans widenhuss, und wurden der gewaupoten mer dann III tusend, on ungewaupot und on frowen. Und muss man die lüt uff der brugg an Geltinger tor halten, das ye ain schar hinüber kum, und vorcht man, die brugg bräch. Und furt man inn uff das klain inder usser feld, enmitten. Und an dem uss hin füren bettet er nit anders dan: »Jhesu Christe, fili dei vivi, miserere mei!« Und do er kam zu dem usser veld (K. über das brügli) und er ersach das für, holtz und stro, do viel er drymaul (K. dristund) uff sin knie und sprach mit luter stim: »Jhesu Christe, fili dei vivi, qui passus es pro nobis, miserere mei!«

Darnach fragt man inn, ob er bichten wolt? Do sprach er: »Gern, wann das es hie zu eng ist!« Da er nun kam in den ring, do machot man ain witen ring. Do fragt ich inn, ob er bichten wölt? Da wär ain priester, der hiess herr Uolrich Schorand, der hett do des concilium und des bistumbs gewalt. Do ruft ich demselben herr Uolrichen. Der kam zu im und sprach zu im: »Lieber herr und maister, wöllen ir abtreten dem ungeloben und der kätzery, darumb ir liden mussend, so wil ich üch gern bicht hören, wöllen ir aber das nit tun, so wissend ir selbs wol, das in gaistlichen rechten stat, das man kainem kätzer en kain göttlich sach tun sol, noch geben soll!« Do sprach der Huss: »Es ist nit not, ich bin kain tod-sünder nit!« Darnach do wolt er haben angefangen predigen in tütsch, das wolt hertzog Ludwig nit und hiess inn verbrennen. Do nam in der henker und band inn mit häss und mit allem an ain uffrecht brett und stalt im ain schemel under sin füss und lait holtz und strou umb inn und schütt ain wenig bech darin und zündet es an. Do gehub er sich mit schryen vast übel und was bald verbrunnen.

(CXXXV) Und do er allerding verbrunnen was, dannocht was die infel in dem für gantz Do zerstiess sie der henker. Und do verbran sy och und ward der böst schmachk, den man schmeken möcht . . . Darnach fürt man [die] äschen gentslichen, was da lag, in den Rin.

Aus vorstehender Erzählung geht hervor: 1) Die Verurtheilung und Hinrichtung fand am 8. Juli 1415 statt. 2) Unter feierlichem Ceremoniell wurde die Degradation des Hus vollzogen, und zwar unter spöttischen Bemerkungen von seiner Seite. 3) Die Uebergabe des Keßers an den weltlichen Arm erfolgte mit der Bitte (an König Siegmund und das weltliche Gericht), ihn nicht zu tödten, sondern ihn lebenslänglich gefangen zu halten. 4) König Siegmund übergab ihn dem Reichsrichter, dem Pfalzgrafen Ludwig, zur Bestrafung. 5) Der Pfalzgraf gebot dem Vogt Hans Hagen von Konstanz, den Meister Hus als Kesser zu verbrennen; der Vogt aber ließ ihn sofort hierzu unter starker Bedeckung auf den Richtplatz führen. 6) Hus trug dabei seine gewöhnliche Kleidung, auf dem Kopfe aber eine „Inful“ mit der Aufschrift »Haeresiarcha«; dazu war er nicht gefesselt. Zwei Diener des Herzogs

Ludwig gingen zu beiden Seiten, vor und hinter ihm die Rathsknechte. 7) Während des Hinausgehens betet Hus: »Jesu Christe, fili Dei vivi, miserere mei!« 8) Als er auf dem Richtplatze auf dem kleinen Brühl angekommen war und den Scheiterhaufen erblickte, fiel er dreimal nieder und betete laut: »Jesu Christe, fili Dei vivi, qui passus es pro nobis, miserere mei!« 9) Er zeigte sich geneigt zu beichten. Ulrich von Reichenthal erklärt ihm, er wolle Ulrich Scharand, der die nöthige Vollmacht besitze, ihm als Reichtvater schicken. 10) Da dieser aber die Spendung des Bußsacraments von einem Widerruf des Meisters Hus abhängig machen zu müssen erklärte, entgegnete Hus, er sei kein Todsünder und habe darum nicht nöthig zu beichten. 11) Hus versucht hierauf, in deutscher Sprache zu predigen, wogegen Herzog Ludwig einschreitet und ihn zu verbrennen befiehlt. 12) Hus wird alsbald vom Henker an ein aufrecht stehendes Brett gebunden auf einem Schemel und mit Holz und Stroh umgeben, worüber Pech geschüttet ward. 13) Als dieses angezündet wurde und die Flammen emporschlugen, erhob Meister Hus lautes Geschrei. 14) Die Verbrennung war bald vorüber, und die Asche wurde in den Rhein gestreut.

Koblenz 20. Juni 1898.

Prof. Dr. Lehrein.

2. Zur Geschichte der Annaten. Zu den Klagepunkten der deutschen Nation gegen den apostolischen Stuhl, zumal in der Reformationszeit, gehörten die Abgaben, welche seitens der Bisthümer und Abteien zu leisten waren und nach Rom abgingen. Es bleibt für uns schwer, zu beurtheilen, wo in Anbetracht der unzweifelhaften Berechtigung des römischen Stuhles einerseits und der großen Reichthümer der Kirche Deutschlands andererseits die rechte Mitte für beide lag. Dem sei wie ihm wolle, die Annaten bildeten ein Mittel der Agitation und wurden als solches zum Schaden der Kirche gebraucht. Die Flugschriften-Literatur der Reformationszeit verzeichnet eine hierher gehörige, höchst seltene Schrift von sechs Blättern in Quart, 1523, ohne Angabe der Firma¹⁾, betitelt: Was Beßliche Heyligkeit aus Teutcher Nation jährlicher Annata, und ein jedes Bistumb und Abtei besondern, tagirt. Die hat das Kaiserl. Regiment Beßlicher Heyligkeit ganz

1) Keller, Repertorium 2348.

und gar abkündt (abgekündigt), und daß dieselbigen forthin in das Kaiserl. Regiment genommen werden soll. Anno 1523. Mit dem Bildnisse des jungen Kaisers Karl V.

Nun folgt die Liste der Bisthümer und Abteien nach Ländern: Siebland, Preußen, Westfalen, Rheinstram und Musel, Belschland, am Ruch und der Rhunau, im Land zu Franken.

Einige Beispiele: Das Erzbisthumb Meing ist taxirt uff r. m. gulden (10 000 Gulden), Ebbtey Bliedenstat Benedictinerordens ist taxirt uff j. c. xxx III (133 Gulden), Ebbtey S. Alban uff 100 G., Bistumb Worms 1000 G., Speyer 600 G., Straßburg 1500 G., Trier 7000 G., Eöln 10 000 G. Summa summarum aller Annaten 117 259 Gulden.

Es folgen dann weitere Berechnungen für andere Abgaben bei Bischofsernennungen, für Pallien u. s. w.

Die Flugschrift schließt mit dem bedeutsamen Satze: Paulus zu den Römern, 13. cap.: Brüder, es ist zept, vom schlaf uff-zusteen.

3. **Concessionen.** Ein eifriger Verehrer Kant's, Herr Prof. Dr. Alexander Wernicke, bespricht in der Berliner „Deutschen Literaturzeitung“ 1898, Nr. 20 den dritten Band der „Geschichte des Idealismus“ von Otto Willmann (vgl. Katholik 1898 I. 178 ff.) und nennt das Werk „ein treffendes Beispiel aus dem Gebiete der katholischen Wissenschaft“, wie sie Freih. von Hertling auf dem Freiburger wissenschaftlichen Katholikencongreß charakterisirt habe. Die in dem Werke dargelegten Anschauungen, besonders die scharfe Polemik gegen Kant, sind natürlich nicht nach dem Sinne des Recensenten; er nennt das Buch „eine äußerst geschickt angelegte Tendenzschrift, die unter irreleitendem Titel geboten wird“. „Das geschichtlich vorliegende Material ist überall, der Tendenz des Verf. entsprechend, so angeordnet, daß der Beschauer nur das zu Gesichte bekommt, was er sehen soll. Willmann's Arbeit ist ein gutes Seitenstück zu Janssen's Geschichte und wird gleich dieser dazu beitragen, die richtige Mitte zwischen protestantischer und katholischer Compendien-schreiberei zu zeigen.“ So ist denn doch diese Tendenzarbeit nicht so ganz unfruchtbar! Aber Wernicke tritt selbst grundlegenden Ansichten des Buches bei: „Mit Will-

mann erkennen wir das historische Princip als Wegweiser zum ächten Idealismus an; auch wir sehen in Augustinus und Thomas ganze Männer und betonen die hohe culturelle Bedeutung der katholischen Kirche für das Mittelalter, dessen „Dunkelheit“ wohl bald allgemein zu den Fabeln gezählt werden wird.“ „Mit W.“ heißt es weiter, „betonen wir, daß die richtige Erkenntnistheorie zwischen Platon und Demokritos die Mitte zu halten hat; wir geben auch zu, daß Thomas für seine Zeit diese Mitte gefaßt hat.“ „Mit W. freuen wir uns darüber, daß in unserer Zeit mannigfache Regungen zu Tage getreten, welche für die dem Leben entfremdete Wissenschaft äußerst fruchtbar werden können: wir bestreiten aber, daß dies nur innerhalb des katholischen Denkens möglich ist.“ — Die Reserven, welche der Rec. dabei macht: in der Forderung der freien Predigt, welche der hl. Franz von Assisi aufstellte, „beginne bereits das Wesen des neuen Geistes“, welcher bei Descartes und Kant herrscht, und: Kant habe jene Mitte zwischen Platon und Demokritos „auf wissenschaftlicher Grundlage“ festgestellt, können wir getrost der Prüfung seitens der Geschichtsforschung überlassen. — Wenn übrigens in dem Buche von solchen Gegenständen, wie: historisches Princip und Idealismus, Erkenntnistheorie und Verbindung von Wissenschaft und Leben die Rede ist, so sieht man nicht recht ab, warum der Titel so gar „irreführend“ gewählt sein soll.

Die Recension schließt mit den Worten: „Immerhin wird man Willmann auch für die Beleuchtungseffecte, welche er in seiner sog. „Geschichte des Idealismus“ vorführt, dankbar sein dürfen; nur hätte das Buch nicht bei Vieweg in Braunschweig, sondern etwa bei Herder in Freiburg erscheinen sollen.“ — Soll das heißen: Dann hätte man sich der Mühe, es zu besprechen, überheben können, da ein katholischer Verlag auf solche keinen Anspruch hat?



XVI.

Die heilige Eucharistie als Sakrament und ihr Einfluß auf das sittliche Leben

nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus.

(Von Joseph Sorg, Präfect, Rottenburg a. N.)

(Fortsetzung.)

II. Die entferntere Vorbereitung zur heiligen Communion.

Wir haben bisher schon Andeutungen dafür gefunden, welche ernste und hohe Anforderungen der hl. Chrysostomus an die Communikanten stellt. Mit größter innerer und äußerer Ehrfurcht, mit reinem Herzen, mit lebendigem Glauben, mit inniger Sehnsucht sollen wir uns dem allerhl. Sakramente nahen.

1. Ehrfurcht im Gotteshause vor dem Allerheiligsten, zumal beim Empfange desselben. — Wie erhaben und ehrfurchtgebietend ist schon das katholische Gotteshaus selber, in dem der König der Könige persönlich zugegen ist! „Wenn die Juden während dreier Tagen ihrer Frauen sich enthalten und ihre Kleider reinigen mußten, als sie sich dem rauchenden Berge, dem Feuer, dem Dunkel, der Finsterniß und dem Brausen nahen, ja, sich eigentlich nicht nahen, sondern nur von ferne hören und sehen sollten, wenn sie mit Moses in Furcht und Angst waren, dann müßt ihr, die ihr solche Worte hören und nicht etwa ferne vom rauchenden Berge stehen, sondern sogar in den Himmel eingehen sollt, weit größere Ehrfurcht beweisen, indem ihr nicht etwa die Kleider reiniget, sondern für den Schmutz der Seele sorget und alle irdischen Sorgen aus dem Sinne schläget. Denn ihr sollt nicht Dunkel, Rauch und Brausen gewahren, sondern den König selbst auf dem unbeschreiblich herrlichen Throne sitzen, von Engeln und Erzengeln umstanden und von zahllosen Chören der Engel umgeben sehen (cfr. de sacerdotio VI, 4). Seine Stadt ist ja eine Versammlung der Erstlinge, sie besitzt die Geister der Gerechten, den Festchor der Engel und

das Blut der Besprengung, wodurch eine völlige Vereinigung bewirkt ward. Der Himmel empfing von der Erde, die Erde vom Himmel Geschenke und der seit langer Zeit von Engeln und Heiligen ersehnte Friede kam zu Stande. In dieser Stadt ist das leuchtende und glänzende Siegeszeichen des Kreuzes aufgepflanzt, dort die Kampfspreise Christi, die Erstlinge unserer Natur, die Beute unseres Königs¹⁾).

„Die Kirche ist ja das allen gemeinsame Haus, welches zuerst die Gläubigen, dann die Priester mit dem Bischöfe betreten, indem sie dabei die von den Aposteln überlieferte Weise beobachten. Sobald wir eingetreten sind, sprechen wir deshalb der Anordnung gemäß über alle gemeinschaftlich den Frieden, weshalb niemand beim Eintreten und Sprechen der Priester nachlässig oder hochmüthig sein soll, weil darauf eine nicht kleine Strafe liegt. Gewiß, ich für meinen Theil wollte lieber beim Eintreten in eines eurer Häuser tausendmal geringgeschätzt, als hier redend nicht angehört werden; dieses ist mir weit schmerzlicher als jenes, weil ja auch dieses Haus weit majestätischer ist; denn hier ruhen unsere großen Väter, hier liegt alle unsere Hoffnung. Was auch ist hier nicht groß und schauerlich? Dieser Tisch ist weit ehrwürdiger und süßer als der eurige, diese Lampe weit strahlender als die eurige. Das wissen alle, welche im Glauben und zur rechten Zeit mit dem hl. Oele gesalbt und von ihren Krankheiten befreit wurden. Auch dieser Schrank ist weit besser und nothwendiger als jener (zu Hause), denn nicht Kleidungsstücke, sondern Almosen sind darin verschlossen, obwohl es nur wenige gibt, die Schätze darin liegen haben. Auch diese Ruhebank ist besser als die eurige, denn das Ruhen beim Erklären der göttlichen Schrift ist weit süßer als jegliche Ruhestätte; und wenn es unter uns so wäre, wie es sein müßte, wenn Gleichheit der Gesinnung herrschte, dann hätten wir kein anderes Haus als dieses . . . Einstens waren die Häuser Kirchen, jetzt ist die Kirche ein Haus geworden; einstens wurde im Hause nichts Weltliches gesprochen, jetzt redet man in der Kirche nichts Geistliches, vielmehr verhandelt ihr hier Geschäfte des Marktes und seid, während Gott spricht, nicht bereit, in aller Stille auf das Gesprochene zu hören, sondern traget euch mit ganz entgegengesetzten Dingen herum

1) In Matth. hom. 2, n. 1 (Mf. VII, 19; An. I, 22 f.).

und besprechet sie. Und wären es doch nur eure Angelegenheiten! Jetzt aber besprechet und höret ihr das, was euch nicht im mindesten angeht. Darum weine ich und werde mit Weinen nicht aufhören; denn es steht nicht in meiner Macht, dieses Haus zu verlassen, sondern ich bin genöthigt, hier zu bleiben, bis ich aus diesem Leben scheide“¹⁾).

Die Christen jener Zeit hatten es versucht, weltliches Benehmen und heidnische Sitten, Beifallklatschen, Lärmen, Drängen, Stoßen, ja noch Schlimmeres vom Markte und vom Theater in die Kirche einzuführen. Oftmals nimmt Chrysostomus Veranlassung, diese Unsitten zu geißeln. „Hier ist kein Theater, um zu lachen; wir sind nicht deßhalb zusammengekommen, um lustig zu sein, sondern um zu seufzen und uns dadurch das Himmelreich zu verdienen. Vor einem irdischen Könige stehst du still und wagst es nicht, auch nur leise zu lächeln; nun aber ist der Herr der Engel gegenwärtig und du stehst nicht mit Bittern und geziemender Ehrfurcht vor ihm, sondern lachst, während er manchmal ob deiner Sünden zürnt, und bedenkst nicht, daß er dadurch noch mehr zum Zorn gereizt wird, als durch deine (übrigen) Sünden!“²⁾ — Ausdrücklich führt Chrysostomus dieses ausgelassene Benehmen auf den Theaterbesuch zurück. „Nichts führt mehr dazu, Gott zu verachten, als die Bewunderung der Schauspiele. Deßwegen ermahnte ich euch schon oft, daß keiner von denen, die hieher kommen und das göttliche Wort hören und an dem schauerlichen, geheimnißvollen Opfer theilnehmen, zu jenen Schauspielen gehe und die göttlichen Geheimnisse mit den Künsten des Satan vermische.“ Er beklagt sich sodann noch darüber, daß die Kirchenbesucher „sich zum Nachbar hinwenden und von den häuslichen Angelegenheiten, vom Schauspiele, Marktplatz, Volk, Kriege reden, ihn fragen, wie sich jenes verhält, wie dieses besorgt worden, ob es mit Eifer oder nachlässig betrieben werde, mit einem Worte, von Privatfachen reden“³⁾).

Ganz betrübende Vorkommnisse beim Gottesdienst erwähnt Chrysostomus, wohl mit einiger oratorischer Uebertreibung, in der

1) In Matth. hom. 32, 6 ss. (Mf. VII, 373 s.; Rn. I, 428); s. unten V, n. 3.

2) In Matth. hom. 6, 6 (Mf. VII, 98; Rn. I, 86).

3) De Ozia hom. 1, 2 (Mf. VI, 97 sqq.; 2. 355 ff.).

Nutzanwendung der 36. Homilie über den I. Corinthherbrief. „Die Kirche gleicht jetzt einer von ihrem früheren Wohlstande heruntergesunkenen Frau, die vielfach nur noch die Zeichen ihres ehemaligen Reichthums besitzt, und die Kästchen für den goldenen Schmud und die Schränke herzeigt, aber keine Schätze mehr hat. Ich sage das nicht bloß mit Rücksicht auf die Charismen; denn es wäre nicht so schlimm, wenn dies der einzige Verlust wäre; sondern ich sage es auch mit Rücksicht auf den tugendhaften Wandel. Damals verließen nämlich die Menge der Wittwen und die Chöre der (gottgeweihten) Jungfrauen der Kirche eine besondere Zierde; jetzt aber ist sie von ihnen verlassen und entblößt, und es sind vom alten Schmud nur noch die Zeichen vorhanden . . . Statt des Goldes waren sie damals geschmückt mit Werken der Barmherzigkeit; jetzt aber unterlassen sie diese und umhängen sich mit goldenen, aus Sünden zusammengeflochtenen Ketten. Soll ich auch noch einen andern Schatzkasten nennen, der seines ursprünglichen Schmudes beraubt ist? Vor Alters kamen alle zusammen und psallirten gemeinschaftlich. Dasselbe thun wir auch jetzt noch; aber damals war in allen Ein Herz und Eine Seele; jetzt aber kann man nicht in Einer Seele eine solche Eintracht gewahren, sondern überall eine gewaltige Zwietracht. Auch jetzt noch erteilt der Bischof beim Eintritt in die Kirche, gleichsam als Hausvater, der zu den Seinen kommt, allen den Friedensgruß (s. oben S. 194); den Namen dieses Friedens hören wir überall, den Frieden selber finden wir nirgends. Damals waren auch die Häuser Kirchen, jetzt aber ist die Kirche ein Haus, ja schlechter als jegliches Haus (s. oben S. 194). Denn in einem Hause erblickt man noch gute Ordnung; . . . hier aber herrscht großer Lärm und Verwirrung, und es geht bei uns wie in einer Wirthsstube zu: es ist ein Gelächter, ein Gewühl wie in einem Bade oder öffentlichen Markte, wo alles schreit und lärmt¹⁾. Und das geschieht nur bei uns (in Antiochien), denn an anderen Orten ist es nicht erlaubt, in der Kirche mit seinem Nachbar zu sprechen oder einen Freund zu begrüßen, der lange Zeit

1) Noch drastischer spricht sich Chrysostomus aus in Matth. hom. 88, n. 4 (Mf. VII, 830): „Die Kirche ist nicht besser als ein Ochsenstall . . . Zwar verwenden wir sinnliches Rauchwerk (θυμιάματα αίσθητά) in derselben, tragen aber wenig Sorge, die innere Unreinigkeit zu tilgen.“

abwesend war, sondern dies alles geschieht außer der Kirche, und zwar mit Zug und Recht; denn die Kirche ist keine Barbierbude, kein Krämerladen, keine Werkstätte wie auf dem Markte, sie ist eine Wohnung der Engel, der Erzengel, Gottes Haus, ja selbst ein Himmel. Wie wenn dir jemand den Himmel öffnete und dich hineinführte, und wenn du dort auch deinen Vater oder Bruder erblicktest, du es nicht wagen würdest, sie anzusprechen, so soll auch hier nichts anderes gesprochen werden als heilige Dinge; denn auch hier ist der Himmel. Willst du dies nicht glauben, so betrachte diesen Tisch; gedenke, für wen und warum er hier steht! Bedenke, wer hier erscheint und erstaune schon vor seiner Ankunft! Denn sobald jemand auch nur den Thron des Königs erblickt, erhebt sich schon sein Herz und harret der Erscheinung des Königs. So sollst auch du noch vor jener Stunde, von heiligem Schauer ergriffen, dich zum Himmel erheben, ehe noch die Vorhänge beseitigt sind und du die Ehre der Engel einherschreiten siehst.“

Wegen der Arlandisziplin geht er nun über auf die liturgische Einleitung der Lesungen aus den Propheten: „So spricht der Herr.“ Dann wendet er sich nochmals voll Unmuth gegen die bestehenden schweren Mißbräuche. „Die Kirche ist kein Platz zum Schwätzen, sondern zum Lehren. Heutzutage ist sie aber von einem Marktplatz und, ich möchte fast sagen, von einer Theaterbühne kaum zu unterscheiden; denn schamloser, als jene Buhldirnen, geberden sich die hier versammelten Frauen und locken darum auch viele unzünftige Männer hieher. Und will jemand einem Weibe nachstellen und sie verführen, so scheint ihm dazu, wie ich glaube, kein Ort gelegener, als gerade die Kirche. Und will jemand etwas kaufen oder verkaufen, so scheint die Kirche hiezu passender als der Markt; denn hier wird mehr von solchen Dingen geredet, als in den Werkstätten selbst. Wer Schmähreden ausstoßen und anhören will, hat hier mehr Gelegenheit dazu, als auf dem Markte. Und willst du wissen, was in der politischen Welt, was in den Häusern, was bei dem Heere vorgeht, so darfst du nicht in die Gerichtssäle gehen, dich nicht in die Barbierbuden setzen; denn hier in der Kirche sind Leute, die dies alles besser als alle zu erzählen verstehen, und hier ist alles andere eher als eine Kirche“¹⁾.

1) In I. Cor. hom. 86, n. 5 sqq. (Mf. X, 337 sqq.; R. V, 642 ff.).

Ueber die Unarten der Jugend, selbst bei der hl. Wandlung, während „der König selber gegenwärtig ist“, beklagt sich Chrysostomus zu Constantinopel ¹⁾).

Auch beim Empfange der hl. Communion kamen Unordnungen vor, die der Heilige abzustellen ernstlich bemüht war. „Demjenigen Fehler, der ganz allgemein und öffentlich begangen wird, will ich heute versuchen entgegenzuwirken. Was ist das für ein Fehler? Daß man nicht mit tiefer Ehrfurcht hinzutritt, sondern vielmehr voll Zorn und Aufregung, schlagend und mit den Füßen stoßend, unter Schreien und Schimpfen, die Zunächststehenden drängend und überhaupt in großer Unordnung . . . Habt ihr noch nie bei den olympischen Spielen gesehen, welch eine Ordnung herrscht, wenn der Kampfrichter in seiner Amtstracht, den Kranz auf dem Haupt, den Stab in der Hand, über das Forum einhererschreitet, und wenn dann der Herold ruft, man solle Ruhe und Anstand beobachten? Ist das nun nicht ganz unsinnig, daß eine solche Stille herrscht, wo der Teufel seine Triumphe feiert, dagegen Lärm und Durcheinander, wo uns Christus zu sich ruft? Auf dem Markte Schweigen, in der Kirche Geschrei? Auf dem hohen Meere Ruhe und im Hafen tobende Wogen? Warum bist du so aufgeregt, o Mensch? Warum eilest du? Rufen dich durchaus nothwendige Geschäfte? Wie, weißt du denn überhaupt in diesem Augenblicke, daß du Geschäfte hast? Denkst du überhaupt daran, daß du auf Erden bist? Glaubst du unter Menschen zu sein? In diesem Augenblicke glauben, auf Erden zu sein und nicht in dem Reigen der Engel, mit denen du jenes heilige Lied emporgesandt, mit denen du dem Herrn jenen Siegesgesang dargebracht — das verräth wahrlich ein Herz von Stein. Adler hat uns der Herr genannt, indem er sagte: ‚Wo der Leichnam ist, da versammeln sich die Adler.‘ (Luc. 17, 37). So hat er uns genannt, damit unser Wandel im Himmel sei, damit wir uns hoch erheben auf den Schwingen des Geistes. Wir aber kriechen am Boden und fressen Staub wie die Schlangen“ ²⁾).

Am hl. Weihnachtsfeste mahnt Chrysostomus die Gläubigen:

1) In acta App. hom. 24, 4 (Mf. IX, 199).

2) De bapt. Christi (Epiph.) hom. n. 4 (Mf. II, 374; R. III, 70 f.); cfr. de prod. Judae II, n. 6 (Mf. II, 396; R. III, 154).

„Wenn ihr zu diesem wahrhaft furchtbaren und göttlichen Gastmahl, zu dem hl. Geheimniß hinzutreten wollet, dann kommt mit Furcht und Zagen, mit reinem Gewissen, unter Gebet und Fasten, und hütet euch wohl, zu lärmern, mit den Füßen zu stampfen und den Nachbar zu stoßen! Das wäre ja heller Wahnsinn und würde nicht geringe Verachtung bekunden. Daher läßt Gott über diejenigen, welche sich so benehmen, große Strafen und Büchtigungen kommen. Bedenke doch, o Mensch, was das für ein Opfer ist, dessen du dich theilhaftig machen, was für ein Gastmahl, dem du dich nahen willst! Erwäge, daß du, Staub und Asche, den Leib und das Blut Christi empfängst. Wenn euch der Kaiser zu einem Gastmahl ladet, seid ihr bei Tisch von ehrerbietiger Furcht erfüllt und nehmet von den aufgetragenen Speisen nur schüchtern und schweigend; hier aber ruft euch Gott der Herr an seinen Tisch und bringt auf diesen Tisch seinen eingeborenen Sohn! Engel des Himmels stehen dabei, voll Furcht und Zagen; die Cherubim verhüllen ihr Angesicht; zitternd rufen die Seraphim: Heilig, heilig, heilig ist der Herr; — und du (verantworte dich doch!) schreiest und lärmest bei diesem hochhl. Gastmahl! Weißt du nicht, daß in diesen Augenblicken die Seele voll heiliger Ruhe sein soll? Da ist die Fülle stillen Friedens nothwendig, da ist Lärm, Hohn und Verwirrung nicht am Plage; denn dadurch wird die Seele des Gastes verunreinigt. Wie können wir von Gott Rücksicht erwarten, wenn wir nach so vielen und so großen Sünden auch nicht einmal in dem Augenblicke, wo wir zu diesem heiligen Mahle hinzutreten, von jenen unsinnigen Leidenschaften frei sind? Was ist denn überhaupt nothwendiger, als die Theilnahme an diesen heiligen Geheimnissen? Oder was regt uns auf, daß wir so eilig sind, daß wir unsere Seele und ihre Anliegen vergessen und zu den Sorgen für das Fleisch und die Welt hinstürmen? Laßt uns doch nicht, ich bitte und beschwöre euch, den Hohn Gottes gegen uns erregen! Das, was uns hier geboten wird, ist eine heilsame Arznei für unsere Wunden, ein unerschöpflicher Reichtum, ein Mittel, das Himmelreich zu gewinnen. Darum wollen wir nicht anders als mit großer Ehrfurcht hinzutreten, wollen zugleich auch Dank sagen, uns niederwerfen, unsere Sünden bekennen, trauernd unser Elend beweinen und andauernd inständige Gebete zu Gott emporsenden. So laßt uns zuerst unser Inneres reinigen und dann ruhig und

gemessen, in geziemender (Haltung) Ordnung hinzutreten; es ist ja der König des Himmels, dem wir uns nähern“ ¹⁾).

2. Reinheit von schweren und läßlichen Sünden; Reue und Sündenbekenntniß.

Oftmals fordert der hl. Chrysostomus von den Communikanten, sie sollen mit möglichst reinem Herzen den heiligen Leib Christi empfangen. Nach seiner Darstellung gibt es theils solche Sünden, welche die Theilnahme an den hl. Geheimnissen unerlaubt machen, theils solche, die uns nicht hindern am oftmaligen, ja täglichen Genuß der hl. Eucharistie. Eine strenge Unterscheidung zwischen Todsünden und läßlichen Sünden finden wir bei Chrysostomus so wenig als bei einem anderen kirchlichen Schriftsteller jener Zeit²⁾; allein die Redeweise des hl. Chrysostomus läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß speciell mit Bezug auf den Empfang der hl. Communion eine ähnliche Unterscheidung thatsächlich bestanden hat, wenn sie auch nicht so genau fixirt war wie heutzutage. Außerdem ersehen wir dies noch aus der Lehre von der unwürdigen Communion.

Die öffentlichen Todsünder waren von dem Empfange der Eucharistie ausgeschlossen (excommunicirt), und wenn sie dennoch so frech waren, am Communiontische zu erscheinen, mußten sie von den Diaconen abgewiesen werden. Sie durften erst dann wieder zur Communion zugelassen werden, nachdem sie öffentlich Buße gethan — so wenigstens zu Antiochien, wo damals noch nicht, wie zu Constantinopel, die öffentliche Kirchenbuße und das öffentliche Bekenntniß aufgehoben war — und die Lossprechung erhalten hatten. Bei den geheimen Todsündern war natürlich diese Controlle unmöglich. Aber auch diesen war es nicht erlaubt, zu communiciren, bis sie Buße gethan, die geheime Exomologese abgelegt und die Absolution empfangen hatten. Allerdings scheint Chrysostomus auch von einer Sündennachlassung durch bloße Reue, Gebet, Bußwerke, Almosen u. s. w. zu reden; allein dies ist wahrscheinlich nur von den geringeren (läßlichen) Sünden oder von den Genugthuungswerken zu verstehen. Ziemlich sicher wird man nach den Schriften des Heiligen annehmen, daß der Empfang des Buß-

1) In diem natal. Chri. hom. 7 (Mf. II, 364 sqq.; R. III, 51 ff.).

2) Cfr. Schanz, Lehre von den hl. Sakramenten S. 405.

sakraments (der sakramentalen Losspredigung) nur für die Todsünder, vielleicht sogar nur für die (öffentlichen) sog. Kapitalsünder (s. unten S. 204), streng vorgeschrieben und auch nur bei ihnen üblich war¹⁾. Wer sich keiner Todsünde bewußt war, konnte ohne Beicht und Losspredigung communiciren, so oft er wollte, wenn er nur im Uebrigen gut vorbereitet war und sein sittliches Verhalten dem häufigen Sakramentsempfang entsprach. Für die Tilgung der *peccata quotidiana* hatte man ja verschiedene andere Mittel. Nach St. Cyprian und St. Augustin²⁾ werden durch die Bitte des Vaterunfers in der Liturgie: *et dimitte nobis debita nostra*, die täglichen Sünden nachgelassen. Das Nämlche lehrt der Goldmund (unten S. 205). Außerdem fand wohl auch in der von Chrysostomus berücksichtigten Liturgie unmittelbar vor der hl. Communion eine Exomologese (ein allgemeines Schuldbekenntniß) statt³⁾, durch das jedenfalls auch läßliche Sünden getilgt werden konnten (vgl. die zwei letzten Gebete vor der Communion in der römischen Liturgie). Aus diesem Grunde läßt sich bei den nun folgenden Stellen nicht immer sicher angeben, ob Chrysostomus die sakramentale Exomologese oder diejenige der Liturgie gemeint hat. Einen deutlichen Hinweis auf die letztere erblickt Probst in dem von uns oben (S. 199) angeführten Citat aus der Homilie auf Weihnachten, ferner in Oziam hom. 1, n. 2 (Mf. VI, 97): „Mit Zittern sollen wir den Lobgesang der Engel sprechen, mit Furcht dem Schöpfer die Exomologese machen und durch sie Verzeihung der Sünden erbitten.“

1) Ein sicheres Urtheil über diese neuestens auch von Kauschen (Jahrbücher der christl. Kirche unter Kaiser Theodosius d. Gr. S. 537 ff.) angeregte Frage, bezw. die Stellung des hl. Chrysostomus zur Bußdisciplin, läßt sich noch nicht abgeben. Die Sache entbehrt nicht der Schwierigkeiten, wie auch P. Kneller S. J. in einer Recension des genannten Werkes (Stimmen aus Maria Laach 1898, 8. H., S. 323) zugibt. Verf. hat aus den Schriften des Heiligen das bezügl. Material gesammelt, um es gelegentlich zu veröffentlichen.

2) Cfr. Probst, Sakramente u. S. 225, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte S. 39, 408. — Schanz, Züb. Quartalsschr. 1895, S. 470. — Augustinus nennt das Beten des Vaterunser: *quotidiana nostra mundatio* (de nupt. et concupisc. I, 33, 38) und *quotidianus baptismus* (sermo 218, 8).

3) Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 194 (Liturgie der drei ersten Jahrhunderte S. 402 ff.).

Vom (sakramentalen) Bekenntniß der Sünden redet Chrysostomus an verschiedenen Stellen. „Jeder prüfe sich selbst und dann trete er hinzu! Paulus will nicht, daß einer den andern, sondern daß jeder sich selbst prüfe und insgeheim richte und sich ohne Zeugen erforsche“¹⁾.

„Die Zeit zum Bekenntnisse ist da sowohl für die noch nicht Eingeweihten, als auch für die Getauften; für diese, damit sie nach verrichteter Buße (*μετανοήσαντες*) der hl. Geheimnisse theilhaftig werden, für jene, damit sie, in der Taufe von ihrem Schmutz abgewaschen, mit reinem Herzen sich dem heiligen Tische nahen“²⁾. „Nach pflichtmäßiger Anwendung der Heilmittel der Buße zur wahren Gesundheit zurückgekehrt, werden wir auch an dem heiligen Tische mit Zuversicht theilnehmen“³⁾ (*μετὰ παρρησίας*).

„Weil ich euch an die heiligen, schrecklichen und geistlichen Geheimnisse erinnert habe, bitte und beschwöre ich euch und flehe euch recht inständig an, jegliche Sünde abzulegen und so euch diesem furchtbaren Tische zu nahen. ‚Beseßiget euch des Friedens mit jedermann, heißt es, und der Heiligung, ohne welche niemand Gott sehen wird‘ (Hebr. 12, 14). Wer aber nicht würdig ist, den Herrn zu sehen, verdient auch keine Gemeinschaft am Leibe des Herrn. Deshalb spricht Paulus: ‚Jeder prüfe sich selbst und dann esse er von diesem Brode und trinke aus diesem Kelche‘ (1 Cor. 11, 18). Er (Gott) hat die Wunde nicht aufgedeckt, nicht vor aller Welt Klage geführt, keine Zeugen deiner Verbrechen gestellt. In dir selbst, in deinem Gewissen, wo niemand als der allsehende Gott ist, halte Gericht und erforsche deine Fehler, durchgehe das ganze Leben und rufe die Sünden dir in's Bewußtsein; bessere, was du Böses gethan, und nahe dich so mit reinem Gewissen dem heiligen Tische und mache dich theilhaftig des hl. Opfers“⁴⁾ ... Noch mehr als die Furcht vor der Hölle wollen wir die Furcht und Liebe Gottes vor Augen haben [Motive zur Reue!], uns selbst durch und

1) In 1 Cor. hom. 28, 1 (Mf. X, 250; R. V, 478).

2) In Matth. hom. 10, 5 (Mf. VII, 146; Rn. I, 181).

3) De diabolo tentatore hom. n. 6 (Mf. II, 267).

4) Diese Stelle scheint dafür zu sprechen, daß geheime Todsünden auch ohne Exomologese (Bußsakrament) durch bloße (übernatürliche) Reue getilgt werden konnten.

durch reinigen und so den hl. Geheimnissen nahen, auf daß sie uns nicht zum Gerichte und zur Verdammung gereichen, sondern auf daß wir sie zum Heile und zur Gesundheit der Seele und als beständiges Unterpfand dieses Heiles empfangen“¹⁾.

Die Bußzeit der vierzigstägigen Fasten ist hauptsächlich deswegen eingelegt worden, damit wir uns um so besser auf die hl. Ostercommunion vorbereiten durch Gebet, Fasten, Almosen, Besuch des Gottesdienstes, Neue, Exomologese²⁾. — Es gibt überhaupt nur Eine gelegene Zeit, dem Tische des Herrn sich zu nahen, nämlich dann, wenn man ein reines Gewissen hat³⁾.

Die Priester dürfen nicht allen ohne Unterschied die hl. Communion spenden. „Verwalter nennt der Apostel sie deshalb, um anzudeuten, daß man nicht allen alles mittheilen dürfe, sondern denen es gebührt und die dessen würdig sind“⁴⁾. — Insbesondere sind die Diacone, die in weißem und glänzendem Gewande beim Austheilen der Communion umhergehen, strenge verpflichtet, alle notorisch Unwürdigen zurückzuweisen. „Keiner communicire, der nicht zu seinen Jüngern gehört, kein Judas nehme Theil, damit er nicht das schreckliche Ende des Judas erleide! Christi (mystischer) Leib ist auch diese Versammlung. Darum sieh wohl zu, der du diese Geheimnisse verwaltest, daß du den Herrn nicht erzürnest, indem du diesen Leib nicht ausreinigst. Gib nicht ein Schwert statt der Speise. Wenn aber jemand unwissend ist und herbeikommt, halte ihn zurück und fürchte dich nicht; fürchte den Herrn, deinen Gott, nicht aber einen Menschen. Wenn du einen Menschen fürchtest, dann wirst du von ihm selbst ausgelacht; wenn du aber Gott fürchtest, dann wirst du auch den Menschen ehrwürdig sein. Wenn du selber es nicht wagst, ihn zurückzuweisen, dann führe ihn zu mir und ich werde nicht gestatten, daß er also freble am

1) De poenitentia hom. 6, 5 (Mf. II, 326; R. I, 489). — Cfr. das Gebet vor der Communion in der römischen Liturgie: *Perceptio corporis tui . . . non mihi proveniat in iudicium et condemnationem, sed . . . prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis et ad medelam percipiendam.*

2) s. oben S. 145 f.; ferner: in Genes. hom. 30, n. 1 (Mf. IV, 294); hom. 24, n. 8 (Mf. IV, 229); Schanz, Lehre von den hl. Sacramenten S. 427.

3) In I Cor. hom. 28, n. 1.

4) In I Cor. hom. 10, 2 (Mf. X, 88; R. V, 164).

Tische des Herrn. Eher setze ich mein Leben daran, als daß ich den Leib des Herrn einem Unwürdigen geben sollte; eher will ich mein eigenes Blut fließen lassen, als so schauerliches Blut in ungehörlicher Weise austheilen. Wenn man aber trotz aller Bemühungen nicht weiß, ob jemand ein Bösewicht ist, so zieht man sich keine Schuld zu; denn ich habe nur von Offenkundigen gesprochen. Wenn wir die offenkundigen (Todsünder) auf den rechten Weg bringen, dann wird uns Gott bald die Unbekannten bekannt machen; wenn wir aber die Offenkundigen zulassen, zu welchem Zwecke sollte er uns dann die Unbekannten bekannt machen?“¹⁾

Auch der Ruf des Priesters vor der hl. Communion: „Das Heilige den Heiligen!“ sollte eine letzte eindringliche Mahnung sein für die Unwürdigen, sich von der hl. Communion ferne zu halten“).

Wir haben auch einige Anhaltspunkte dafür, welche Todsünden vom Empfange der hl. Communion ausschlossen. Es sind die schon von Paulus angeführten Todsünden (Röm. 1, 29 ff.; 1 Cor. 6, 9 ff.). Chrysostomus sagt: „Es ist Zeit, daß wir zu diesem Gastmahle hinzutreten, einem Gastmahle, das uns mit Furcht und Bittern erfüllen muß. Laßt uns denn alle hinzutreten mit reinem Gewissen! Möge kein Judas hier sein, der gegen seinen Nächsten auf Ränke sinnt, kein Boshafter, keiner, der in seinem Herzen heimliches Gift birgt! . . . Möge kein Heuchler unter uns sein, kein Boshafter, kein Dieb, kein Schmähsüchtiger, keiner, der seinen Bruder haßt, kein Geiziger, kein Trunkenbold, kein Habsüchtiger, kein Knaben-schänder, kein Mißgünstiger, kein Knecht der Unzucht, kein Betrüger, keiner, der auf Nachstellungen sinnt, damit sich niemand hier das Gericht und die Verdammung hole . . . Daß also niemand, ich bitte euch, in seinem Innern boshafte Gedanken hege! Laßt uns vielmehr unsere Herzen reinigen! Denn wenn wir rein sind, dann sind wir Tempel Gottes. Laßt uns heiligen unsere Seelen; denn das können wir an Einem Tage zu Stande bringen. Wie und auf welche Weise? Wenn du etwas gegen deinen Feind haßt, dann entsage dem Groll, mache der Feindschaft ein Ende, damit du an dem heiligen Tische Heilung und Vergebung findest“. Die hl. Eucharistie ist ein Sakrament des Friedens; Chrysostomus

1) In Matth. hom. 82, 6 (Mf. VII, 789 sq.; Rn. II, 426 f.).

2) In Hebr. hom. 17, n. 4 et 5 (Mf. XII, 169; R. X, 278 ff.).

erinnert an die fünfte Bitte des Vaterunser und an die Ceremonie des Friedenskusses. Zum Schlusse mahnt er nochmals: „Laßt uns ausreißen die Wurzel der Bosheit und unsere Seelen reinigen; und dann seien wir sanftmüthig und nachgiebig und voll tiefer Ehrfurcht, indem wir zur Theilnahme an diesen Geheimnissen hinzutreten. Es sind Geheimnisse, die Furcht und Zittern erheischen. Hüten wir uns denn, zu drängen und zu stoßen, zu lärmern und zu schreien; laßt uns vielmehr mit Furcht und Zittern, unter Thränen der Bekenntzung hinzutreten, damit der barmherzige Gott vom Himmel herab unsere friedfertige Gesinnung, unsere ungeheufelte Liebe, unsere brüderliche Eintracht gnädig ansehend, uns allen sowohl diese, als die verheißenen Güter verleihen wolle durch die Liebe und Gnade unseres Herrn Jesu Christi“¹⁾.

Das „Sacrament des Friedens“ verlangt auch eine friedfertige Gesinnung, so daß wer unver söhulich ist und in Feindschaft lebt, unmöglich (würdig) communiciren kann. Dies ist ein Lieblingssthemata des hl. Chrysostomus (vgl. de statuis hom. 1, n. 1, 5, 8; in II Cor. hom. 5, n. 5 und unten Abschn. V, n. 3.)

„Wenn wir den Feinden verzeihen, können wir mit reinem Gewissen zu diesem schrecklichen und heiligen Tische hintreten und jene Worte, welche mit dem Gebete (in der Liturgie) verflochten sind (*Dimitte nobis debita nostra*), mit Zuversicht beten“²⁾. — Cf. in Matth. hom. 19, n. 5 et 7 (Mf. VII, 252 u. 255). Chrysostomus zählt hier einige der täglichen Sünden auf.

Daß die täglichen (läßlichen) Sünden nicht ausschließen vom Empfange der hl. Communion und denselben nicht zu einem unwürdigen machen, das ersehen wir besonders aus folgender Stelle: „Wie in den olympischen Spielen das Ende des Kampfes die Krone (Preisvertheilung) ist, so ist auch das Ende des Fastens eine reine Gemeinschaft an den Geheimnissen. Wenn wir uns daher an diesen Tagen nicht recht verhalten, so haben wir uns umsonst geplagt und wir gehen ungekrönt und unbelohnt aus der Anstrengung des Fastens heraus. Deswegen haben auch die Väter die Schranken

1) De prodit. Judae hom. 2, 6 (Mf. II, 394 sq; R. III, 150 ff.).

2) In Genes. hom. 27, n. 7 (Mf. IV, 268); s. oben S. 201; cfr. Augustinus, in Joannem tractat. 26 (Breviar. fer. 3 infra Oct. Corp. Chri., lect. IX).

des Fastens ausgedehnt (τὸ σάδιον . . . ἐξέτελλαν) und uns eine bestimmte Zeit der Buße vorgeschrieben, damit wir gereinigt und abgewaschen zu den Altären treten. Darum rufe ich euch mit lauter Stimme zu, beschwöre, bitte und flehe euch an, nicht mit besedtem und bösem Gewissen diesem hl. Altare zu nahen. Sonst wäre es ja kein Hinzutreten, keine Gemeinschaft an dem hl. Mahle, wenn wir auch tausendmal den hl. Leib berührten, sondern ein Gericht und eine Vergrößerung der Strafe und Schuld. Deshalb nahe sich kein Sünder oder vielmehr ich will nicht sagen: kein Sünder, denn sonst würde ich mich zuerst von diesem hl. Mahle ausschließen — sondern keiner, der ein Sünder bleiben will. Deshalb sage ich es vorher, damit, wenn das königliche Mahl naht und der heilige Abend herankommt, keiner sich entschuldige: Ich kam unvorbereitet und unrein; es hätte vorher gesagt werden sollen. Wenn ich es früher gehört hätte, so hätte ich mich schon längst gebessert, hätte mich gereinigt und wäre dann hinzugetreten. Damit nun keiner sich entschuldigen kann, so bitte und ermahne ich euch, zuvor wahre Buße zu thun. Ich weiß, daß wir alle straffällig sind, daß keiner eines reinen Herzens sich rühmen darf. Aber dies ist noch nicht das Schlimmste, daß wir kein reines Herz haben, sondern daß, da wir kein reines Herz haben, wir nicht zu dem kommen, der es rein macht. Er kann, wenn er will, ja er wünscht noch mehr als wir, uns rein zu machen, aber er erwartet nur, daß wir ihm geringen Anlaß geben, um uns mit Vertrauen zu krönen. Wer war ein größerer Sünder als der Zöllner? Aber kaum hatte er gesagt: Gott sei mir Sünder gnädig, so ging er mehr gerechtfertigt als der Pharisäer hinab. Und wie viel vermochte nicht dieses Wort? Doch das Wort reinigte ihn nicht, sondern die Gesinnung, mit der er es sprach, ja nicht die Gesinnung allein, sondern vor ihr die Gnade Gottes. Denn sage mir, welche eine Heldenthat ist es, welche eine Anstrengung, welchen Schweiß kostet es den Sünder, sich selbst zu überzeugen (πεισαι εαυτόν), daß man ein Sünder ist und dies Gott zu bekennen? Du siehst, daß ich nicht mit Unrecht sagte: Gott sucht nur eine geringe Handhabe, die wir ihm bieten sollen, die Hauptsache aber trägt er zu unserer Rettung bei. Wir wollen also Buße thun, weinen und klagen“ . . . Nun gibt Chrysostomus einige Motive zur übernatürlichen Reue an (wie er überhaupt an dieser Stelle und auch sonst die innere Bußgesinnung und das

Tröstliche an der Buße mehr betont als das Bekenntniß); dann fährt er fort: „Nahest du dich dem Altare, so stelle dir vor, daß der Herr zugegen ist. Denn er ist wirklich gegenwärtig, sieht die Gesinnung eines jeden, weiß, wer mit geziemender Heiligkeit, wer mit bösem Gewissen kommt, mit unreinen und besleckten Gedanken, mit strafbaren Handlungen. Findet er einen solchen, so übergibt er ihn zuerst dem Gerichte des Gewissens (*δικαστήριον τῆς συνειδήσεως*). Wenn er sich selbst verdammt und sich bessert, so nimmt er ihn an und läßt ihn zu; bleibt er verstockt, so fällt er als ein Undankbarer in seine Hände. Was aber das heißt, sagt Paulus: „Es ist fürchterlich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“¹⁾.

In ähnlicher Weise mahnt der hl. Chrysostomus vor der Weihnachtscommunion seine Zuhörer zu Antiochia. Die fünf Tage vor Weihnachten reichen hin, um das Herz zu reinigen. Er erinnert an die Barmherzigkeit des Herrn, an die Buße der Niniviten und der hl. Magdalena. Die Buße ist leicht; es bedarf nur ernstlicher Abkehr von der Sünde und eines festen Vorsatzes, damit uns von der Barmherzigkeit Gottes die Verzeihung unserer Sünden zu Theil werde. Auch hier hebt Chrysostomus mehr die tröstlichen Seiten der Buße hervor und läßt das sakramentale Bekenntniß in den Hintergrund treten; er legt ferner einen großen Nachdruck auf Werke und Früchte der Buße. Er will dadurch offenbar die weichen und weltlich gesinnten Antiochener zur Buße anlocken. Er schließt seine Mahnung folgendermaßen: „Deshwegen ermahne ich euch alle, daß ihr nicht nachlässig zu diesem Geheimnisse kommet, gleich als nöthigte euch die Festzeit dazu (s. oben I, S. 147), sondern wenn ihr dieses hl. Opfers theilhaftig werden wollt, reiniget euer Herz lange vorher, thuet Buße, betet, gebt Almosen, lieget den geistigen Geschäften ob und lehret nicht, wie der Hund, zu dem zurück, was ihr von euch gegeben habt“²⁾ (cf. Prov. 26, 11). Es ist verkehrt, auf die Festtage bloß den Körper vorzubereiten, für schöne Kleider und gute Mahlzeiten zu sorgen, die Seele aber ohne Schmuck zu lassen. „Den Körper sieht dein Mitknecht; der Leib mag beschaffen

1) In Oziam hom. 5, n. 3 sq. (Mf. VI, 142; R. 403 ff.).

2) Cfr. in I Timoth. hom. 5, 8 (Mf. XI, 577; R. IX, 72): Die Fastenzeit ist zur Reinigung der Seele bestimmt.

sein, wie er will, es schadet nicht; deine Seele aber sieht der Herr, und dieser wird deine Nachlässigkeit hart bestrafen. Oder wißt ihr nicht, daß dieser Altar voll himmlischen Feuers ist? (Anspielung an die Epiklese.) Wie die Quellen eine Masse von Wasser zu Tage führen, so birgt dieser Altar eine geheime Flamme. Bringe kein Stroh, kein Holz, kein Heu (1 Cor. 3, 12 f.) in die Nähe, du vermehrst den Brand und vernichtest deine Seele, die zu diesem Altare kommt. Bringe köstliche Steine, Gold und Silber; das wird im Feuer geläutert und mit großem Gewinn wirst du den Altar verlassen. Entferne nur das Böse aus deinem Herzen! Hat jemand einen Feind, von dem er beleidigt worden, er ende die Feindschaft, bezähme sein hitziges, aufbrausendes Herz, daß es nicht mit Unruhe und Lärm sich fülle. Du nimmst durch die Gemeinschaft am Altare einen König auf. Wenn aber ein König in dein Herz kommen soll, so muß große Ruhe, tiefes Stillschweigen, tiefer Friede darin herrschen“¹⁾).

Gerne verwendet Chrysostomus auch das Gleichniß vom königlichen Hochzeitsmahle, um zu zeigen, daß für die würdige Theilnahme am königlichen und himmlischen Mahle der Eucharistie die Seele nicht bloß von schweren Sünden frei, sondern auch mit Tugenden und großer Reinheit geschmückt sein müsse. Die erhabene Würde des Sacraments fordert die größtmögliche Reinheit und Bartheit des Gewissens. Der moralische Epilog zur Homilie über das königliche Hochzeitsmahl (Matth. 22) beginnt folgendermaßen: „Höret dies, die ihr der Geheimnisse euch erfreuet und zur Hochzeit gekommen seid, aber eure Seele mit schändlichen Thaten umkleidet! Höret, woher ihr berufen seid! Von der Straße. Wer waret ihr? Der Seele nach Lahme und Blinde, was weit schlimmer ist, als wenn ihr es dem Leibe nach wäret. Daher ehret den, der euch aus Menschenfreundlichkeit berufen! Keiner trage hartnäckig schmutzige Kleider, vielmehr soll jeder aus euch sich bestreben, seine Seele mit Schmutz zu umkleiden. Höret es, ihr Weiber, höret es, ihr Männer! Ihr bedürft nicht jener golddurchwebten, sondern innerlicher Kleider; ja, wenn man diese hat, ist es uns lästig, jene anzuziehen. Es geht einmal nicht, Seele und Leib zugleich zu

1) De b. Philogonio (de incomprehensib. hom. 6), n. 8 sq. (Mf. I, 498 sqq.; 2. 549 ff.).

schmücken; nein, es geht nicht, dem Mammon zu dienen und zugleich Christo den schuldigen Gehorsam zu leisten . . . So kleide du deinen Leib mit einem gewöhnlichen Gewande, deine Seele aber mit einem Purpurkleide, setze ihr eine Krone auf und erhebe sie auf einen erhabenen und hellglänzenden Thron. Jetzt aber thust du das Gegentheil: die Stadt schmückst du in mannigfacher Weise, den König aber lässest du wie einen Gebundenen von rasenden Leidenschaften hin- und herzerren. Bedenkst du denn nicht, daß du zur Hochzeit, zur göttlichen Hochzeit geladen bist? Erwägst du nicht, daß eine zu solchem Gastmahle berufene Seele mit goldenem Gewande und in mannigfachen Schmuck erscheinen muß" 1)?

Auch im homiletischen Commentar zum Johannesevangelium kommt er auf dieses Gleichniß zurück: „Lasset uns nicht meinen, Geliebte, der Glaube genüge zu unserer Seligkeit; wenn wir keinen reinen Wandel führen, sondern mit einem der gnadenvollen Berufung unwürdigen Kleide erscheinen, dann kann uns nichts vor der Strafe jenes Unglückseligen (des Menschen ohne hochzeitliches Kleid) bewahren. Es ist ja abscheulich, daß, während unser Gott und König unbeachteter, herumstreichender und nichtswürdiger Menschen sich nicht schämt und sie sogar von den Landstraßen an seinen Tisch führt, wir eine so große Gefühllosigkeit an den Tag legen, trotz solcher Auszeichnung nicht besser werden, sondern nach der Berufung in der alten Bosheit verharren und trotz der unendlichen Menschenfreundlichkeit des Berufenden uns so schändlich benehmen. Nicht deshalb hat er ja uns zu der geistigen und schauerlichen Gemeinschaft berufen, damit wir in unserer alten Bosheit hintreten, sondern damit wir alles Schändliche entfernen und mit Kleidern erscheinen, die des königlichen Palastes würdig sind. Wenn wir aber uns jener Berufung unwürdig verhalten, so ist dies nicht das Risiko dessen, der uns so ausgezeichnet hat, sondern unser Risiko; nicht er wirft uns aus der bewunderungswürdigen Versammlung der Gäste, sondern wir uns selbst. Er seinerseits hat alles gethan, er hielt das Hochzeitmahl, bereitete den Tisch, erließ die Einladung,

1) In Matth. hom. 69, 2 (Mf. VII, 682; Rn. II, 275); cfr. Guéranger, Kirchenjahr X, S. 374 f. Ähnliche Gedanken: in Matth. hom. 50, n. 3 (Mf. VII, 517; Rn. II, 53) f. unten V, 4 f. und hom. 51, n. 4 (Mf. VII, 526; Rn. II, 65); f. oben S. 141 (hochzeitl. Kleid); unten V, 2 f.

empfang die Gäste und ehrte uns auf jede Weise; wir aber beschimpfen durch unsere schmutzigen Kleider, d. h. durch unsere unreinen Werke, ihn, die anwesenden Gäste und das Hochzeitsmahl; darum werden wir mit Recht hinausgeworfen“ ¹⁾).

„Nicht Epiphanie oder Fastenzeit macht uns würdig (die hl. Communion zu empfangen), sondern Reinheit und Unbeflecktheit der Seele. Mit dieser Reinheit gehe jederzeit hinzu, ohne diese niemals. Denn die Schrift sagt: ‚So oft ihr dieses thuet, sollet ihr den Tod des Herrn verkündigen‘, d. h. euch erinnern an das Heil, das ich für euch gewirkt, an die Wohlthat, die ich euch erwiesen habe. Erwäge, welche strenge Enthaltensamkeit diejenigen übten, die an dem Opfer des A. B. theilnahmen! Was thaten sie nicht alles! Welche Vorbereitungen trafen sie! Sie suchten sich immerfort zu reinigen — und du kannst zu dem Opfer, das selbst die Engel mit Ehrfurcht durchschauert, gleichgiltig hinzugehen, wie man ein gewöhnliches Geschäft abmacht, weil eben die dafür bestimmte Zeit wiedergekehrt ist! Wie wirst du vor dem Richterstuhle Christi dastehen, wenn du so frech bist, mit sündenbefleckten Händen und Lippen seinen Leib zu berühren? Einen irdischen König möchtest du gewiß nicht mit übelriechendem Munde küssen — und den König des Himmels küsstest du mit übelriechender Seele? Welcher Frevel! Sage mir, möchtest du wohl mit ungewaschenen Händen ²⁾ zum Opfer hinzugehen? Ich glaube nicht; du gingest lieber gar nicht hinzu, als mit schmutzigen Händen. Im Unbedeutenden also nimmst du dich so sehr in acht; aber mit schmutziger Seele gehst du hinzu und erkühnst dich, es zu berühren! Und doch wird der Leib des Herrn von den Händen nur kurze Zeit gehalten, während er in der Seele sich vollständig auflöst ³⁾. Siehst du nicht, wie die hl. Gefäße so sauber gehalten werden, so blank sind? Lauterer, reiner und glänzender als sie sollen unsere Seelen sein. Warum wohl? Weil die Gefäße nur [?] unserer wegen in einem solchen Zustande unterhalten werden. Sie haben keinen Theil an dem, was in ihnen aufbewahrt wird, sie empfangen nichts davon, wohl aber wir. Nun möchtest du wohl schwerlich die Communion aus einem schmutzigen

1) In Joann. hom. 10, 8 (Mf. VIII, 61; An. 84).

2) Cfr. de statuis hom. 20, n. 7 (Mf. II, 210; R. II, 407).

3) Cfr. de poenitentia hom. 9; cfr. unten IV, 1.

Gefäße empfangen; — aber mit einer schmutzigen Seele gehst du hinzu. Das ist in meinen Augen eine große Ungereimtheit.“ — Weiter unten (Nr. 5) sagt Chrysostomus (Fortsetzung von oben S. 142): „Siehst du nicht, daß unsere Diener (zu Hause) mit einem Schwamme den Tisch abwischen und das Haus reinigen, und dann die Schüsseln auftragen? Diese Reinigung geschieht hier (in der Kirche) durch den Ruf des Diacons. Wie mit einem Schwamme waschen wir die Kirche, damit vor einer reinen Versammlung alles aufgetragen werde, damit keine Makel oder Runzel vorhanden sei“¹⁾ (Chrysostomus spielt an auf die Entfernung der Katechumenen und Büsser beim Beginn der missa fidelium).

„Wie außerordentlich rein muß derjenige sein, der dieses Opfer genießt, von wie strahlendem Glanze muß die Hand sein, die dieses Fleisch zerschneidet, der Mund, der mit diesem geistigen Feuer erfüllt, die Zunge, die mit diesem so schauerlichen Blute geröthet wird! Bedenke, welcher Ehre du gewürdigt wirst und an welchem Tische du speisest! Die Engel sehen diesen Tisch und zittern und wagen es nicht, ohne Ehrfurcht den von dorthier ihnen entgegenleuchtenden Glanz anzuschauen“²⁾.

Wenn man „diesem hl. Tische nur mit Bangen naht“ (ad Olympiad. epist. 2, n. 2), so muß insbesondere der Priester mit größter Ehrfurcht und Reinheit an den Altar treten. „Das Priestertum wird zwar auf Erden verwaltet, hat aber den Rang himmlischer Einrichtungen; und das mit vollem Recht. Denn kein Mensch, kein Engel, kein Erzengel, kein anderes geschaffenes Wesen, sondern der Paraklet selber hat es gestiftet und solche, die noch im Fleische weilen, befähigt, des Amtes der Engel zu walten. Deshalb soll der Priester so rein sein, als stände er im Himmel selber mitten unter jenen erhabenen Wesen . . . Denn wenn du siehst, wie der Herr als Schlachtopfer auf dem Altare liegt, der Priester vor dem Opfer steht und betet, und wie alle geröthet erscheinen von jenem kostbaren Blute, glaubst du dann noch, unter Menschen zu sein und auf Erden zu weilen? Oder wirst du nicht vielmehr in den Himmel entrückt, wirst du nicht jeden fleischlichen Gedanken von dir, schauest du nicht mit lauterer Seele und reinem Gemüthe

1) In Ephes. hom. 8, n. 4 sq. (Mf. XI, 22 sqq.; R. VII, 212 f.).

2) In Matth. hom. 82, n. 5 (Mf. VII, 788; Rn. II, 424).

die Wunder des Himmels? O des erhabenen Schauspiels, o der Güte des menschenfreundlichen Gottes! Der oben beim Vater sitzt, wird in diesem Augenblicke greifbar von aller Händen gefaßt und bietet sich selbst denjenigen dar, die ihn umfassen und empfangen wollen; das thun aber alle mit den Augen des Glaubens“¹⁾).

Ein überaus heiliges und erhabenes Amt ist das Priesterthum, wenn wir nur dessen Stellung und Pflichten den Gläubigen gegenüber betrachten; aber höher noch ist seine Würde wegen seines Verhältnisses zur hl. Eucharistie. Der Priester muß vor Gott hinstreten als Vermittler für den ganzen Erdbreis, für Lebendige und Todte²⁾. „Es geziemt sich, daß derjenige, der für alle betet, diese auch in allen Tugenden soweit übertreffe, als der Vorgesetzte höher steht als seine Untergebenen. Allein wenn er den hl. Geist anruft (in der Epiklese), wenn er das schauererregende Opfer darbringt, wenn er unaufhörlich den gemeinsamen Herrn aller berührt, sage mir, auf welche Rangstufe stellen wir ihn dann? Welche Reinheit und Behutsamkeit fordern wir von ihm? Denn bedenke, wie beschaffen seine Hände sein müssen, die solche Dienste verrichten, wie jene Zunge, die solche Worte ausspricht! Ja, eine Seele, die einen solchen Geist in sich aufnimmt, muß heiliger und reiner sein als jede andere. Zu dieser Zeit umringen selbst Engel den Priester, und der ganze Chor der himmlischen Mächte stimmt ein, und sie erfüllen den ganzen Raum um den Altar, denjenigen zu verehren, der als Opfer daliegt. Und das kann man schon nach dem, was zu dieser Zeit vorgeht, glaubwürdig finden. Ich hörte einmal jemand erzählen, daß ihm ein Greis, ein hochgefeierter Mann, der Erscheinungen zu sehen gewohnt war, mitgetheilt habe, daß er einst folgenden Gesichtes gewürdigt worden sei: er habe nämlich — soweit er es vermochte — in jenem feierlichen Augenblicke plötzlich eine Menge Engel gesehen; sie waren in glänzend weiße Kleider gehüllt, umstanden rings den Altar, senkten ihr Haupt, wie man diese Stellung etwa bei Kriegerern sieht, wenn der König erscheint“³⁾).

1) De sacerdotio l. 3, c. 4 (Mf. I, 382, R. I, 51).

2) Cfr. in I. Thessal. hom. 10, n. 1 (Mf. XI, 495 sq.; R. VIII, 701 f.).

3) De sacerdotio l. 6, c. 4 (Mf. I, 424; R. I, 127). Der hl. Nilus, ein Schüler und Freund des hl. Chrysostomus, schreibt diese Vision dem hl. Bischofe selber zu und nennt ihn deshalb den Hellschenden (lib. II, ep. 294; cf. Steitz, Jahrbücher f. deutsche Theologie XII, S. 248).

3. Lebendiger Glaube. Was Chrysostomus über die große Reinheit der Seele beim Empfange des allerh. Sakramentes sagt und schreibt, das ist eingegeben von einem tiefen und lebendigen Glauben an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Darum verlangt er auch von den Kommunikanten diese Tugend, und er benützt mit feinem Tacte einzelne Momente, die geeignet sind, den Glauben des Empfängers zu beleben. Nachdem er die wunderbare Stillung des Sturmes auf dem Meere und die daran sich anschließenden Krankenheilungen (Matth. 14, 23 f.) berichtet hat, fährt er fort: „Darum wollen auch wir den Saum seines Kleides berühren oder vielmehr, wenn wir nur wollen, laßt uns ihn ganz nehmen; denn sein Leib liegt jetzt vor uns, und zwar nicht deshalb, daß wir ihn bloß berühren, sondern daß wir essen und satt werden. Laßt uns daher mit Glauben hinzutreten, da wir alle krank sind. Denn wenn diejenigen, die nur den Saum seines Kleides berührten, eine so große Kraft daraus zogen, wie viel mehr diejenigen, die ihn ganz besitzen? Voll Glaubens hinzutreten heißt aber nicht bloß den, der vor uns liegt, empfangen, sondern auch ihn mit reinem Herzen berühren, heißt so gesinnt sein, als trete man zu Christus selbst. Denn was liegt daran, daß du seine Stimme nicht hörst? Du siehst ihn ja vor dir liegen; mehr noch, du hörst sogar seine Stimme, hörst ihn sprechen durch die Evangelisten. Darum glaubet, daß jetzt jenes Gastmahl stattfindet, bei welchem er selbst zu Tische lag; denn unser Mahl ist von jenem gar nicht verschieden. Nicht bereitet unser Mahl ein Mensch, jenes er selbst, vielmehr bereitet dieses und jenes er selbst. Wenn du also den Priester dir die hl. Communion reichen siehst, so glaube nicht, daß der Priester das thue, glaube vielmehr, Christum seine Hand ausstrecken zu sehen“¹⁾. — Ähnlich ist es bei der Theilnahme am Kelche. „Die Geheimnisse nehmen schon am Kreuze ihren Anfang, damit du, wenn du dich dem schauerlichen Kelche nahest, dich so nahest, als tränkest du aus der Seite selbst“²⁾.

Anknüpfend an die Erzählung von den Frauen an Jesu Grab, sagt der Heilige: „Vielleicht wünscht mancher von euch,

1) In Matth. hom. 50, n. 2 et 3 (Mf. VII, 516 sq.; Rn. II, 50 f.).

2) In Joan. hom. 85, 3 (Mf. VIII, 507; Rn. 737).

gleich jenen Frauen, die Füße Jesu umfassen zu können; das aber können auch jetzt alle, die nur wollen; ja, ihr könnt nicht bloß seine Füße und Hände, sondern auch sein hl. Haupt umfassen, wenn ihr mit reinem Gewissen euch an den schauerlichen Geheimnissen betheiliget“¹⁾.

Ganz schön und zart ist die Anspielung an das Weihnachtsgeheimniß. „Ich bitte euch inständig, daß ihr euch mit allem Eifer versammelt, jeder sein Haus räume, um zu sehen, wie der Herr, in der Krippe liegend und in Bindeln gewickelt, der Welt ein ehrfurchtgebietendes, ein erstaunliches Schauspiel gibt. Denn wie mögen wir uns entschuldigen oder rechtfertigen, wenn wir uns weigern, unser Haus zu verlassen, während der Herr um unserer willen vom Himmel herabgekommen; wenn die fremden, ausländischen Magier aus Persien erscheinen, um ihn in der Wiege liegen zu sehen, du aber, ein Christ, nicht einmal einen kleinen Weg gehst, um dieses glückliche Schauspiel zu genießen? Wenn wir mit gläubigem Herzen kommen, werden wir ihn in der Krippe liegen sehen. Dieser Altar hier vertritt die Stelle der Krippe. Hier siehst du den Leib des Herrn nicht in Bindeln eingewickelt, sondern ringsum vom hl. Geiste umgeben. Die Eingeweihten verstehen, was ich sage. Die Weisen haben ihn nur angebetet, dir aber gestatten wir, wenn dein Herz rein ist, ihn in dasselbe aufzunehmen und mit ihm nach Hause zu gehen. Komme nun und bringe deine Gaben, nicht wie jene, sondern weit heiligere. Jene brachten Gold, bringe du Mäßigkeit und Tugend; sie brachten Weihrauch, bringe du ein reines Gebet, das geistlicher Wohlgeruch ist; sie brachten Myrrhen, bringe du Demuth, ein zerschlagenes Herz, das voll Mitleid gegen die Armen ist. Wenn du mit solchen Geschenken kommst, wirst du mit Zuversicht²⁾ diesem heiligen Tische nahen können“³⁾.

1) In Matth. hom. 89, 8 (Mf. VII, 835; Rn. II, 487).

2) *μετὰ τῶν ἁγίων*, vgl. darüber Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte S. 168 (cf. Chrysost. de diab. tentatore hom. n. 6; Mf. II, 267, oben S. 202).

3) De b. Philogonio hom. n. 3 (Mf. I, 497 sq.; S. 549). Ähnlich in I Cor. hom. 24, n. 5 (s. unten S. 219) und in Matth. hom. 7, 5 (Mf. VII, 111; Rn. I, 97; unten S. 215).

Bei der hl. Eucharistie dürfen wir nicht unserer Sinnenerkenntniß folgen, sondern wir müssen sie mit den Augen des Glaubens betrachten, indem wir am Worte Christi festhalten. „Wenn nun sein Wort lautet: Das ist mein Leib, dann wollen wir ihm glauben und vertrauen und mit unseren geistigen Augen seinen Leib sehen; denn Christus übergab uns nichts Fühlbares, sondern lauter Geistiges auf fühlbare Weise. . . Wenn du körperlos wärest, hätte er dir seine körperlosen Gaben ohne Umhüllung mitgetheilt; nun aber deine Seele mit einem Körper verbunden ist, übergibt er dir in fühlbaren Dingen Geistiges. Wie manche sprechen jetzt: Ich möchte seine Gestalt, seine Hüfte, seine Kleider, seine Schuhe sehen! Siehe, da kannst du ihn sehen, ihn berühren und genießen! Du verlangst nur, sein Kleid zu sehen; aber er gibt sich dir nicht bloß zu sehen, sondern zu berühren, zu speisen und in dein Inneres aufzunehmen. Darum trete keiner mit Widerwillen, keiner gleichgiltig hinzu, vielmehr wollen wir alle mit glühender Andacht, mit feurigem und begeistertem Herzen uns ihm naßen“¹⁾).

4. Inniges Verlangen. Auch die Sehnsucht und das Verlangen nach dieser Himmelspeise weiß der hl. Chrysostomus zu entflammen, besonders durch seine begeisterten Ausführungen über die Früchte der hl. Communion. Wir werden im 4. Abschnitt darauf zurückkommen. Hier mögen folgende Stellen angeführt werden. Mit Bezug auf die drei Weisen sagt Chrysostomus: „Darum wollen auch wir aufstehen, mögen auch alle darüber in Schrecken gerathen, und zu dem Hause des Kindleins eilen. Mögen Könige, Volkshaufen und Tyrannen uns diesen Weg versperren, wir wollen in unserer Sehnsucht nicht nachlassen. Nur so werden wir den drohenden Uebeln entgehen. Auch sie würden ja, hätten sie das Kindlein nicht gesehen, der Gefahr nicht entgangen sein, die ihnen von Seiten des Königs drohte. . . Darum verlaß auch du das jüdische Volk, die bestürzte Stadt, den mordsüchtigen Tyrannen, das weltliche Treiben und eile nach Bethlehern, wo das Haus des geistigen Brodes ist. Wenn du ein Hirte bist und dorthin kommst, dann wirst du das Kind in der Herberge finden; wenn du ein König bist und nicht daselbst erscheinst, dann kann

1) In Matth. hom. 82, 4 (Mf. VII, 787; Rn. II, 423 f.).

dir dein Purpurkleid nichts helfen; wenn du ein Weiser bist, so ist das kein Hinderniß, falls du nur kommst, um ihn zu ehren und anzubeten, nicht aber um den Sohn Gottes zu verachten; falls du nur mit Zittern und Freude kommst; denn beides kann neben einander bestehen“¹⁾).

„Mit glühender Andacht, mit feurigem und begeistertem Herzen wollen wir uns ihm nahen. . . . Laßt uns nicht saumselig sein, da wir so großer Ehre gewürdigt worden sind. Seht ihr nicht, mit welchem Eifer die Säuglinge die Mutterbrust ergreifen, mit welchem Ungestüm sie ihre Rippen daran heften. Mit solchem Eifer wollen auch wir zu diesem Tisch und zu den Brüsten dieses geistigen Trankes eilen, ja wir wollen mit weit größerem Eifer als Säuglinge die Gnade des hl. Geistes einsaugen und nur das Eine für Schmerz halten, nämlich dieser Nahrung zu entbehren“²⁾. (Ueber diesen Vergleich s. unten Abschn. IV, Nr. 1.)

Schließen wir dieses Kapitel mit dem herrlichen, schwungvollen Epilog zur 24. Homilie über den I. Corinthrerbrief³⁾. Derselbe kann ein begeisterter Lobeshymnus auf die hl. Eucharistie genannt werden, und er endet mit einer packenden Mahnung zu einer würdigen Vorbereitung auf die hl. Communion — Gedanken, die man jetzt noch für den Erstcommunionunterricht verwenden könnte. „Wo das Was ist, heißt es, dort sind auch die Adler.“ (Matth. 24, 28). „Der Herr nennt seinen Leib einen Leichnam wegen des Todes; denn wäre er nicht gestorben, so würden wir nicht auferstanden sein. Adler aber sagt er, um zu zeigen, daß wer sich diesem Leibe naht, einen hohen Flug nehmen müsse, mit der Erde nichts gemein haben, sich nicht schleppen lassen, noch selbst kriechen dürfe, sondern sich stets in die Höhe erheben, zur Sonne der Gerechtigkeit aufblicken, den Geistesblick geschärft haben müsse; denn hier werden Adler gespeist, nicht Krähen.“ . . . „Es wagt niemand, einen König unehrerbietig zu empfangen; ja, was sage ich, einen König? Nicht einmal das königliche Gewand erkühnt sich jemand mit schmutzigen Händen zu berühren, obgleich er sich allein befindet und das Kleid nichts anderes ist als ein Raupen-

1) In Matth. hom. 7, n. 5 (Mf. VII, 111 sq.; Rn. I, 97).

2) In Matth. hom. 82, n. 5 (Mf. VII 788; Rn. II, 425).

3) In I Cor. hom. 24, n. 4 et 5 (Mf. X, 216 sqq.; R. V, 414 ff.)

gewebe. Und wenn du die Farbe bewunderst, so ist auch diese nichts als das Blut eines getödteten Fisches (der Purpurschnecke); und doch dürfte keiner es wagen, sie mit unsauberen Händen zu berühren. Wenn nun aber niemand es wagt, das Kleid eines Menschen achtungslos zu behandeln, wie dürften wir dann den Leib des Gottmenschen, der über alles ist, diesen reinen und makellosen Leib, der mit jener göttlichen Natur vereinigt ist, durch den wir Oben und Leben haben, durch den die Pforten der Hölle gebrochen und der Himmel geöffnet worden, — wie dürften wir den Leib mit so großem Unglimpf behandeln? Lasset uns, ich bitte euch, nicht selbst uns tödten durch Unverschämtheit, sondern mit Furcht und großer Reinheit wollen wir ihm nahen. Und wenn du ihn vor dir liegen siehst, so sprich zu dir selber: Durch diesen Leib bin ich nicht mehr Staub und Asche, nicht mehr ein Gefangener, sondern frei; durch diesen Leib hoffe ich den Himmel zu erlangen und alle Güter desselben, das ewige Leben, das Loos der Engel, den Umgang mit Christus. Diesen mit Nägeln durchbohrten und gezeißelten Leib konnte der Tod nicht behalten; vor diesem gekreuzigten Leib hüllte sich die Sonne in Dunkel; um seinetwillen zerriß damals der Vorhang des Tempels, die Felsen spalteten sich und die Erde bebte; das ist der Leib, der mit Blut bedeckt, mit der Lanze durchbohrt wurde, der für die ganze Welt zwei Heilquellen, Blut und Wasser, ausströmte¹⁾. Willst du auch anderswoher seine Kraft kennen lernen? Frage das Weib, das am Blutflusse litt und nicht ihn selbst, sondern nur sein Kleid, ja nur den Saum seines Kleides berührte; frage das Meer, das ihn auf seinem Rücken trug. Frage selbst den Teufel und sprich: Woher hast du diese unheilbare Wunde? Woher kommt es, daß du jetzt so ohnmächtig bist? Woher kommt es, daß du gefangen bist? Von wem wurdest du denn auf der Flucht ergriffen? Und er wird dir nichts anderes nennen als diesen gekreuzigten Leib. Durch diesen ward sein Stachel vernichtet, durch diesen sein Kopf zertreten, durch diesen wurden die Mächte und Gewalten zu Schanden gemacht; denn es heißt: „Er entwaffnete die Mächte und Gewalten, führte sie getrost auf, offenkundig triumphirend über sie in sich selber.“ (Coloss. 2, 15.) Frage auch den Tod und

1) In Joann. hom. 85, n. 3 (Mf. VIII, 507).

spricht: Wodurch ward dir dein Stachel benommen und dein Sieg entrißen? Wodurch wurde deine Kraft gelähmt? Wie wurdest du, einst fürchtbar den Tyrannen und allen Gerechten, jetzt lächerlich für Knaben und Mädchen? Und er wird die Ursache hievon diesem Leibe zuschreiben. Denn als er gekreuzigt wurde, da erstanden die Todten, da ward jener Kerker geöffnet, die ehernen Thore wurden gesprengt, die Todtenkehrten wieder in's Leben zurück und es erheben die Wächter der Hölle. . . . Gleichwie diejenigen, die eine Speise zu sich genommen haben, die sie nicht verdauen können, auch das früher Genossene zurückgeben müssen, so erging es auch dem Tode; weil er den Leib, den er empfing, nicht auflösen konnte, so spie er auch die andern aus, die er schon verschlungen hatte; denn sobald er diesen verschlungen, ward er von Wehen und Schmerzen gefoltert, bis er ihn wieder von sich gab. Darum spricht der Apostel: „Gott hat gelöst die Schmerzen des Todes“ . . . (Apg. 2, 24.) Und wie der babylonische Drache barst, nachdem er die Speise verschlungen, so auch dieser. (Dan. 14, 26.) Denn Christus stieg aus dem Grabe nicht wie aus dem Rachen des Todes, sondern wie aus dem zerborstenen und zerrissenen Leibe des Drachen, glänzend und strahlend bis zum Himmel, bis zum Throne der Gottheit empor; bis dahin erhöhte er diesen Leib. Diesen Leib gab er uns anzufassen und zu genießen, was ein Beweis der innigsten Liebe ist. Diejenigen, die wir heiß lieben, pflegen wir oft auch zu beißen. Daher sagt Job, um die Liebe seiner Sklaven zu bezeichnen, sie hätten oft aus Liebe zu ihm geäußert: „Wer wird es uns verstaten, sein Fleisch zu verzehren“¹⁾? (Job 31, 31.) So gab uns auch Christus sein Fleisch zur Speise, um uns zu einer innigeren Freundschaft anzulocken. — Nahe wir ihm also mit Eifer und brennender Liebe, damit wir der Strafe entinnen; denn je größer die Wohlthat ist, desto größer wird die Strafe sein, wofern wir der Wohlthat unwürdig erscheinen. — Diesen Leib beteten auch die Weisen an, als er in der Krippe lag; diese Barbaren, ohne Gotteserkenntniß, verließen Haus und Vaterland, machten ein lange Reise und warfen sich mit Furcht und Zittern vor ihm nieder. Rachen

1) Dieselbe Stelle ist citirt in Joann. hom. 46, n. 3. Sie findet auch Verwendung im Brevier: Responsor. zu lect. IV, Offic. ss. Sacramenti.

wir es doch wie diese Barbaren, wir, die Himmelsbürger. Diese traten mit großer Ehrfurcht vor ihm hin, als sie ihn in einer Krippe und im Stalle liegen sahen und nichts von all dem erblickten, was du jetzt siehst. Du siehst ihn nicht mehr in der Krippe liegen, sondern auf dem Altare¹⁾, siehst ihn nicht mehr in den Händen eines Weibes, sondern siehst den Priester dastehen und den Geist in reichem Maße über den Opfern schweben (Epistlese). Du siehst nicht bloß einfach diesen Leib wie jene, sondern du kennst auch seine Kraft und seine ganze Heilsthätigkeit und weißt alles, was durch ihn bewirkt worden ist, indem du vollkommen in alle Geheimnisse eingeweiht worden bist. — Lasset uns also uns selber aufmuntern und erschauern und ihm eine weit größere Ehrfurcht erweisen als jene Barbaren, damit wir nicht unvorbereitet und unehrerbietig hinzutreten und das Feuer über unser Haupt herabziehen! Dies aber sage ich nicht, daß wir uns davon ferne halten, sondern daß wir nicht unbedachtsam hinzutreten sollen. Denn gleichwie es gefährlich ist, unvorbereitet hinzutreten, so ist es Hunger und Tod, an diesem Geheimnißvollen Gastmahl keinen Antheil zu nehmen; denn dieses Mahl ist die Kraft unserer Seele, das Band unseres Geistes, der Grund unseres Vertrauens, unsere Hoffnung, unser Heil, unser Licht und Leben. Wenn wir mit dieser Speise von hinnen scheiden, so werden wir furchtlos, ringsum wie mit goldenen Waffen geschmückt, jene hl. Vorhöfe im Jenseits betreten²⁾. Doch was rede ich vom Zukünftigen? Schon in diesem Leben macht dir dieses Geheimniß die Erde zum Himmel. Deffne also die Thore des Himmels und schaue hinein, ja, nicht in den Himmel, sondern in den Himmel der Himmel, und du wirst sehen, was ich gesagt habe; denn das Herrlichste, das dort ist, werde ich dir auch auf Erden hier zeigen. Gleichwie nämlich im Kaiserpalaste nicht die Wände und die goldene Decke das Bornehmste sind, sondern der Kaiser selbst, auf seinem Throne sitzend, so auch im Himmel der Leib des Herrn; und den kannst du auch jetzt auf dieser Erde sehen. Denn ich zeige dir nicht Engel, nicht Erzengel, nicht den Himmel und den Himmel der Himmel, sondern den Herrn des Himmels selber. Siehst du also, wie du das Allerköstbarste hier auf Erden zu er-

1) S. oben S. 214 f. und S. 215.

2) S. oben S. 150. (I).

bliden vermagst? Und du erblickst es nicht allein, sondern berührst es auch, ja, du genießest es und nimmst es mit dem Genuße nach Hause¹⁾. — So reinige denn deine Seele und bereite dein Herz vor zum Empfange dieser Geheimnisse! Wenn man dir einen Königssohn in seinem Schmucke, mit Purpur und Krone, zu tragen gäbe, so würdest du alles auf Erden wegwerfen. Und da du nun nicht den Sohn eines irdischen Königs, sondern den eingeborenen Sohn Gottes selbst aufnehmen sollst, wie, sage mir, schauerst du nicht? Läßest du nicht alle Anhänglichkeit an irdische Dinge fahren? Rühmest du dich nicht jenes einzigen Schmuckes und liebst noch die Erde und das Geld und gaffest das Gold an? Welche Verzeihung, welche Entschuldigung verdienst du wohl? Weißt du nicht, wie sehr der Herr alle Pracht dieses Lebens verabscheut? Ließ er sich nicht darum nach seiner Geburt in eine Krippe legen? Wählte er nicht darum eine arme Mutter? Sprach er nicht deshalb zu jenem, der an seinen Gütern hing: „Der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt lege“? (Matth. 8, 20.) Und was thaten die Jünger? Befolgten sie nicht dieselbe Lebensweise, da sie in den Häusern der Armen einkehrten; da der eine bei einem Gerber, der andere bei einem Zeltmacher und bei einer Purpurchändlerin einkehrte? Denn sie sahen nicht auf glänzende Häuser, sondern auf die Tugend der Seele. Diesen wollen auch wir nachahmen; an Säulenpracht und Marmorbauten wollen wir vorübergehen und nur nach himmlischen Wohnungen trachten; allen menschlichen Hochmuth und die Sucht nach irdischen Gütern wollen wir mit Füßen treten und unsern Sinn nach oben richten. Wenn wir weise denken, so wird uns weder die Welt noch eine Halle, noch ein Säulengang als unser würdig erscheinen. Darum laßt uns, ich bitte euch, unsere Seele schmücken und diese Wohnung einrichten, die wir beim Tode mit hinübernehmen, damit wir der ewigen Güter theilhaftig werden durch die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Herrn Jesus Christus, durch welchen und mit welchem dem Vater und dem hl. Geiste sei Ruhm, Herrschaft und Ehre jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“

1) S. oben S. 215.

(Fortsetzung folgt.)

XVII.

Paulus war nur einmal in Galatien vor dem Galaterbrief.

(Von Prof. Valentin Weber in Würzburg.)

(Schluß.)

IV. Gal. 4, 16—20: Warnung vor den falschen Freunden.

Nachdem Paulus, um die göttliche Wahrheit des vom mosaischen Gesetze freien Evangeliums, wie er es den Galatern verkündet hatte, unwiderleglich zu erhärten, zuerst (1, 11—2, 21) in persönlich-apologetischer Beweisführung — durch Darlegung seines Lebensganges und seiner bisherigen Beziehungen zu den Altaposteln — den unmittelbar göttlichen Ursprung seines Heidenevangeliums und seines Heidenapostolats nachgewiesen, sodann (3, 1—4, 11) in biblisch-dogmatischer Beweisführung — durch Erörterung von Schriftzeugnissen über die Verheißung des messianischen Erbes und den Zweck des mosaischen Gesetzes — die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung dargethan hat, schlägt er plötzlich, diesen zweiten Beweisgang unterbrechend, einen andern Ton an (4, 12—20). Seine Worte richten sich nicht mehr lehrhaft an den Verstand, sondern schmerzlich bewegt an das Gemüth der Galater. Er bittet mit liebevollem Andringen (4, 12), er appellirt an ihre ehemals ihm entgegengebrachte kindliche Liebe und opferwilligste Begeisterung (4, 13—15), um sie loszureißen von den neuen, falschen Freunden (4, 16—20).

Wo ist also euer (damaliges) Seligpreisen (hingerathen)? — Denn ich bezeuge euch u. s. f. — Bin ich somit „euer Feind“ (wie die Gegner sagen) geworden, weil ich die Wahrheit (die unverfälschte Wahrheit des vom mosaischen Gesetze freien Evangeliums) euch (von Anfang an und jederzeit) verkündige (4, 15 f.)? D. h.: Ihr schätzet euch so glücklich im Besitze dessen, was ich euch gelehrt, daß es euch das höchste und theuerste Gut war und ihr mich für euern größten

Wohlthäter hiellet! — Ich muß euch das Zeugniß geben, daß, wenn es möglich gewesen wäre, ihr das größte Opfer für mich gebracht, euern Augapfel mir gegeben hättet¹⁾. — Ist euer damaliges Seligkeitsrühmen wirklich so völlig geschwunden, eure Gefinnung so in's Gegentheil umgeschlagen, daß ich euch jetzt als „euer Feind“ erscheine, der euch angeblich durch Vorenthaltung der mosaischen Satzungen geschädigt, um den Segen der Beschneidung, um die volle Sohnschaft Abrahams und um das Vollerbe des Heiles gebracht hat, während ich doch nur die lautere Wahrheit des vom mosaischen Geseze freien Evangeliums euch verkündigt habe und allzeit verkündige.

Begründung: Worte B. 16 ist die Folgerung aus der Frage B. 15 und der dazwischen stehende Satz: „Denn ich bezeuge u. s. f.“ ist Parenthese zur Rechtfertigung des hyperbolisch klingenden Ausdrucks *μακαρισμός*. — *ἐχθρός ὑμῶν* ist nicht passivisch zu verstehen „euch verhaßt“, sondern mit Vulgata activisch „euer Feind, Widersacher“; dafür spricht 1) die Verbindung mit dem Genetiv, nicht Dativ; 2) der Gegensatz: Ihr hiellet mich für euern größten Wohlthäter 15a — wie eure opferwilligste Gegenliebe bekundete 15b —, jetzt sehet ihr mich als euern Feind an; 3) die nothwendige Gedankenergänzung „wie mich meine Gegner, die Judaisten, bei euch hinstellen“; denn B. 17 sind die Judaisten gemeint, aber nicht genannt, weil schon der Gedanke von B. 16 auf sie hinweist. Somit war der Ausdruck „euer Feind“ ein Schlagwort derselben und ist in deren Sinn zu deuten. — *γέγονα* ist, wie die meisten griechischen Perfekta²⁾, präsentisches Perfekt und bezeichnet die Stellung, in der P. jetzt in den Augen der Galater dasteht: ich bin es geworden und bin es. Wann und wodurch ist es P. geworden? Auf Grund der richtigen Auffassung von *ἐχθρός* kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: In der Zwischenzeit seit dem (letzten) Besuch und dem Briefe, also in seiner Abwesenheit, durch die Einflüsterungen der Judaisten. Dieselbe Antwort ergibt sich aus folgender Erwägung: Nicht bei der ersten Anwesenheit, denn damals ward er als größter Wohlthäter angesehen; nicht bei einer zweiten Anwesenheit in Gal., da eine solche durch das *ἀληθεύων* keineswegs

1) Vgl. XI. Schäfer z. St.

2) Vgl. Blaf, Gramm. des Neutest. Griechisch. § 59.

angedeutet wird (siehe unten); nicht durch den jetzigen Brief, den ja die Galater noch nicht in Händen haben. Vergeblich tritt für letztere Deutung neuestens ein namhafter Forscher ein: „So steht er ihnen jetzt als ein Feind gegenüber, indem er ihnen schriftlich die Wahrheit sagt. Daß die Galater nichts davon wissen, ehe sie den Brief gelesen haben, thut nichts zur Sache; denn P. beschreibt (mit B. 16—20) sein augenblickliches Verhältniß zu ihnen, wie er selbst es in diesem Moment empfindet, nicht wie jene es ansehen. So völlig ist ihr Verhältniß zu P. erschüttert, daß er mit seiner rücksichtslosen Bezeugung der Wahrheit in diesem Brief wie ein Feind ihnen gegenüber zu stehen gekommen ist. So kommt er sich selber vor, während er sich bewußt ist, in mütterlicher Liebe um ihr Leben zu ringen“¹⁾. Allein diese Deutung scheitert schon an der Auffassung des *ἐχθρός*. P. redet nicht davon, wie er sich selbst den Galatern vorstellt, sondern wie er ihnen von den Judaisiten hingestellt wird. Sonderbar ist die Logik, mit der ein anderer angesehener Ausleger schreibt: „*γέγονα*, nämlich nach der ersten Anwesenheit des P., aber vor dem Briefe, also [?] bei einem zweiten Besuche in Galatien“²⁾. Als ob keine andere Möglichkeit offen stünde! Es kann kein Zweifel bleiben: In der Abwesenheit, seit dem (letzten) Besuche, wurde P. von den judaisischen Agitatoren den Galatern als „ihr Feind“ hingestellt³⁾. — *ἀλλήλων ὑμῶν* bezeichnet mit seiner Wendung des Contrastes das Widersinnige des Vorgebens der Judaisiten, als sei P. ein Feind der Galater; das Part. Präf. braucht nicht als das des Imperfects genommen zu werden („der ich doch, so lange und so oft ich bei euch war, die unverfälschte Wahrheit des Evangeliums verkündigte“), sondern bezeichnet in Verbindung mit dem präsensischen Perfect *γέγονα* eine bleibende Eigenschaft und Thätigkeit

1) Th. Zahn, Einl. in das N. T. I. (1897) S. 122.

2) Lipsius, Handcommentar (1892) 3. St.

3) Vgl. Hilgenfeld, Galaterbrief (1852) S. 180 Anm. 2: „Werkwürdig ist, daß man das Gal. 4, 16 erwähnte Prädikat *ἐχθρός* in der Grundschrift der clementinischen Literatur stehend als Bezeichnung des Paulus, des *ἐχθρός ἀνθρώπου*, inimicus homo (Ep. Petri ad Jac. c. 2, Clem. Rec. I 70. 71) wiederfindet. Vgl. m. clem. Rec. und Hom. S. 78 f. und Wieseler, Chron. der apost. Zeit S. 277: Es scheint dies ein Name gewesen zu sein, den ihm die jüdischen Irrlehrer beileigten.“

des P.: „der ich doch allzeit und überall die Wahrheit verkündige“; darin liegt zugleich eingeschlossen, daß er dies auch in Galatien gethan hat. Ganz verfehlt ist die bei den Protestanten vorherrschende und in ihren drei neuesten Commentaren¹⁾ vertretene Deutung: „weil ich (bei meinem zweiten Besuch) euch ernstlich die Wahrheit sagte (wegen eurer jüdisch-judaistischen Verirrungen)“ mit der Schlußfolgerung, daß nach Aussage unseres Verses P. schon mündlich bei den Galatern den Judaismus bekämpft habe. Allein die dafür vorgebrachten Gründe beweisen nichts, wenn nicht das Gegentheil. Nach Sieffert sagte P. den Galatern die Wahrheit „bei der zweiten Anwesenheit Apg. 18, 23, wo er die Gemeinden schon zum Judaismus geneigt fand [NB. eine irrige Folgerung aus der falsch verstandenen Stelle 1, 9] und sie der Wahrheit gemäß nicht loben konnte — denn nur ἐπαινέτης τοῦ δικαίου ἀληθεύει Plato Pol. 9, 589 C —, sondern ihre Verirrungen rügen mußte. [Willkürliche Annahme!] Das Part. Präs. bezeichnet in Verbindung mit einem temp. praet. nicht Gegenwärtiges oder regelmäßig Geschehendes, sondern vertritt das Imperf. (Winer, Gr. § 45, 1); ἀληθ. bezieht sich also auf dieselbe vergangene Zeit zurück wie γέγονα. Zur Sache vgl. Terent. Andr. 1, 1, 40: Veritas odium parit und Lucian. Abb. 7: ὀργίζονται ἅπαντες τοῖς μετὰ παρρησίας τ' ἀληθῆ λέγουσι“²⁾). Aber 1) ἀληθεύειν = ‚rühmend die Wahrheit sagen‘ wird weder durch Eph. 4, 15, Gen. 42, 16, Prov. 21, 3, noch durch die angegebenen Klassikerstellen erwiesen. Auf die Sentenz bei Terentius hat sich de Wette, der ἐχθρός = ‚verhaßt‘ nimmt, mit Recht berufen, aber mit Unrecht thun dies Sieffert, Böckler, Weiß, die jene Uebersetzung als un-

1) Von Sieffert 1894, Böckler 1894 und B. Weiß, Die paulin. Briefe, 1896. Natürlich schließt sich diesen wissenschaftlichen Commentaren der neueste praktische von Zenz (1898) an S. 91: „Auf den Aufenthalt Apg. 18, 28 bezieht sich diese Stelle . . . P. strafte den Wankelmuth der Christen . . . Er will sagen: Also das ist jene Liebe, die ihr mir das erste Mal geschworen hattet, daß ihr nun, da ich euch um der Wahrheit willen strafen mußte, einer Wetterfahne gleichend, mich als euren Feind betrachtet?“

2) Sieffert z. St. Vgl. Böckler z. St. u. S. 73; B. Weiß: Das γέγονα (1 Cor. 13, 1. 11) geht auf seine kürzliche Anwesenheit unter ihnen, bei der er ihnen mit größter Entschiedenheit (vgl. 1, 9) die Wahrheit gesagt hatte (ἀληθ. wie Gen. 42, 16, Prov. 21, 3).

zutreffend erkannt und aufgegeben haben. Nicht von Seiten der Galater, sondern von Seiten der Judenisten hat P. für die Verkündigung des wahren Evangeliums Haß geerntet. Davon redet er aber 4, 16 nicht; 2) mit dem *ἀνδρῶν* faßt P. das Ergebnis der bisherigen Beweisführungen zusammen, daß er den Galatern die unverfälschte göttliche Wahrheit des vom mosaischen Geseze freien Evangeliums verkündete, wofür er wahrlich als ihr Wohltäter, wie anfänglich, so auch jetzt noch, und nicht als ihr Feind angesehen zu werden verdiene; 3) *γέγονα* ist präsentisches Perfekt, also kann das Part. Präs. recht wohl etwas Bleibendes und regelmäßig Geschehendes bezeichnen und eben deshalb die ganze Vergangenheit einschließen¹⁾; es kann etwa auch das Imperfekt vertreten, aber nur mit Bezug auf die ganze Vergangenheit („ich sagte euch die Wahrheit fort und fort, so lange ich bei euch war“), dagegen unmöglich mit Einschränkung auf den zweiten Besuch; in letzterem Falle müßte Part. Aor. stehen und zwar mit plusquamperfektischer Bedeutung, weil im Sinne Sieffert's und Gen. das *ἀνδρῶν* dem Umschlag der Stimmung in Galatien vorausging²⁾; 4) wäre gesagt, durch sein Rügen beim zweiten Besuch sei P. ihr Feind geworden, so hätte er dies wohl durch *ἐχθρόν* oder *ἐχθρὸν* ausdrücken müssen; auch würde er diese zweite Anwesenheit von der ersten (*τὸ πρότερον* 4, 13) haben abgrenzen müssen, statt dessen ist er von jenem ersten bezw. anfänglichen Aufenthalt (4, 13 f. und 4, 15 b) zweimal zu dem gegenwärtigen Moment (4, 15 a und 4, 16 ff.) übergegangen³⁾.

Folgerung: 4, 16 schließt einen vermeintlichen „Rügebefuch“ Pauli in Galatien völlig aus und läßt im Zusammenhalt mit 4, 13 als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß Paulus überhaupt nur einmal in Galatien war, aber längere Zeit und in den einzelnen Gemeinden zweimal, wie es Apg. 13 f. berichtet wird. —

1) Gegen Zahn a. a. D. S. 122 „unmöglich auf die Vergangenheit“; B. denkt irrig an „die rücksichtslose Bezeugung der Wahrheit in dem Briefe“.

2) Vgl. Sieffert a. a. D. S. 18: „Die rücksichtslose Offenheit, mit der er aufgetreten war, so durchschlagend sie zunächst gewirkt hatte, hatte doch auch bei manchem eine verborgene Stimmung hinterlassen, die allmählig mehr hervortreten mußte.“

3) Vgl. Zahn a. a. D.

Da Paulus 4, 16 mit den Worten ‚euer Feind‘ ein Schlagwort der Judaisten gegen seine Person aufgenommen hat, wie die Galater wohl verstehen, so kann er nun unvermittelt auf diese seine Gegner übergehen und die Selbstsucht ihrer Beweggründe entthüllen:

Sie eifern um euch nicht gut (nicht in edler Weise und in lauterer Absicht), sondern ausschließen wollen sie euch, damit ihr um sie eifert. D. h. der Eifer dieser Verführer, euch als Anhänger zu gewinnen, ist ein selbstsüchtiger; sie suchen euch von der Gemeinschaft mit den Lehrern der Kirche loszutrennen (also auch aus der messianischen Gemeinschaft mit ihren Heilsgütern auszuschließen), um, wenn sie euch isoliert haben, dadurch zu erreichen, daß ihr euch dann um so eifriger um sie bemühet und sie herrschen können¹⁾. Gut aber ist es, daß ge eifert werde (von euch um mich, d. i. um die von mir vertretene Sache, und von mir um euch, d. i. um euer Heil) im Guten (nicht in persönlichen niederen Interessen, sondern in guter Sache, im Dienst der Wahrheit des Evangeliums und in Verwirklichung seines sittlichen Ideals) allzeit und nicht bloß, wenn ich anwesend bin bei euch (4, 17 f.).

Begründung zu B. 18: ἐνδοῦσαι — die Lesart ἐνδοῦσαι, Vulg. aemulamini, ist ein auf dem Itacismus beruhendes Versehen — ist passivisch zu verstehen in dem nämlichen Sinne wie B. 17, auch in dem gleichen Doppelumfang sowohl von den Gläubigen, als von den Lehrern gebraucht, wie B. 17. Vgl. Röm. 1, 11 f.: „Ich möchte gern euch etwas bringen von geistlicher Gabe zu eurer Befestigung, d. h. mit euch Bestärkung austauschen durch unsern beiderseitigen Glauben.“ So denkt sich B. das gegenseitige Eifern bei persönlichem Zusammensein, so wünscht er auch für die Zeit der äußeren Trennung, daß die Galater für ihn, ihren geistigen Vater, eifern durch treues Festhalten an der empfangenen Lehre und ächt christlichen Wandel, wie er allzeit für sie, seine geistlichen Kinder, eifert durch ernstliches Bemühen, sie in der Wahrheit des Evangeliums zu erhalten, nämlich durch seine Gebete zu Gott und jetzt durch seine Belehrungen und Bitten im Briefe. Es ist durchaus nicht einzusehen²⁾, warum B. 18 „nur

1) Vgl. A. Schäfer, Corneliu u. a. 3. St.

2) Gegen Sieffert, Lipsius, B. Weiß 3. St.

das Umworbenwerden der Galater gemeint sein kann¹⁾, indem P. jetzt in seinem Briefe um sie eifere, wie er es damals, als er bei ihnen war, persönlich gethan habe. Denn das „allzeit“ schließt im Gegentheil die Beschränkung auf den Brief aus, und da P. seine steten Sorgen und Gebete in keiner Weise andeutet, ist, wie es scheint, in erster Linie an das Eifern der Galater zu denken; und jedenfalls enthält B. 18 eine lobende Anerkennung, daß die Galater bisher, so lange und so oft P. bei ihnen war, einen guten Eifer gezeigt haben, verbunden mit der wehmüthigen Klage, daß sie jetzt ihm schwere Sorge machen (vgl. B. 19). Das uneingeschränkte Lob B. 18 gestattet nicht die Deutung von Holsen, Böckler u. a., als habe P. beim zweiten Besuch durch sein persönliches Eingreifen den guten Eifer erst wiederhergestellt²⁾; und bliebe ein Zweifel, so erhellt aus B. 17, daß P. hier zum ersten Male die Galater über die selbstsüchtigen Absichten der Judaisten aufklärt, wie er es 1, 6 ff. bezüglich der Verkehrtheit ihrer Lehre gethan hat.

Folgerung: Auch durch die beiden Verse 17 f. wird der angebliche „Nügebefuch“ ausgeschlossen, überhaupt ein zweiter Besuch des Paulus in Galatien keineswegs angedeutet, wohl aber

1) Weiß a. a. D.

2) Holsen, Das Evang. des Paulus (1880) S. 171: „Paulus hat die Erfahrung, daß die Galater jedesmal bei seiner Anwesenheit um ihn und die Wahrheit des Evangeliums in liebevollem Eifer entbrannt sind, jedesmal bei seiner Abwesenheit in diesem Eifer erkalten und um die Judaisten sich beeifern.“ Wie oftmal schon? Hätte P. auch nur einmal den Judaismus in Galatien mündlich bekämpft, so konnte er im B. 17 über dessen Ziele und Absichten nicht wie über eine bisher unbesprochene Sache schreiben.

Böckler 3. St. findet in B. 18 eine „leise Anspielung darauf, daß ihr Verhalten einige Hinnneigung zur Augendienerei zeige“. O nein! Daß P. den guten Eifer der Galater als einen durchaus aufrichtigen und ernstlichen anerkennt, erhellt aus seinem großen Bestreben über die Aenderung 1, 6 und 3, 1, sowie aus dem directen Lob 5, 7. Der Schluß von B. 18 soll „auf P. zweiten Besuch in Galatien und den damals erzielten Erfolg seiner Bekämpfung der judaistischen Umtriebe zurückweisen“. „Als Besiegter kann er damals nicht geschieden sein; daß sein väterlich ernstes Zurechtweisen (4, 16) die gewünschte Wirkung erzielt hatte, so daß er die Gemeinden als auf dem rechten Grunde wieder besessene verlassen konnte, darf aus Andeutungen, wie 5, 7 und besonders 4, 18 wohl erschlossen werden.“ A. a. D. S. 73.

weist das Lob B. 18 auf einen längeren Aufenthalt in der Art von Apg. 13 f. hin. —

Nachdem Paulus die Galater an die ehemals ihm entgegengebrachte große Liebe und an den in der ganzen Zeit seiner persönlichen Anwesenheit bethätigten rühmlichen Eifer um ihn und die Sache Jesu erinnert hat, schließt er den Appell an ihr Gemüth (4, 12—4, 20) mit zärtlich liebevoller Versicherung seiner angstvollen Sorge und Rathlosigkeit bezüglich seiner ihm so herzlich theuren Kindlein: „Meine Kindlein, um die ich abermals Geburtswehen leide, bis daß Christus in euch Gestalt gewinne! Ich wünschte aber, jetzt bei euch zu sein und meine Stimme zu ändern; denn ich bin in Verlegenheit um euch (hier in der Ferne, brieflich, weiß ich nicht, wie ich es angreifen soll, euch zur Umkehr zu bewegen).“ (4, 19 f.)

Erläuterung: Die affectvolle Anrede B. 19 ist nicht zu B. 18 zu ziehen, aber auch nicht zu B. 20, wo das *de* einen neuen Gedanken ankündigt, sondern wir haben eine abgebrochene Anrede, die, was sie will — nämlich die Galater zur Umkehr, zum neuen Eifern im Guten, zu bewegen — nur um so ergreifender dadurch ausdrückt, daß sie es verschweigt¹⁾. Der Apostel schweigt um so mehr, weil er fühlt, daß nicht der stumme Buchstabe, sondern nur die lebendige Stimme seine Gefühle und Empfindungen voll und rein ausdrücken könnte. Darum möchte er — so bricht er B. 20 die angefangene Anrede ab — so gern bei seinen irregemachten Gemeinden persönlich gegenwärtig sein können, um belehrend, mahnend, flehend, beschwörend jenen Ton anzuschlagen, welcher je nach den Umständen der wirksamste wäre. — Das *παλις* B. 19 kann nicht auf die Wiedergeburt der Galater bezogen werden, an der P. von der ersten Verkündigung an bis jetzt arbeite²⁾, sondern bezeichnet des Apostels schmerzliche Liebesanstrengung, sie zum zweiten Male zu belehren, weist somit die Annahme, daß P. schon beim zweiten Besuche den Judenthum niedergelämpft habe, ab, sonst würde er die Galater jetzt zum dritten Male belehren müssen. Vergeblich wird hiegegen eingewendet: „Als angefangen

1) Vgl. Hilgenfeld, Gal. zur St.

2) Gegen Wieseler z. St.

ist dieses fortdauernde *πάλιν ὄντων* zu denken, seitdem P. den Abfall der Leser vernommen und ihm entgegenzuwirken begonnen hatte, so daß also auch sein Wirken bei seiner zweiten Anwesenheit schon mit dazu gehört¹⁾. Denn wenn wirklich P. „damals gegen den Judaismus so siegreich kämpfte, daß er mit den besten Hoffnungen von ihnen scheiden konnte“²⁾, so waren ja die Galater völlig wiedergewonnen! Wie wäre auch annehmbar, daß P. mit halbem Erfolge seine bedrohte Pflanzung verließ? — Wie möchte P. seine Stimme ändern? Nicht im Gegensatz zur zweiten Anwesenheit in größere Furchtlosigkeit und Strenge³⁾ oder in größere Milde⁴⁾, auch nicht im Gegensatz zum bisherigen Ton des Briefes in größere Strenge⁵⁾ oder in Milde⁶⁾ bezw. in größere Milde⁷⁾, sondern im Gegensatz zur schriftlichen Anrede in den Ton, wie er sich bei persönlicher Anwesenheit mit Rücksicht auf die sich ergebenden Bedürfnisse als der wirksamste erweisen würde: Mit neuen Tönen versuchen. Diese Fassung⁸⁾ stimmt am besten zum Folgenden und zu der 4, 11—20 sich verrathenden Unsicherheit des Apostels über den Erfolg seiner bisherigen Beweisführung im Briefe und wird von den alten Auslegern vertreten. „Im Briefe konnte er seine Thränen und seine Wehlage nicht zeigen, darum verlangt er so heiß nach der Gegenwart bei ihnen“⁹⁾. Anwesend wüßte er auch, was er etwa noch zu sagen und wie er zu reden hätte, um des Erfolges sicher zu sein; aber abwesend ist er in peinlicher Verlegenheit, ob die bisherigen Darlegungen im Briefe genügen und wie er es anders angreifen soll, um den rechten

1) Sieffert z. St. — 2) A. a. D. S. 18.

3) Gegen Semler, Rosenmüller u. a.

4) Gegen Sieffert, Bödler, Weiß u. a.

5) Gegen Pelagius, Wetstein, Rüdert u. a.

6) Gegen Holsten z. St. „den harten Ton des Briefes“, als ob nicht die überaus liebevolle Anrede 4, 12—20 vorausginge.

7) Gegen Bengel, Usteri u. a. — 8) Vgl. A. Schäfer, Cornely z. St.

9) Chrysostomus z. St. Daß er beispielshalber das Seufzen und Klagen erwähnt, ist Nebensache. (Gegen Sieffert.) Vgl. Theodoret, Theodor von Nops., Oekumenius, Theophylakt, Hieronymus (vividus sermo im Gegensatz zur vox epistolae) u. a. Fast wie Chrys. wieder Lipsius: „P. wünscht, er könnte diese Mahnung persönlich an die Galater richten, damit sie den schmerzlich bewegten Ton seiner Stimme vernehmen könnten.“

Eingang in ihre Herzen zu finden. In der That beginnt er sofort einen neuen Versuch 4, 21.

Die Folgerung aus B. 19 f. ist die gleiche wie die aus B. 17 f. Somit weist eine umsichtige Exegese des Abschnittes 4, 16—20 die Theorie einer mündlichen Bekämpfung des Judaismus in Galatien durch Paulus als völlig unhaltbar ab und macht es höchst wahrscheinlich, daß P. überhaupt nur einmal in Galatien gewesen, und zwar längere Zeit und mit wiederholtem Besuch (4, 13) der einzelnen Gemeinden, also so, wie es die Apostelgeschichte Kap. 13 u. 14 von seiner Missionsthätigkeit in Pisidien und Lykaonien berichtet.

V. Gal. 5, 3 und 21. Die Rückverweisungen im fünften Kapitel.

Den biblischen Nachweis für die Freiheit der Christuskgläubigen vom mosaischen Gesetz (von 3, 1 ab) hatte Paulus durch die Apostrophe an das Gemüth der Leser 4, 12—20 unterbrochen, dann aber 4, 21—30 wieder aufgenommen und mit der allegorischen Deutung der Geschichte von Ismael und Isaac geschlossen; 4, 31—5, 11 folgt nun die Nutzenanwendung aus der Allegorie und aus dem ganzen biblisch-lehrhaften Haupttheil (Kap. 3 f.).

„Also, Brüder, wir sind nicht der Magd Kinder, sondern der Freien. Für die Freiheit hat uns Christus befreit. So stehet nun fest und laßet euch nicht wieder in's Joch der Knechtschaft bannen. Sieh, ich Paulus sage euch: Wenn ihr euch beschneiden laßet, so wird euch Christus nichts helfen. Ich bezeuge aber abermals¹⁾ jedem Menschen, der sich beschneiden läßt, daß er schuldig ist, das ganze Gesetz zu thun“ (4, 31—5, 3).

Wann hatte P. die 5, 3 ausgesprochene Wahrheit schon einmal bezeugt? Nicht mündlich, sondern schriftlich im vorliegenden Briefe, jedoch nicht im vorhergehenden Verse 5, 2, sondern 3, 10 (und 3, 12).

Beweis: Die Meisten finden in dem $\pi\alpha\lambda\iota\nu$ 5, 3 einen Hinweis auf den zweiten Besuch des Paulus in Galatien und berufen

1) Das Fehlen des $\pi\alpha\lambda\iota\nu$ in einigen Handschriften, auch bei Chrys. und Aug., hat entweder in der Schwierigkeit des Sinnes oder in einem Schreibversehen — vielleicht wegen der Ähnlichkeit mit dem nächsten Wort $\pi\alpha\tau\epsilon\iota$ — seinen Grund.

sich auf 1, 9 und 4, 16. Th. Zahn behauptet geradezu: „In dem Briefe selbst ist jene Wahrheit vorher nicht ausgesprochen“¹⁾. Allein wir haben uns genugsam überzeugt, daß die Stellen 1, 9 und 4, 16 durchaus nicht auf den zweiten Besuch gedeutet werden können und daß der Ton des ganzen Briefes (vgl. bes. 1, 6; 3, 1; 4, 18; 5, 7) die Annahme ausschließt, als habe P. schon mündlich die Leser über die jüdische Lehre irgendwie belehrt. Also muß die frühere Bezeugung des Satzes 5, 3 im Briefe selbst zu finden sein. In 5, 2 sie finden zu wollen, geht allerdings nicht an; denn B. 3 wiederholt nicht den Inhalt von B. 2; eine bloß formelle Wiederholung, insofern in B. 2 auch ein Bezeugen enthalten sei, genügt nicht²⁾; auch der Hinweis auf den hebräischen Parallelismus beweist nicht, daß der Grundgedanke von 5, 2 in 5, 3 in anderen Ausdrücken wieder ausgesprochen werde³⁾. Vielmehr will P., wie das adverbiative *δε* ankündet⁴⁾, im Gegensatz zum christlichen Standpunkt, der die Hinzunahme der Beschneidung ausschließt (B. 2), die Konsequenz des gesetzlichen Standpunktes, der die Beobachtung des ganzen Gesetzes unbedingt fordert, feierlich hervorheben; da er die nämliche Wahrheit schon 3, 10 mit Berufung auf die hl. Schrift ausgesprochen hat und jetzt am Schluß des zweiten Haupttheiles auf jene Ausführungen zurückblickt, gebraucht er *πάλιν* und betheuert die Wahrheit mit allem Nachdruck, weil den Galatern von den Jüdaisken vorgespiegelt wurde⁵⁾, es handle sich ja nur um die Beschneidung und einige Ritus, nicht um das ganze Gesetz (vgl. 6, 12 f.)⁶⁾. Daß P. in ähnlicher Weise auch 2 Cor. 7, 3 und Eph. 3, 3 auf früher Gesagtes im nämlichen Briefe zurückweist, wurde schon oben zu 1, 9 bemerkt. —

Die andere Rückverweisung im 5. Kapitel ist ganz zweifellos eine Erinnerung an die mündliche Verkündigung beim ersten Besuche. P. zählt die Werke des Fleisches auf und bemerkt: „wovon ich euch voraus sage, wie ich (schon) voraus gesagt

1) Th. Zahn, Einl. in das N. T. S. 122.

2) Gegen Fritzsche, Winer, de Wette z. St.

3) Gegen Holtzmar a. a. D. S. 89.

4) Irrig nahmen manche auch das *πάλιν* gegenständiglich = contra.

5) So schon Estius z. St.

6) Auf 3, 10, jedoch nicht ganz bestimmt, deuteten das *πάλιν* auch schon H. Schäfer (1890) z. St. und Jülicher, Einl. (1894) S. 49.

habe, daß die, welche solches thun, Gottes Reich nicht erben werden" (5, 21). Selbstverständlich war es ein Stück der ersten grundlegenden Predigt, daß ein lasterhaftes Leben vom Reiche Gottes ausschließe. Das mußte Paulus in Galatien sogleich bei der ersten Verkündigung sagen, wie er es auch in Thessalonike (1 Theff. 4, 2. 11 f.; 2 Theff. 3, 10) und Corinth (1 Cor. 6, 9 f.) einschärfte; daß er bei einem zweiten Besuche der galatischen Gemeinden Anlaß hatte, diese elementare Regel wiederum einzuschärfen, ist möglich, aber nicht angedeutet¹⁾.

Folgerung: Im 5. Kapitel findet sich kein Hinweis auf einen zweiten Besuch des P. in Galatien, geschweige auf eine damalige mündliche Bekämpfung des Judentums²⁾.

R e s u l t a t.

1. Die Theorie, daß Paulus die Judenisten in Galatien schon vor dem Briefe mündlich bekämpft habe, ist völlig haltlos, da die angeblichen Stützen dieser Theorie, die Stellen Gal. 1, 9; 4, 16. 18. 20; 5, 3, das Gegentheil beweisen. „Es ist keine Ehre für die theologische Wissenschaft, daß ein so wüster Traum sich so lange hat fortschleppen, ja herrschend hat werden können.“ So schrieb Volkmar³⁾ siegesgewiß mit Bezug auf die protestantische Exegese — im Jahre 1886. Aber sein Triumphruf war verfrüht. Volkmar vermochte die wüste Theorie nicht zu beseitigen, da er an deren Stelle ein noch wüsteres Phantasiegebilde setzen wollte. Alle seit 1886 erschienenen protestantischen Commentare zum Galaterbriefe — von Lipsius, Sieffert, Zöckler, Weiß, Schlatter, Lenke — haben die bekämpfte Theorie um so entschiedener festgehalten,

1) Warum findet Zöckler auch in 5, 21 eine Erinnerung an die zweite Anwesenheit? Ich möchte vermuten, daß hier ein Druckfehler vorliegt.

2) Der Curiosität wegen sei noch erwähnt, daß Hilgenfeld, Gal. 5, 41, auch die Stelle 3, 1 auf eine Warnung vor dem Judentum beim zweiten Besuche des P. in Gal. bezogen hat: „Unverständige Gal., . . denen vorher (προεργάον) J. Chr. vor Augen hingemalt wurde als in euch gekreuzigt (nämlich durch Annahme des Gesetzes) . . Der Abfall von Chr. ist als eine Kreuzigung desselben in den Abgefallenen (vgl. Hebr. 6, 6) dargestellt.“ Diese Ausdeutung braucht keine Widerlegung, da sie, soweit ich sehe, von Niemand beachtet, geschweige acceptirt wurde.

3) Paulus von Damascus bis zum Galaterbrief. S. 108. Berf. † 1891.

während katholische Ausleger, wie vorher Reithmayer, so nachher A. Schäfer, Cornely u. a., ebenso entschieden den „wüsten Traum“ ablehnten. Hoffentlich wird er endlich jetzt allgemein und endgiltig aufgegeben!

2. Ueber einen zweiten Besuch des Apostels bei den Lesern sagt der Brief gar nichts aus; gerade dort, wo man eine Aussage hierüber erwartet (4, 13 ff.), geht Paulus zweimal von der Zeit seiner Missionsthätigkeit in Galatien zur gegenwärtigen Zeit seiner Trennung von den Lesern über. Dies nöthigt uns (mit höchster Wahrscheinlichkeit), nur einen einmaligen Aufenthalt des Paulus in Galatien anzunehmen von längerer Dauer (auch wegen 1, 6; 3, 1; 5, 7) und mit wiederholtem Besuch der angerebten Gemeinden (wegen 4, 13). Das paßt zu dem, was Apg. 13 f. über die Wirksamkeit des Paulus im pisidisch-lykaonischen Galatien erzählt wird. Für jeden, der an der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte festhält, ergibt sich weiter: Der Galaterbrief ist allem Anscheine nach vor dem zweiten Besuche Pauli in Südgalatien (Apg. 16, 1 ff.), somit vor dem Antritte der zweiten Missionsreise und, da die kurze Zwischenzeit zwischen dem Apostelconcil und dem Antritte der genannten Reise für die Abfassung des Briefes ganz ungünstig ist, schon vor dem Apostelconcil, um die Zeit von Apg. 14, 28 f., aus Antiochia oder einem andern Orte von Syrien-Silicien an die Christengemeinden des pisidisch-lykaonischen Galatiens geschrieben. Zu dem gleichen Resultate gelangte ich — wie ich meine, mit voller Sicherheit — auf zwei anderen Wegen: einmal durch die Vergleichung des Inhaltes und der Zeitangaben des Galaterbriefes mit dem Berichte der Apostelgeschichte, sodann, unabhängig von letzterer, durch Vergleichung der Paulusbriefe. Hievon an anderem Orte! Der Kundige weiß, von welcher Tragweite die endgiltige Feststellung des Datums unserer Epistel für die Geschichte des Urchristenthums und des Lebens Pauli sein wird.



XVIII.

Beiträge zur Mainzer Schriftstellergeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts.

(Mittheilung von F. W. E. Roth.)

(Fortsetzung.)

V. Georg Heilmann, genannt Pfeffer 1478—1501.

Heilmann stammte aus Frankfurt a. M. Er ward Vicar der St. Michaelskirche am Frankfurter Dom¹⁾ und am 24. Novbr. 1478 Domcanonikus daselbst²⁾. Für die Bezahlung der üblichen Chorkappe durch Heilmann verbürgten sich Doctor Conrad Hensel, Frankfurter Dompfarrer³⁾, der Doctor und Kanzler Georg Heil, genannt Pfeffer⁴⁾, und Georg Schwarzerperger Domcanonikus⁵⁾. Heilmann ward auf Wunsch des Kanzlers Heil von dem Kurfürsten Diether von Mainz für diese Stelle präsentirt⁶⁾. Dieses läßt vermuthen, daß zwischen Heil und Heilmann um diese Zeit Beziehungen bestanden, die wir leider nicht kennen. An Verwandtschaft beider Männer ist aber keineswegs zu denken⁷⁾. Heilmann war bis 1495 Altarist des Muttergottesaltars der Pfarrkirche zu Udenheim bei

1) Georius Heilmann dictus Pfeffer, in einem Vicarienverzeichnis des Bartholomäusklosters zu Frankfurt a. M. ohne Jahreszahl vorkommend. Archiv f. Frankfurt's Geschichte und Kunst. N. F. VIII (1882) S. 295.

2) Ebend. VIII, S. 295 Anm. 2.

3) Ueber Hensel vgl. Eysengrein, Catalogus testium veritatis Blatt 183 Rückseite. — Knobt S. 40. — Geßner, Bibl. univ. ed. Simler. Zürich 1583. S. 168.

4) Ueber Heil vgl. Archiv f. Frankfurt's Gesch. und Kunst. N. F. VIII. (1882) S. 290; V. S. 365 f. — Periodische Blätter des heff. Geschichtsvereins Nr. 13, S. 172.

5) Archiv a. a. O. VIII. S. 295 Anm. 2.

6) Ebend. VIII. S. 295 Anm. 2.

7) Heil stammte aus Römhild in der Grafschaft Hennegau, Heilmann aus Frankfurt a. M.

Mainz. Am 3. Juni 1495 übertrug Kurfürst Berthold von Mainz dem Johann Lepst, Decan des Mariengredenstiftes zu Mainz, die Vertauschung des Altars S. M. V. zu Udenheim, den Georg Heilmann inne hatte, und des Peter Leberhose, Altarist des Heiligtrenzaltars zu St. Gangolf zu Mainz¹⁾.

Heilmann war 1490 noch Domcanonikus zu Frankfurt, aber auch bereits Mainzer Siegelbewahrer, als welcher er 1499 zum letzten Mal vorkommt²⁾. Am 10. März 1490 sicherte das Frankfurter Domcapitel durch seinen Scholaster dem Georg Heilmann, Siegelbewahrer und damals im Capitel selbst anwesend, wegen dessen Verdiensten um das Capitel und die Kirche eine frei werdende Domvicarie zu³⁾. Die Anwesenheit im Capitel läßt Heilmann noch als Stiftsherrn erscheinen. Denn so wollten es die Statuten und ein Fremder hatte zu den Capitelsitzungen keinerlei Zutritt. Daß Heilmann übrigens Mainzer Kanzler unter Kurfürst Berthold war und als solcher Beneficientausche vornahm, ist bloß Verwechslung mit dem gleichzeitigen Kanzler Georg Heil, der allerdings Vornamen und Beinamen (Pfeffer) wie Heilmann hatte und arge Unkenntniß der geistlichen Verfassung und der Obliegenheiten eines Kanzlers und eines Siegelbewahrers. Der Kanzler vertrat den Kurfürsten politisch, der Siegelbewahrer religiös-politisch, für die Pfründentausche war der Siegelbewahrer da, den Kanzler gingen diese nichts an. Die Pfründentausche kamen mithin allein dem Heilmann und nicht dem Kanzler Heil zu⁴⁾.

Heilmann hatte seinen Wohnsitz zu Mainz. Am 18. November 1494 fuhren Gylbert Holzhausen und Job Rohrbach von Frankfurt nach Mainz zu Heilmann, der den jungen Rohrbach in sein Haus aufnehmen und erziehen wollte⁵⁾. Näheres über Heilmann's und Rohrbach's Verhältniß ist unbekannt. Heilmann starb am 2. October 1501 zu Mainz und ward im Mainzer Dom beerdigt. Seine Grabchrift sagte: Anno Christi 1501 die sabbati secunda

1) *Wormatiae die III. mensis Junii*. Würdtwein, *Dioec. Mog.* I. S. 808.

2) Würdtwein, *Dioec.* I. S. 12. 20. August 1499. — Die früheste Erwähnung als Siegler ist 1485 25. Dezember. Würdtwein, *Dioec.* II. S. 265.

3) *Archiv a. a. D.* VIII. S. 295 Anm. 5.

4) *Archiv* VIII. S. 295—296.

5) *Archiv* III (1865) S. 109; VIII. S. 296.

mensis Octobris decessit ex humanis vener. quondam Georgius Heilman Pfeffer dictus, dum vixit sigillifer Moguntinus, huius ecclesie vicarius. Cuius anima pace quiescat perpetua¹⁾).

Sowohl dem Heil, als dem Heilmann ward eine Mainzer Chronik zugeschrieben²⁾. Doch ist nur letzterer Verfasser einer solchen. Urheber der Verwechslung beider Männer ist der Chronist Latomus, indem er beide für eine Person hielt³⁾. Die Chronik Heilmann's blieb ungedruckt und ist jetzt verschollen. Der Jesuit und Mainzer Geschichtschreiber Nicolaus Serarius kannte und benützte solche noch; nach Latomus und Serarius ist dieselbe 1497 abgefaßt, was im Hinblick auf Heilmann's Tod 1501 annehmbar erscheint. Daß die Arbeit werthvoll und mehr als ein bloßes Verzeichniß der Mainzer Erzbischöfe und Kurfürsten war, geht aus deren Resten hervor⁴⁾.

VI. Johann von Lautern 1479.

Johanns Heimath ist unbekannt. Er stammte möglicher Weise aus Kaiserslautern in der Rheinpfalz; der Lautern gibt es aber noch mehr, so daß sich nichts Bestimmtes feststellen läßt. Johann lehrte mehrere Jahre Theologie an der Erfurter Hochschule und ward hierauf Domvicar und Domprediger zu Mainz. Eine ihm angetragene Bischofswürde schlug er angeblich aus. Näheres hierüber ist nicht bekannt. Daß er Pfarrer von St. Janaz zu Mainz gewesen, ist eine aus der Lust gegriffene Verwechslung mit einem Johann de Luterode, einem Zeitgenossen⁵⁾. Tritheimius im *Catalogus illustrium virorum* rühmt den Johann als hervor-

1) Gubenus, Codex II. S. 912—913.

2) Archiv a. a. D. V. S. 365, 367.

3) Ebend. VIII. S. 296. Des Latomus Angaben wiederholten Serarius S. 44; vgl. Joannis, *Rer. Mogunt.* I. Vorwort S. 3. Erst Fast trennte beide Männer als Heilmann und Heil, schrieb aber jedem derselben eine Mainzer Chronik zu. Archiv a. a. D. V. S. 365. — Schund, Beiträge II. S. 268; III. S. 401.

4) Die Wiener Hb. Nr. 3381 dürfte einen Theil der Chronik Heilmann's enthalten; vgl. *Forschungen zur Gesch.* XX. S. 56. — Archiv für ältere deutsche Gesch. N. F. XIII. S. 421.

5) Gubenus, Codex II. S. 754; vgl. Schund, Beiträge III. S. 432.

ragenden Mann und Schriftsteller. Ihm folgte Cysengrein¹⁾. Johann schrieb über die Sentenzen vier Bücher *quaestiones variae*, Reden *de tempore et de sanctis*, welche Trithemius noch kannte, wovon aber nichts gedruckt ward²⁾. Dem Erfurter Aufenthalt Johanns könnte noch angehören: Joh. de Lutrea, *Tractatus seu collatio synodalis de statutis ecclesiarum cum responsione Henrici et Ludwici et Johannis de Deorsten*³⁾. Dem Mainzer Dom vermachte er zwei Handschriften mit dem Eintrag: *Legatio magistri Johannis de Lutra sacre scripture licentiatii predicatoris huius ecclesie*. Die eine dieser Handschriften, einen theologischen Sammelband, sah und beschrieb noch de Gubenus⁴⁾. Die zweite Handschrift befindet sich jetzt zu Gotha in der herzoglichen Bibliothek, erweist sich aber durch oben erwähnten Eintrag als früheres Eigenthum der Mainzer Dombibliothek⁵⁾. Johanns *Scripta super quatuor libros sententiarum, que collegit etc. honorab. mag. Joh. de Lutra s. script. lic. et predicator ecclesie Mog.* besaß der Mainzer Dom jedenfalls als Geschenk des Verfassers⁶⁾. Johann starb 1479. Sein Todestag ist der 25. März⁷⁾. Er stiftete in den Mainzer Dom für sein Seelgerete 28 Pfund Rente aus dem Zehnten zu Obernheim. Ueber sein eigentliches Wirken als Domprediger zu Mainz ist nichts bekannt, auch steht nicht fest, wann er nach Mainz kam⁸⁾.

1) *Catalogus test. veritatis* Blatt 174.

2) Ebend. Blatt 174. — Schund, *Beiträge* II. S. 264.

3) Erfordie 1489. Quarto. 11 Blätter. Hain, 10, 351.

4) Gubenus, *Sylloge* S. 357—358. — Fall, *Mainzer Dombibliothek* S. 28.

5) Cyprianus, *Catalogus codicum manuscript. bibl. Gothanae*. Leipzig 1714. S. 47. — Jacobs und Ufert, *Beiträge* II. S. 64. — Fall, *Mainzer Dombibliothek* S. 23.

6) Gubenus, *Codex* II. S. 591. — Fall, *Mainzer Dombibliothek* S. 23—24.

7) Gubenus, *Sylloge* S. 358 läßt ihn gegen 1481 sterben. — Schund, *Beiträge* II. S. 264 hat richtig 1479.

8) *Mainzer Dompräsenzbuch* Mj. in der *Mainzer Seminarbibl.* G. VIII. Kalendas Aprilis. Annunciatio dominica beate virginis. Obiit magister Johannes de Lutra sacre theologie licentiatius, vicarius et predicator huius ecclesie, unde XXVIII libre super empcone decimi in Odernheim ut in fine huius sic distribuendo: in anniversario VI. libre, in septimo II. libre et in tricesimo II. libre, I. libra pro candelis super sepulcrum eius ponendis scilicet in anniversario, septimo et tricesimo II. et ani-

VII. Florentius Diel 1479—1518.

Diel stammte aus Speier, ward Geistlicher und bekleidete die Stelle eines Frühmessers zu St. Peter zu Speier¹⁾. Zu unbekannter Zeit kam er nach Mainz, ward Domvicar und Professor in der Artistenfaucltät, deren Decan er 1479 war²⁾. Mit dem Rector Johann Scriptoris (Schreiber), dem Jacob Welber aus Siegen, artium et sacrae paginae Professor, Alexander Theodorici aus Meiningen, artium et iuris civilis doctor et sacrarum canonum licentiat, sowie Petrus de Birsen, medicinae doctor, gehörte Diel als artium liberalium magister, sowie Stiflsherr von Liebfrauen zu Frankfurt a. M. zu den Vertretern (Provicaren) der Mainzer Hochschule im Jahre 1483³⁾. Nachdem er zeitweise seine Professur in der Artistenfaucltät niedergelegt zu haben scheint, ward er am 13. November 1487 unter dem Rector Bertram Professor der Theologie und erhielt ein Canonikat zu Frislar⁴⁾. In einer von Hebelin von Heimbach⁵⁾ am 1. März 1500 dem Kurfürsten Berthold von Mainz überreichten Geschichte der Mainzer Kurfürsten heißt Diel der Erste der gelehrten Männer an der Mainzer Hochschule und Verfasser mehrerer Schriften auf theologischem Gebiet. Der Verfasser dieser Chronik hebt Diel's Thätigkeit als Professor hervor und nennt als dessen vornehmste Schüler den Eltviller Pfarrer und Stiflsherrn von St. Peter, Nicolaus Durchhammer aus Bingen⁶⁾, Heinrich Kesse aus Cöln, Vaccalaureus der hl. Schrift⁷⁾, Professor der Theologie und Pfarrer zu Bingen,

marum III. Johann machte auch verschiedene Stiflungen zu Ehren des hl. Zulus, Arbogast, auf Geburt Johann Baptists u. Obend. Ueber Johann vgl. noch Falk in Hift.-pol. Blätter LXXXVIII, S. 6 f: Dompredigerstellen im Ausgang des Mittelalters.

1) Severus Mf. — 2) Severus Mf. — Knobt S. 64.

3) Knobt S. 3. — 4) Severus Mf.

5) Ueber ihn werde ich im Hiftor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1898 handeln.

6) Siehe über diesen Gelehrten unten.

7) Kesse stand mit Tritheimus in Beziehungen. 1477 schrieb Tritheimus an Kesse; ein anderer Brief vom Mai 1495 erwähnt desselben ebenfalls. Studien aus dem Benedictinerorden IV (1889) S. 191. — Ueber Kesse vgl. Falk in Hiftor.-polit. Blätter LXXXI (1878) S. 43 f. Kesse war auch Professor zu Mainz; vgl. Knobt S. 43.

den Jacob Merstetter aus Ehingen, Dichter und Theologen¹⁾, sowie Rulinus aus Minzenberg, regens collegii maioris²⁾.

Als Domvicar soll Diel sich im Auftrage des Kurfürsten mit der Textrecension der Mainzer Ritualien beschäftigt haben³⁾. Es ist zwar Thatsache, daß diesem Zweck in erster Linie die Domvicare dienten, Diel's Name kommt aber nirgends in einem Mainzer Rituale dieser Zeit als Herausgeber vor.

Als am 4. Dezember 1490 oder 1491 Heinrich Günther aus Höchst, der bisherige Pfarrer der St. Christophskirche, zu Mainz starb, ward von dem Kloster St. Maximin bei Trier Diel zu dieser Stelle präsentiert, bestätigt und leistete den vorgeschriebenen Eid⁴⁾. Für diese Stelle war Diel der richtige Mann; in der Christophskirche wohnten die meisten der Universitätsprofessoren und konnte es an geistigem Verkehr zwischen diesen und Diel nicht fehlen. Diel machte sich alsbald nach Antritt seiner Stelle um die Rechte, Einkünfte und Gewohnheiten seiner Pfarrei juristisch, wie historisch verdient, indem er hierin wohl üble Gepflogenheiten antraf. Er zeichnete nämlich unter dem Titel: Praesentatio, proclamatio, iuramentum plebani, liber consuetudinum et iurium ecclesiae alles über seine Pfarrei an Nachrichten Erreichbare im Jahre 1491 auf und bildete auf diese Weise ein Nachschlagewerk bei zweifelhaften Fällen. Diel's Arbeit ist leider nicht mehr vorhanden, auch Pfarrer Severus fand dieselbe um 1768 nicht mehr vor. Eine Abschrift dagegen, angefertigt von dem Kurmainzer Hofrath Johannes Erbenius, hatte sich erhalten. Erbenius war 1698 Kirchengeschworener der St. Christophskirche und Wohlthäter derselben. Dessen auf

1) Ueber Merstetter vgl. Zeitschrift des Vereins f. rhein. Geschichte III. S. 19. — Knobt S. 43. — Severus, Parochiae S. 76. Eine Arbeit über diesen Humanisten wird von mir das Histor. Jahrbuch der Görresges. 1898 bringen.

2) Severus, Parochiae S. 180—181. Daß die von Severus mitgetheilte Stelle mit des Hebelin Autograf in der Würzburger Univ.-Bibliothek übereinstimmt, sage ich aus eigener Vergleichung der Stelle. Demnach besand sich Hebelin's Hdschr. noch vor 1768 zu Mainz. Vgl. Forschungen z. d. Gesch. XX. S. 53. — Archiv f. Frankfurt's Gesch. u. R. R. J. V (1865) S. 364.

3) Severus Mf.

4) Severus, Parochiae S. 180. — Bodenheimer, Die St. Christophskirche zu Mainz S. 22.

vielen Zetteln befindliche Abschrift oder Auszug sammelte und vereinigte Pfarrer Severus um 1768 wieder zu einem Ganzen¹⁾. Diese Arbeit ist noch im Pfarrarchiv von St. Christoph vorhanden und behandelt die Ablässe, Präsentationsformel, Eid und Revers des Pfarrers, dessen Einkünfte, den Eid der Altaristen, die Präsenz, Gottesdienstordnung und die Stiftungen²⁾. Diel legte 1497 auch ein Verzeichniß der damals vorhandenen Kirchengewerthe und Reliquien, sowie der Bücher an³⁾. Diese Arbeit bewahrt noch das Pfarrarchiv von St. Christoph. Diel war 1518 noch Pfarrer; wann er aber starb, ist unbekannt. Er scheint zu der Druckerei des Friedrich Heumann zu Mainz in literarischen Beziehungen als Redactor mancher Handschriften für den Druck gestanden zu haben, wie denn auch Heumann alle Schriften Diel's verlegte. Von den oben erwähnten, vor 1500 abgefaßten Schriften Diel's ist nichts bekannt. Für Schulzwede bei seinen Vorlesungen in der Artistenfacultät verfaßte er eine *Grammatica initialis valde resoluta et etimologica et syntaxis octo partium orationis compendiosa adeo*. Der Druck ward von Friedrich Heumann zu Mainz am 17. Juli 1509 beendet⁴⁾. Als Verehrer seines Landsmannes Gabriel Biel⁵⁾ gab er dessen Schrift: *Passionis dominice sermo hystorialis, notabilis atque preclarus venerabilis domini Gabrielis Biel artium magistri* heraus⁶⁾. Biel war Domprediger und Dom-

1) Severus, *Parochiae* S. 96. Ueber Erbenius vgl. Bodenheimer a. a. D. S. 5.

2) Severus, *Parochiae* S. 97—130.

3) Bodenheimer a. a. D. S. 29. — Severus Mf.

4) Panger, *Annal.* IX, S. 533, Nr. 12 b. — Schaab, *Gesch. der Erf. b. Buchdr.* I. S. 552, Nr. 96. — *Centralblatt f. Bibl.* eb. Hartwig 1893. S. 479.

5) Biel stand wahrscheinlich zu Diel in Beziehungen. Biel war Frühmesser von St. Peter zu Speier 1432, bekleidete mithin die gleiche Pfründe wie Diel. Biel war Domprediger zu Mainz, 1484 bis 1490 weilte er zu Tübingen, wo er 1485 bis 1486 und 1489 Rector der Hochschule war. Möglicher Weise hatte Diel zu Heidelberg oder Erfurt mit Biel studirt. Ueber Biel vgl. Plitt, Gabriel Biel als Prediger geschildert. Erlangen 1879. — *Mittheilungen des Hist. Vereins der Pfalz* XV (1891) S. 156.

6) Quarto. *Centralblatt f. Bibl.* 1893. S. 479—480. Eine frühere Ausgabe erschien zu Hagenau ohne Angabe von Ort und Jahr um 1495 Quarto, Hain 3186 und nochmals ohne Orts- und Jahresangabe zu Basel um 1505.

vicar zu Mainz gewesen¹⁾ und mag mit Diel von Speier oder Mainz her bekannt gewesen sein. Diel schrieb zu dieser Ausgabe ein Vorwort als *artium magister, sacre theologie licentiatius de collegio Moguntino dicto zum Algeßheimer*. Diel's Ausgabe, die sich auch durch gute Illustration bemerkbar macht, ward von Friedrich Heumann zu Mainz am 29. August 1509 beendet. Diel scheint auch Verehrer der Musik gewesen zu sein. Ein Ungenannter hatte um 1474 bei Peter Schöffler zu Mainz zwei musiktheoretische Schriften des Musikers und Dichters Conrad v. Zabern erscheinen lassen²⁾. Diese beiden Schriften gab Diel 1509 neu heraus und verbesserte den Conrad Zabern in Jacob Zabern³⁾. Der Titel der Diel'schen Ausgabe lautet: *Ars bene cantandi choralem cantum in multitudine personarum laudem dei resonantium: edita per magistrum Jacobum Zabern ac ab eodem declarata, dum adhuc esset in humanis cunctis quoque auditoribus suis quam gratissima, subiungitur devotus ac utilis sermo de modo dicendi septem horas canonicas. Am Ende steht: Nuncque revisa,*

1) Als Mainzer Domprediger bedachte er die Mainzer Dombibliothek mit dem *liber sententiarum* des Abtes Jacob von Eberbach. Vgl. Gubenius, *Sylloge* S. 347. — Fall, *Mainzer Dombibliothek* S. 23.

2) Fischer, G., *Beschreibung typograph. Seltenheiten* III. S. 122. — *Monatshefte f. Musikgesch.* ed. Citner XX (1888) S. 41 f. 95 f. — *Panzer, Annales* IV. S. 105, Nr. 274. — *Hain* Nr. 11450.

3) Erithemius kennt den Zabern als Conrad v. Zabern und führte auch die Anfangsworte der Schrift desselben *de modo bene cantandi*, nämlich: *In favorem totius cleri*, an, was mit dem Drucke aus Schöffler's *Officin* stimmt. *Hain* 11450. Zu dem Verfasseramen Conrad machte Hain ein Fragezeichen. Der Verfasser hieß aber eigentlich Conrad Jacob. Vgl. Stoder, *Die theologische Facultät zu Heidelberg*. 1886. S. 20, woselbst Conrad im Jahr 1474 als Universitätsprediger vorkommt. Diel hatte jedenfalls den Jacob zu Heidelberg kennen gelernt und wußte dessen Geschlechtsnamen Jacob, sonst hieß Jacob auch Conrad v. Zabern. Die zweite Schrift gibt Hain 3482 ohne Conrads Namen an; Erithemius erwähnt denselben mit gleichen Anfangsworten, wie der Druck hat. Ueber eine dritte Schrift des Zabern vgl. Fischer, *Typograph. Seltenheiten* III. S. 124. Die *Frankfurter Stadtbibliothek* besitzt eine Hdschr. 99 aus dem 15. Jahrhundert mit einem Gedicht Conrads auf Blatt 333. Vgl. *Germania* XXV, S. 105. — *Centralblatt für Bibl.* XII. S. 342—343. — *Straßburger Studien* ed. Martin III. 2. Heft S. 288 (Abdruck des obigen Gedichtes).

Katholik. 1898. II. 3. Heft.

per Florentium Diel Spirenses, qui ipsum, dum adhuc in vita erat, vidit et audivit in suis lectionibus¹⁾. Die Schrift ist von Friedrich Heumann zu Mainz am 3. November 1509 beendet²⁾. Diel war demnach der Schüler Zabern's, weshalb er dessen Vornamen Conrad in den Familiennamen Jacob verkehrte. Die musiktheoretischen Schriften Zabern's dienen möglicher Weise in der neuen Ausgabe zum Unterricht, da ja die Musik auch in der Artistenfacultät Lehrgegenstand war.

VIII. Johann Bertram³⁾ 1481—1515.

Bertram stammte aus Naumburg a. d. S. Er war der Sohn des Hans Bertram und dessen Ehefrau Helena⁴⁾. Erzogen in seiner Vaterstadt, wurde sein Lehrer Georg Molitor (Müller). In den Anfangsgründen des gelehrten Wissens unterrichtet, bezog Bertram die Universität Erfurt, um sich der Philosophie zu widmen. Treffliche Geistesgaben machten es ihm möglich, bald alle Studirenden der Philosophie und Theologie zu Erfurt zu überflügeln⁵⁾. Bertram ward Professor zu Erfurt und am 18. October 1481 Rector der Hochschule⁶⁾. Nebenbei war er Pfarrer der Kirche St. Michael zu

1) Panzer, *Annales* IX. S. 538, Nr. 15. — *Sinceri Theoph.* (Schwinbelii), *Neue Nachrichten* VI. S. 337. — *Monatshefte f. Musikgesch.* XX. S. 105, 153. — Schaab, *Gesch. d. Erf. d. Buchdr.* I. S. 553, Nr. 102. — Heffels, *Gutenberg* S. 126, Nr. 4. — *Centralblatt f. Bibl.* X (1893) S. 478; XII. S. 342. — Das Wort Jacobum ist in dem Rainzer Exemplar verkratzt und dadurch undeutlich, stand aber auch in Panzer's Vorlage.

2) *Centralblatt f. Bibl.* X (1893) S. 479.

3) Ueber Bertram vgl. *Geschichtsblätter für die mittelh. Bisthümer* S. 30 u. 60.

4) Vgl. unten.

5) Pantaleon, *Prosopographia*. Basel 1565. S. 462. Die Angaben Pantaleon's sind nicht durch Zeitgenossen erwiesen, bieten aber auch nichts Unwahrscheinliches.

6) *Weissenborn, Erfurter Matrikel* I. S. XXVII. Johannes Bertram de Naumburg arcium et philosophie magister sacre scripture licentiatum et exhinc durante rectoratu in doctorem promotus, ecclesie sancti Michaelis archangeli ibidem pastor et plebanus, in monarcham atque predictae universitatis alme rectorem rite electus est et publicatus etc. *Ebenb.* I. S. 387.

Erfurt. Einem Ruf des Kurfürsten Diether folgte Vertram als Professor nach Mainz¹⁾ und ward Lehrer des geistlichen Rechts als Inhaber der damit verbundenen Rectoralpfünde zu Aschaffenburg am 15. September 1483²⁾. Die Mainzer Stellung behagte offenbar dem Vertram; er versah dieselbe über dreißig Jahre lang und war zeitweise Decan der theologischen Facultät, 1487 ward er Rector der Hochschule³⁾. In einem Schreiben Vertram's an Kurfürst Berthold, worin er den Nicolaus Find⁴⁾ für eine Stiftsherrnstelle am St. Leonhardsstift zu Frankfurt a. M., sowie als Professor empfahl, heißt er art. magister et sacrae theologiae professor, facultatis theologiae ordinarius et decanus im Jahre 1488⁵⁾, bekleidete mithin nach Rücktritt vom Rectorat die Decanwürde der theologischen Facultät⁶⁾. Er war bereits 1488 Dompfarrer zu Mainz. In einem Schreiben aus 1488, das ihm die Visitation des Rotherinklosters zu Frankfurt a. M. auftrug, heißt er Dompfarrer⁷⁾. Zu unbekannter Zeit war er hierin Nachfolger des Johann Bilhauer⁸⁾ geworden. Mehrfach wurden dem Vertram wichtige, eigentlich dem Generalvicar zuständige Geschäfte von den Mainzer Kurfürsten übertragen. Am 4. Januar 1486 ernannte ihn Berthold mit dem Alexander Diethrich, Professor der Rechte⁹⁾, Theoderich Grefemund (dem Ältern) von Meschede, Professor der Medicin¹⁰⁾, und dem Andreas Cler¹¹⁾, Professor in artibus, zu

1) Pantaleon a. a. D. 462.

2) Archiv des histor. Vereins für Unterfranken u. XXVI. S. 259.

3) Knobt S. 3.

4) Nicolaus Find aus Borch war Professor zu Mainz und starb 1504. Knobt S. 54; nach dem Archiv des histor. Vereins für Unterfranken XXVI, S. 259 ward er 26. April 1512 erst Professor zu Mainz.

5) Ebend. S. 3.

6) Archiv des histor. Vereins für Unterfranken u. XXVI. S. 259.

7) Severus, Parochiae S. 6. Die Erlasse für Visitationen zu Frankfurt a. M. 1485 und 1488, zu Nordhausen 1488, Einbeck 1488; 1489 zu Frankfurt a. M. stehen im Ingressaturnbuch Stand 46 zu Würzburg. Vgl. Weiß, Berthold von Henneberg S. 41.

8) Bilhauer ward Dompfarrer nach Johanns von Wesel Rücktritt seit 1479. Vgl. Knobt S. 89. — Gudenus, Codex II. S. 758.

9) Ueber Dietrich (Theodorici) vgl. Knobt S. 62.

10) Ueber denselben vgl. Knobt S. 62. — Giesner, Bibl. univ. eb. Simler. Zürich 1688. S. 777.

11) Knobt S. 54 und 65.

Büchercensoren für das Erzstift Mainz¹⁾. Einer Erhebung der Reliquien der Hebtiffin von Rupertsberg, der hl. Hildegardis, wohnte er mit dem Generalvicar Wolfgang Rothafft von Bieden, Mainzer Domherrn, am 17. November 1489 bei²⁾. Kaiser Max I. hatte am 6. August 1495 eine Verordnung gegen Gotteslästerung und frevelhaftes Schwören erlassen³⁾; Kurfürst Berthold ließ diese Verordnung am 11. August 1495 durch Johann Bertram, Dompfarrer, von der Domkanzel herab verkündigen⁴⁾. Bertram spielte in dem Neuchlin'schen Streit eine Rolle. Am 12. August 1510 hatte von Aschaffenburg aus Kurfürst Uriel von Mainz an Johann Neuchlin geschrieben und ihm den Auftrag erteilt, sein Gutachten über die Judenbücher abzugeben⁵⁾. Am 14. August 1510 erhielt die theologische Facultät zu Mainz, namentlich aber deren Decan Johann Bertram und deren Regens Hermann Ortliep, genannt Heß, gleichen Auftrag⁶⁾. Am 6. October 1510 reichte Neuchlin sein Gutachten: „Rathsclag, ob man den Juden alle ire bücher nemmen, abthun und verbrennen soll“, ein⁷⁾. Dasselbe war in seiner Ansicht für und gegen die Judenbücher getheilt⁸⁾. Gegen die Judenbücher sprach sich das Mainzer Gutachten aus⁹⁾. An

1) Joannis I. S. 798. — Gudenus, Codex IV. S. 473. — Weiß, Berthold von Henneberg S. 46.

2) Roth, Geschichtsquellen I, 2. S. 208, woselbst weitere Literaturangaben. Am 7. Juni 1492 hatte Berthold durch Wolfgang von Bieden, Johann Bertram u. a. das Kloster Rupertsberg visitiren lassen. Joannis I. S. 194, 805. — Weiß, Berthold S. 32.

3) Worms 6. August 1495. Müller, Reichstagstheatrum I. S. 467.

• 4) Severus Mf.

5) Geiger, Briefwechsel Neuchlin's in Bibliothek des literar. Vereins zu Stuttgart 126. S. 127, Nr. CXXI. — Geiger, Neuchlin S. 226.

6) Severus Mf. 1509 hatte sich Pfefferkorn, der Gegner Neuchlin's, an den Mainzer Kurfürsten gewandt, der ihm auch den Magister Hermann Heß, Doctor der Theologie, damals primarius regens in universitate Moguntinensi, beigab, worauf beide nach Frankfurt a. M. sich begaben, um wegen Wegnahme der Judenbücher zu wirken. Vgl. defensio Pepericorni ed. Böding S. 90. — Ortliep war Professor zu Mainz; vgl. Knob S. 42.

7) Geiger, Neuchlin S. 227. — 8) Ebend. S. 227—233.

9) Fridie cal. Nov. 1510. Geiger, Neuchlin S. 234. Nach Severus Mf. ist das Gutachten aber vom October 1510, was zur chronologischen Einreihung besser paßt.

demselben hatte inhaltlich Vertram wesentlichen Antheil. Die Gutachten der Hochschulen Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg, sowie Hochstraten's zu Köln und Reuchlin's schickte Kurfürst Uriel mit einem Schreiben am 29. October 1510 an den Kaiser; er selbst schloß sich dem judenfeindlichen Gutachten aus Mainz und Köln an¹⁾. Der Kaiser erklärte mit Schreiben vom 11. Januar 1511, die Sache den Reichsständen vorlegen zu wollen. Dieses geschah, worauf die Sache beruhte, da die Juden ihre bereits mit Beschlagnahme belegten Bücher zurückerhielten²⁾. Als 1510 Reuchlin sein Gutachten nach Mainz sandte, wurde dasselbe von Dr. Hermann (Ortlieb) Hess, Magister Ruder I. U. D., Bartholomäus (Zehender), Domprediger, und Magister Georg (Jobel, Probst in Nurmard), Licentiat und Stiftsherrn zu Liebfrauen zu Mainz, geprüft. Der Inhalt kam dem Dr. Johann Pfefferkorn, dem grimmigen Gegner der Juden, zu Gesicht und erregte denselben zu leidenschaftlichem Zorn gegen Reuchlin³⁾. Daß dieses Gutachten alle Anschläge gegen die Juden mit einem Schlag beseitigte, sah Pfefferkorn wohl bald ein und griff den Reuchlin in einem zu Mainz gedruckten und in der Aprilmesse 1511 zu Frankfurt a. M. ausgegebenen Schriftchen: „Handspiegel“ an⁴⁾. Reuchlin antwortete im „Augenspiegel“. Die Folge war, daß Hochstraten als Rehermeister den Reuchlin nach Mainz auf den 15. September 1511 vorlud. Reuchlin ließ sich vertreten. Richter in der Sache waren Caspar von Westhausen, Johann Vertram, Diether Vectors, Bartholomäus Zehender und Conrad Weidmann, sämmtlich Professoren zu Mainz⁵⁾. Gegen Hochstraten's Angriffe legten sich der Dombecan und das Capitel zu Gunsten Reuchlin's in's Mittel und schrieben am 27. September 1513 an Reuchlin, nach Mainz zu kommen, da die Proceßverhand-

1) Geiger, Reuchlin S. 237.

2) Ebenb. S. 239.

3) Defensio Pepericorni ed. Böcking S. 103; vgl. S. 110. — Geiger, Reuchlin S. 241.

4) Geiger, Reuchlin S. 243.

5) Severus M. ex archivo regiminali. Die Namen der Richter waren bisher unbekannt. Geiger, Reuchlin S. 292, sagt, der Eine derselben sei Rector der Mainzer Hochschule gewesen, der Andere Weibbischof, zwei der fünf Richter seien Doctoren der Theologie, drei Doctoren des canonischen Rechts gewesen, Angaben, die zu des Severus Mittheilung stimmen.

lung auf den 12. October 1513 verschoben sei¹⁾. Auch Uriel gebot am 11. October 1513 von Aschaffenburg aus, mit dem Verfahren Einhalt zu thun²⁾. So ging der Sturm zu Mainz auch dieses Mal vorüber. Dem Bertram trug jedoch die Theilnahme an den Verhandlungen eine Erwähnung unter den Feinden Reuchlin's in dem Triumphus Reuchlini ein³⁾ und die Verfasser der Dunkel-männerbriefe rächten sich ebenfalls an Bertram durch apathische Ausfälle⁴⁾. Das Erscheinen dieser Angriffe (Ende 1515) erlebte Bertram schwerlich, denn derselbe starb am 6. Februar 1515⁵⁾ zu Mainz und ward in der Peterskirche beigesetzt. Seine Grabinschrift sagte: Anno domini M.D.XV. die vero VIII idus Februarii obiit venerabilis dominus Joannes Bertram de Numburg doctor theologie et ordinarius etc. C. A. R. I. P.⁶⁾. Durch seine Testamentsvollstrecker stiftete Bertram in den Mainzer Dom zur Präsenz 320 Pfund Capital, wovon sechzehn Pfund Rente beschafft wurden, die an dessen Todestag, Siebener und Dreißiger mit vier und je zwei Pfund, sowie sechs Pfund zur Prim innerhalb der Ofteroctave, je zwei Pfund auf den Montag und Dienstag nach Pfingsten vertheilt werden sollten⁷⁾. Daß er zu St. Peter in

1) Geiger, Briefwechsel Reuchlin's S. 200. — Geiger, Reuchlin S. 294.

2) Geiger, Reuchlin S. 295.

3) Am Rande des Textes von Reuchlin's Triumphus V. 756; vgl. Hutheni opera ed. Böcking III. S. 438.

4) Gegenüber dem Triumphus Reuchlini, welcher richtig Johann Bertram hat, führen die epistolae obsc. vir. S. 240, 30 einen Peter Bertram auf. Es ist das eine Verwechselung seitens der Verfasser und Böcking's langathmige Vermuthungen nach einem Peter Bertram sind daher hinfällig. Vgl. Index biogr. S. 314. Der Johann Bertram des Triumphus und der Peter Bertram sind die nämliche Persönlichkeit, der Mainzer Dompfarrer.

5) VIII. idus Februarii.

6) Severus Mf. Die Beerdigung allein kennt für St. Peter Severus, Parochiae S. 159.

7) Das Mainzer Dompräsenzbuch Mf. sagt: Anno domini Mo. Vc. XV. obiit venerabilis et egregius vir dominus Johannes Bertram sacre theologie doctor, vicarius et cori ferrei plebanus, ecclesie sancti Petri extra muros Moguntinos canonicus, qui dedit per suos testamentarios CCCXX libras, quibus sunt empte super redditibus presencie XVI. libbre sic distribuende, hic in anniversario IIII. libbre, in septimo II. libbre, in tricesimo II. libbre, sex libbre ad primas infra octavas Pasche et II libbre secunda et tercia ferlis post Penthecosten.

Mainz beerdigt ward, hatte darin seinen Grund, daß Bertram 1511 seine Aschaffenburgische Pfründe mit der Rectoralpfünde von St. Peter vertauscht hatte¹⁾.

Bertram war bei seinem Tod über dreißig Jahre lang ein angesehenes Mitglied der Mainzer Universität gewesen. Helwig rühmt seine Kenntnisse im Griechischen und Hebräischen als Exeget²⁾. Abt Trithemius kannte den Bertram persönlich und nahm ihn in sein Verzeichniß der Schriftsteller auf³⁾. Bertram's Leben und Wirken zeigt große Hingebung und Eifer an seinem Berufe als Lehrer und Seelsorger⁴⁾. Von seinem frommen Sinne sind seine Stiftungen zu Mainz und Raumburg redende Zeugen. Da Bertram jedenfalls in der St. Christophspfarrei wohnte, wandte er sein Wohlwollen auch dieser zu. Er stiftete in dieser Kirche eine tägliche Messe am Hochaltar, St. Thomasaltar oder einem andern Altar, je nach Bestimmung des Pfarrers, und verband damit ein Stipendium für zwei junge Raumburger, von denen der Eine die Rechte, der Andere Theologie studiren sollte. Jeder erhielt dreißig Goldgulden Rente und mußte selbst oder in Vertretung die Messe eine Woche um die andere halten. Dieselbe begann in der Pfingstwoche 1516. Die Kirchenfabrik von St. Christoph stellte Lichter, Ornat und Zugehör und bekam dafür jährlich zwei Goldgulden, achtzehn Albus, sowie sechs Hennen zu Schwalbach. War einer der Studirenden nachlässig im Abhalten der Messe, so zahlte er jedesmal der Fabrik von St. Christoph zwei Albus Strafe. Die Stiftung bezeichnet sich *ex institutione eximii viri domini Johannis Bertram ex Numburg, sacrae theologiae professoris, dum viveret, ordinarii lectoris eiusdem facultatis plusquam ad triginta annos, nunc sepulti ad s. Petrum extra muros Moguntinos*⁵⁾. Auch seiner Eltern gedachte Bertram. Am 2. März 1507

1) Severus Ms. — 2) Ebenb.

3) De scriptoribus eccles. S. 387.

4) Bertram hielt dem am 5. September 1493 zu Mainz gestorbenen Stiftsherrn, Doctor der Decrete und Theologieprofessor, Heinrich Ryslar die Leichenrede. Severus Ms. Bemerkt sei, daß der bekannte Johann Dietenberger unter Bertram's Rectorat am 23. September 1514 das Licentiat erhielt. Weyerer, Dietenberger S. 32.

5) Severus, Parochiae S. 169. — Knob S. 4. — 1548 noch wurden für dieses Stipendium von dem Decan und Capitel Christoph Schwarz an

stiftete er in dem Aschaffener Stift für das Seelenheil des Johann Bertram, Bürgers aus Raumburg, und dessen Gattin Helena, sowie sich selbst in die gemeine Präsenz 44 rheinische Goldgulden¹⁾.

Bertram wirkte auch als Schriftsteller. Trithemius, der mit demselben jedenfalls persönlich bekannt war, schreibt dem Bertram in seinem Werk *de scriptoribus ecclesiasticis*, nachdem er ihn *vir in divinis scripturis studiosus et eruditus et saecularis philosophiae non ignarus, ingenio clarus, sermone scholasticus etc.* genannt, folgende Schriften zu:

In prologum biblie lib. I.

Collationes multae ad clerum lib. I.

De valore missarum lib. I. Gewidmet dem Kurfürsten Erthold von Mainz.

Quaestiones variae et quaedam alia²⁾.

Davon scheint nichts gedruckt zu sein. Die Mainzer Stadtbibliothek besitzt zwar einen Wiegendruck ohne Name des Autors, Druckers, Ort und Jahr mit dem Titel: *Libellus de venerabili sacramento seu de valore missarum ratione precii satisfactivi tam pro vivis, tam pro mortuis, hoc est penarum debitarum sive hic sive in purgatorio exsolvendarum. Incipit feliciter³⁾*, der Druck scheint mir aber nicht dem Bertram, sondern dem Werner Rolevinck von Laer, der einen *libellus de venerabili sacramento et valore missarum* schrieb, anzugehören. Literatur-

Stelle des verstorbenen Andreas Ebeling und 1554 Johann Schwarz an Stelle des Johann Martini präsentiert. Knobt S. 4. Seitdem scheinen in Folge Annahme des Luthertums zu Raumburg keine Präsentationen mehr stattgefunden zu haben.

1) Aschaffener Stiftsnecrolog. Knobt S. 4. Im Aschaffener Necrolog (nec. 4141) findet sich im Monat Juni der Eintrag, daß am 21. März 1507 Johann Bertram von Raumburg, Professor der Theologie zu Mainz und Stiftsherr zu Aschaffenburg, vier rheinische Goldgulden 12 Albus pro inscriptione ad regulam fraternam bezahlte. Archiv des histor. Vereins f. Unterfranken x. XXVI, S. 269 Anm. Die dortige Angabe des Todes zum 6. Juni 1515 ist aber entschieden falsch. Vgl. S. 269.

2) *De script. eccl. c. 387.* — Eysengrein, *Catal. test. verit.* Blatt 182 Vorderseite. — Gesner, *Bibl. univ. eb. Simler.* Zürich 1583. S. 410.

3) *Geschichtsblätter für die mittelhhein. Bisthümer* S. 60.

historische Hilfsmittel, wie Hain, lassen gänzlich im Stich, so daß jedenfalls Bertram's Schriften verloren sein dürften. Aus den Titeln geht hervor, daß Bertram noch auf scholastischem Boden wirkte. Er war die Hauptstütze der Universität für Erklärung der hl. Schrift lange Zeit hindurch. Erst im hohen Alter bedurfte er bei seinen Vorlesungen Unterstützung. Diese ward ihm 1493 durch einen Gehilfen, den Georg Rosenberg von Slitz¹⁾. Sein Doppelberuf als Professor und Dompfarrer lassen ihn, verbunden mit vielen anderen, theilweise mühseligen, aber auch ehrenvollen Geschäften in und außerhalb Mainz, als einen gewandten und vielseitigen Mann erscheinen.

IX. Nicolaus Durchheimer 1484—1524.

Durchheimer oder Durchhamer stammte aus Bingen a. Rh. Die Familie wohnte wohl früher zu Dürkheim a. d. Haardt und nahm daher den Namen an. Durchheimer studirte zu Mainz unter Florentius Diel und gehörte zu dessen besten Schülern²⁾. Von da bezog er die Universität Ingolstadt und ward daselbst am 22. September 1484 als Nic. Durchhamer de Bingen eingeschrieben³⁾. Von Ingolstadt wandte er sich nach Erfurt und ward dort zu Ostern 1488 als Johannes Dorchamer de Bingua immatriculirt, wobei er die Hälfte des Aufnahmegeldes bezahlte⁴⁾. Der Vorname Johann ist offenbar Verwechslung mit Nicolaus. Nach dem Tode des Henricus Ryglar von Lebenstein, Doctor der Decrete und Stifts-

1) Anno domini 1493 die sancti Dyonisii martiris (9. October) unanimi consensu dominorum doctorum admissus fuit ad lecturam biblie dominus magister Georgius de Slitz et assignavit ei facultas theologica librum Thobie et primam epistolam ad eorum legendam. Deputavit quoque ei doctorem Johannem Bertram Numburgensem, sub cuius directione militabat in sacra pagina. Mainzer Univers.-Protokolle (theolog. Facultät) M.

2) Severus, Parochiae S. 180—181. — Demnach war Durchheimer mit dem Chronisten Hebelin von Heimbach bekannt. Ueber diesen vgl. Hiftor. Jahrbuch der Görresges. 1898.

3) Geschichtsblätter für die mitteldeutsche. Bistümer S. 220.

4) Weissenborn, Erfurter Matrikel I. S. 422.

herrn von St. Victor bei Mainz¹⁾, erhielt er dessen Stiftsvicarie von St. Victor²⁾ und ward am 31. August 1494 unter dem Rectorat des Johann Bertram als Kyslar's Nachfolger Professor der Sentenzen zu Mainz³⁾. Als 1496 Pfarrer Conrad Sommer zu Eltville starb⁴⁾, ward Durchheimer Stiftsherr von St. Peter und Pfarrer zu Eltville. Als solcher kommt er 1496 vor⁵⁾. Am 16. Juni 1496 entband die theologische Facultät den Dr. Anton Drap aus Ingelheim⁶⁾ seiner Professur; Durchheimer erhielt die Erlaubniß, vier Jahre lang über die Sentenzen zu lesen⁷⁾. Im Protokoll der theologischen Facultät heißt er *eximius dominus magister Nicolaus Durgheimer ex Bingen*⁸⁾. 1505 wurde er zu Mainz Doctor der Theologie⁹⁾. Aus seinem Wirken als Eltviller Pfarrer ist mehreres bekannt. 1498 stifteten Adam Gelthaus von der jungen Aben und Peter von Fürstenberg, dessen Oheim, unter Pfarrer N. Durchheimer und den Altaristen Niclas Lucie, Peter Rasor, Niclas Vogel und Johann Reinhart ein Seelgedächtniß und das Tenebrä, welches Pfarrer und Altaristen zu Eltville alle Freitag in der Fasten halten sollen¹⁰⁾. 1514 traf den Durchheimer eine Anklage seiner Altaristen Adam Gelthus, Johann Rasor, Johann Schroder und Wendelin Sartoris bei dem vorgefetzten St. Petersstift, Durchheimer weigere ihnen als Altaristen das an acht Festtagen des Jahres schuldige Mahl. Das Stift verurtheilte

1) Er starb am 5. September 1493, begraben zu St. Victor. Joannis, Rer. Mogunt. II. S. 628. — Wagner, Geistl. Stifte in Rheinheffen S. 425. — Helwig Mf. (Grabinschriften von St. Victor) zu Würzburg.

2) Severus Mf.

3) Knobt S. 43. — Severus Mf.

4) Sommer stammte aus Homburg oder aus Homberg, war Professor der Theologie zu Mainz, 1487 Decan des Rheingauer Landcapitels und Stiftsherr von St. Peter. Vgl. über denselben Baun, Rheingauer Landcapitel S. 24. Sommer's Testament von 1496 befindet sich in der Mainzer Stadtbibliothek.

5) Roth, Geschichtsquellen I, 1. S. 267, Nr. 210.

6) Ueber Drap vgl. Knobt S. 42. — Geschichtsblätter a. a. O. S. 259. — Raff. Annalen XV. S. 204, Nr. 109.

7) Roth, Geschichtsquellen I, 1. S. 268, Nr. 212.

8) Ebend. IV. S. 75.

9) Knobt S. 40.

10) Roth a. a. O. I, 1. S. 268, Nr. 215.

den Durchheimer zur Einhaltung der Stiftsstatuten für die Zukunft¹⁾. Zu unbekannter Zeit ward Durchheimer Decan des Rheingauer Landcapitels, als welcher er 1500 vorkommt.

Um's Jahr 1514 kam die Frage wegen Aenderung des Kalenders zur Sprache. Auf dem Constanzer Concil bereits hatte Cardinal Hilty zur bessern Festsetzung des Osterfestes und zur Kalenderverbesserung angeregt, auf dem Baseler Concil brachte Nicolaus von Cues die Angelegenheit nochmals zur Sprache; ein Resultat ward aber nicht erzielt²⁾. In der zehnten Sitzung des lateranensischen Concils sollte auch die Verbesserung des Kalenders beraten werden. Papst Leo X. schrieb am 21. Juli 1514 an Kaiser Max, derselbe möge Gutachten über die Sache von deutschen Gelehrten einholen. Max schrieb am 21. October 1514 an die Universität Ingolstadt. Diese antwortete in einem von Dr. Johann Ed am 18. November 1514 beendeten Gutachten³⁾. Max hatte sich am 4. October 1514 auch an den Wiener Astronomen Andreas Stiborius⁴⁾ und an Georg Lannstetter gewandt, welche ein Gutachten abgaben⁵⁾, worüber Max am 16. December 1514 nach Rom berichtete⁶⁾. Das Gutachten des Stiborius sandte der Papst nach Mainz an Kurfürst Albrecht und betraute denselben mit der Sache. Albrecht wiederum wandte sich an die theologische Facultät zu Mainz. Durchheimer war 1516 Decan der theologischen Facultät und verfaßte ebenfalls ein Gutachten: *De vera correctione calendarii et linea cyclus pascalis auctore Nicolao Dorghemero professore*⁷⁾. Damit schließen die Verhandlungen. Von Vertrauen zeugt auch die Sendung Durchheimer's nach Rom zu Papst Leo X., betreffend die Abänderung der Mainzer Universitätsstatuten. Die

1) Roth a. a. O. S. 270, Nr. 280.

2) v. Bessenberg, Kirchenversammlungen II. S. 499—500.

3) *De vera paschae celebratione Joannis Eckii theologi diorthosis ad Leonem X. pont. max. epistola s. d. n. ad imp. Aug. Epistola imp. Aug. ad universitatem Ingolstatensem super eadem re. Augustae, Joann. Miller 1515.* Vgl. Wiedemann, Joh. Eck S. 457 f.

4) Stöberl aus Bilschoven in Bayern, Lehrer der Mathematik zu Ingolstadt, gestorben als Domherr von St. Stephan und Professor zu Wien 1515.

5) Wien, Singrenius 1515. Quarto.

6) Zeitschrift f. östreich. Gesch. u. Landeskunde 1837. Nr. 22, S. 85.

7) Severus Mj. — Roth, Geschichtsquellen I, 1. S. 270, Nr. 28.

Abgeordneten waren Nicolaus Dürckheimer, Ludwig Graf von Helfenstein, Johann Eberbacher und Johannes Volz als Vertreter der vier Facultäten; die Romfahrt fand 1510 statt, worauf 1511 die Vertheilung der Doctoralprüfunden abgeändert ward¹⁾. Am 28. August 1520 ward Dürckheimer in Abwesenheit des Johann (Stumpf) von Eberbach zum Decan der theologischen Facultät erwählt²⁾ und zählte zu deren Hauptlehrern³⁾. Derselbe Johann Eberbach⁴⁾ legte am 5. September 1524 sein Decanat der theologischen Facultät in Dürckheimer's Hände nieder⁵⁾. In diesem Jahre unterschrieb sich Dürckheimer: Ego doctor Nicolaus Dürckheimer plebanus in Eltselt⁶⁾. Wann er starb, ist unbekannt; 1537 kommt Peter Abelt, Licentiat der hl. Schrift, als Eltseller Pfarrer vor⁷⁾.

X. Jacobus von Oppenheim 1493.

Jacob stammte aus Oppenheim, sein Familienname ist unbekannt. Er ward Benedictiner auf dem Jacobsberg bei Mainz und bekleidete mehrere Jahre das Amt eines Kellers in seinem Kloster⁸⁾. Von seinem Abt nach Hirschau geschickt, starb er dort 1493⁹⁾. Er schrieb: De praedestinatione et libero arbitrio. Diese Arbeit fand

1) Severus Mf.

2) Roth a. a. O. I, 1. S. 271, Nr. 239. — 3) Knobt S. 43.

4) Johann Stumpf von Eberbach am Redar, Theologieprofessor zu Mainz, auch Johann Eberbach und Johann Eberbacher genannt. Er starb als Rainzer Dompfarrer 1533. Am 14. Februar 1533 erhielt Johann Dietenberger dessen Pfründe ad gradus und Professur zu Mainz. Weber, Dietenberger S. 149. — Ueber Stumpf vgl. Geschichtsblätter f. die mittelhhein. Bisthümer S. 61. — Severus, Parochiae S. 6. — Knobt S. 45. — Gudenus, Codex II. S. 755, 756.

5) Roth, Geschichtsquellen I, 1. S. 272, Nr. 246.

6) Knobt S. 43. — Jaun, Rheingauer Landcapitel S. 67. — Bemerkt sei hier, daß Jaun S. 67 ohne Quellenangabe zu 1510 einen gestorbenen Eltseller Pfarrer Henricus Nülges auführt. Derselbe gehört jedenfalls in eine andere Zeitperiode als 1510.

7) Roth, Geschichtsquellen I, 1. S. 274, Nr. 264. Abelt oder Abelt war auch Professor zu Mainz. Vgl. Knobt S. 17.

8) Severus Mf. — Schund Mf.

9) Schund Mf. — Joannis, Rer. Mogunt. II. S. 825. — Histor. polit. Blätter LXXXIX (1887) S. 929.

sich noch in einer Handschrift der Bibliothek des Jacobsberger Klosters vor, ist aber verschollen¹⁾. Außerdem schrieb er prologus in psalterium.

XI. Peter Hernßheymer 1491—1493.

Hernßheymer stammte aus Oppenheim a. Rh. Die Familie wohnte jedenfalls früher zu Herrnsheim bei Worms und nahm daher den Familiennamen an. Dieselbe scheint eine angesehene gewesen zu sein. Ein Peter Hernßheymer war Schöffe zu Oppenheim und kommt 1472 als Mitbesiegler einer Urkunde vor²⁾, 1464 war er bürgerlicher Bürgermeister zu Oppenheim gewesen³⁾. Er war wohl des Peter H. Vater. Der Johann Hennisheymer (Hernßheymer de Oppenheim), welcher zu Ostern 1470 zu Erfurt immatriculirt ward⁴⁾, gehörte möglicher Weise auch zu der Familie. Peter Hernßheymer ward am 10. October 1493 unter dem Rectorat des Albert von Minzingen⁵⁾ zu Mainz, wo er jedenfalls auch studirt hatte, zum Doctor der Medicin ernannt⁶⁾. Die Universitäten gaben damals die Kalender für den Druck heraus, und zwar war es die medicinische Facultät, die wie anderwärts auch zu Mainz diese Obliegenheit besorgte, da die Aderlaßregeln in ihr Gebiet gehörten. Im Auftrag der Mainzer Universität gab 1491 Hernßheymer einen Almanach in deutscher Sprache für 1492 heraus⁷⁾. Derselbe ward bei Peter Friedberg zu Mainz gedruckt⁸⁾ und nennt in der Schluß-

1) Regipontius Mf. Nr. 3302 zu Darmstadt Hofbibl. Blatt 453 nach Treßler Mf. Abdruck in Histor.-polit. Blätter a. a. O. S. 929.

2) Uff dornstag sant Dorotheen tag der junffrauen, als man schreyh nach Cristuß geburt Mcccoco septuagesimo secundo. Ungebr. Urk.

3) Brand, Gesch. von Oppenheim S. 222.

4) Weißenborn, Erfurter Matritel I. S. 339.

5) Ueber Albert v. Minzingen vgl. Knobt S. 61. — Er war 1535 todt, sein Bruder Heinrich lebte zu Kaiserslautern. Vgl. Nass. Annalen XV (1879) S. 214, Nr. 142; XII (1873) S. 188.

6) Knobt S. 61.

7) In almo et universali studio moguntino supputatum, sagt die Schlußschrift des Almanachs.

8) Zuwachsverzeichnis der Mainzer Stadtbibl. Mainz 1886. S. III. — Centralbl. für Bibl. ed. Hartwig IV (1887) S. 399.

chrift den Verfasser: Magister Petrus Hernssheymer oppenheymensis in Moguncia etc. medicinarum licentiat¹⁾. Sonstige Nachrichten sind über Hernssheymer nicht bekannt²⁾.

(Schluß folgt.)

XIX.

Streislichter aus der heutigen orientalischen Kirchengeschichte.

Germanus, der schismatische Metropolit von Athen.

Es war Anfangs 1896, als der päpstliche Delegat von Athen, Monsignor de Angelis, auf Besuch in unserm Institute in Smyrna war und aus Athen die erschütternde Nachricht vom plötzlichen Tode des Metropoliten Germanus daselbst erhielt. Dieser stand zwar mit einzelnen katholischen Geistlichen fast in freundschaftlichen Beziehungen, war aber im übrigen ein fanatischer Schismatiker. Kurz vorher hatte er ein anonymes Schandlibell gegen die Unionsbulle Leo XIII. herausgegeben und die Bildnisse des Rhocius und Markus Eugenicus von Ephesus in seiner Cathedralen seinen Gläubigen zur Verehrung aufstellen lassen.

Germanus war ein hervorragender Mann, der, wenn er unserer Kirche angehört hätte, wohl großes geleistet haben würde. Seine Wiege stand auf der Insel Cephalonia in Dorfe Calligas. Im Jünglingsalter diente er als Schiffsjunge auf einem Segelschiffe. Von diesem Berufe wandte er sich aber ab, als sein Schiff bei der Insel Patmos Schiffbruch litt, wobei er nebst einigen anderen Genossen gerettet wurde. Auf dieser Insel besteht ein griechisches schismatisches Kloster. Dessen Abt interessirte sich sehr für den

1) Ebend. S. 399.

2) Einen andern, von der Rainer Universität herausgegebenen Kalender zu 1496 beschreibt Fischer in Typogr. Seltenheiten VI. S. 88—93. — Centralbl. für Bibl. IV. S. 401, Nr. 9. Möglicher Weise gehört derselbe ebenfalls dem Hernssheymer an.

talentvollen schiffbrüchigen Jungen. Nachdem er sich einige Zeit mit der Bildung und Erziehung desselben beschäftigt hatte, brachte ihn der Metropolit Sophronius, damals Mitglied der hl. Synode in Constantinopel, in die theologische Schule nach Chalki auf den Pringeninseln, wo er seine Studien vollendete und dann nach Alexandrien mit dem Titel Archimandrit kam, wo solche junge gebildete Cleriker gewöhnlich im Patriarchate verwendet werden. Nach zehn Jahren wurde er nach Massalia als Pfarrer oder, wie man solche studirte Seelsorger jetzt in der orientalischen Kirche nennt, als archiepiscopaler Inspector (eine Art Decan) berufen. Nach Jahren führte ihn sein Rundgang in der Welt in seine Heimathinsel, die er einst als Schiffsjunge verlassen hatte, als Erzbischof von Cephalaria zurück. Er liebte seine Heimath sehr und auch die Cephalonier erinnern sich gerne seiner Regierung.

Nach dem Tode des schismatischen Metropoliten Procopius von Athen ließ ihm sein Ehrgeiz keine Ruhe, bis er diese höchste kirchliche Würde in Griechenland erreichte. Seine Candidatur erregte gewaltigen Tumult und zog ihm auf längere Zeit die Feindschaft einiger Rivalen zu. Doch drang er bei der Wahl seitens der Synode durch, indem außer den Metropolit von Naxos, Hydra, Messenia, auch er selbst sich die Stimme gab. Der Metropolit Delufas von Argolis gab sich alle Mühe, die Wahl umzustürzen, es gelang ihm aber nicht. Ein anderer Gegner, Deligianni, früher Minister, damals Haupt der Opposition im Parlamente, drohte, als Minister würde er seine Absetzung erwirken. Das geschah nun zwar nicht, obwohl Deligianni wieder an's Staatsruder kam, allein er blieb zeitlebens sein Gegner und behandelte ihn sogar öffentlich mit Verachtung.

Was nun seine Wirksamkeit als Metropolit von Athen betrifft, so konnte seine Kirche mit Recht auf ihn stolz sein. Er setzte es durch, daß eine würdige Metropolitan-Residenz, ein herrlicher Palast, hergestellt wurde. Aus den Ruinen von S. Philothea erstand ein Tempel des hl. Andreas, den die Schismatiker oft dem hl. Petrus als Goryphäus der Berufung nach entgegenstellen. Er nahm sich auch seines Clerus an und stiftete einen Verein, „die hl. Union“ mit einer gleichnamigen Zeitung als Organ, dessen Zweck die Unterstützung armer Priester war. Auch die geistige Bildung derselben ließ er sich angelegen sein. An Freitagen Nach-

mittags versammelte er den Stadtklerus in seinem Palaste und erklärte ihnen die hl. Schrift des neuen Testaments bis zum späten Abend. Er hatte auch die Absicht, für den Klerus eigene Schulen zu errichten und erhielt zu diesem Zwecke von seinem Landsmanne Valliano in Cephallonia ein Kapital von 150 000 Drachmen (1 Drachme circa 1 Fr.). Bisher konnten Schuster und Schneider mittelst einiger Hunderte von Francs sich die sieben Weihen erkaufen und nach dreimonatlicher Instruction und Einübung als Pfarrer auftreten. Auch im Patriarchat von Constantinopel will man dieses System ändern. Dort hat die hl. Synode eine Commission ernannt, welche vorschlug, in Constantinopel selbst nur studirten Klerus zu dulden, den ungelehrten oder scandalösen aber in die Provinzen zu senden. Dagegen bemerkten orthodoxe Zeitungen, daß unwissende und scandalöse Kleriker unter dem einfachen Landvolke gar nicht zu verwenden seien und eher noch unter der massenhaften Bevölkerung der Hauptstadt verschwinden könnten. Die Schüler der theologischen Anstalt in Chalki mit regulären theologischen Curfen verwendet die hl. Synode immer nur für vornehmere Stellen, als „hierarchische Inspectoren“, Hofkapläne der Bischöfe (Protosyncelli) und Archidiacone. In Athen hingegen will man in Zukunft keine Pfarrer mehr dulden, die nicht das Gymnasium absolvirt und theologische Studien an einer Universität des In- oder Auslandes oder an einer theologischen Anstalt gemacht haben. Doch von Gesetzesvorlagen bis zu Gesetzen und gar bis zu deren Ausführung ist es in Griechenland bei dem beständigen Ministerwechsel ein weiter Weg.

Auch für eine anständige Befoldung des Klerus war Germanus besorgt und erwirkte beim Cultusministerium wenigstens die Abfassung einer Gesetzesvorlage. Mißbräuche suchte er abzuschaffen. Dahin gehörte die Gewohnheit der Popen, in den Häusern der Wohlhabenden, ohne gerufen zu sein, zur Vornahme der Benediction, in Griechenland alle Monate, zu erscheinen und dafür eine entsprechende Remuneration zu beanspruchen. Eine solche wäre an und für sich den armen Popen wohl zu gönnen, die, obwohl sie nebenbei noch ein Geschäft oder Gewerbe betreiben, mit ihrer Familie sich hart durchschlagen. Allein dieser *modus lucrandi* ist, trotzdem die Orientalen im Allgemeinen die Benedictionen lieben und sogar mitunter Schismatiker, besonders Frauen, sich

in katholischen Kirchen zu solchen einfinden, doch etwas zu häufig und zu lästig, und hat manche für den Clerus erniedrigende Folgen.

Wahrscheinlich aus dem nämlichen Grunde verbot er den Brauch, daß alle Priester die Leichen bis zum Friedhof begleiten, und verordnete, wenn es sich nicht um die Leichenbegleitung eines Höhergestellten handelte, daß immer nur ein Priester dem Conducte folge. Diese wohlgemeinten Reformen waren, da er die staatliche Gehaltsaufbesserung des Clerus noch nicht durchzusetzen vermochte, verfrüht und zogen ihm viele Feinde zu. Da er jedoch bei der königlichen Familie in Ansehen stand, saß er fest auf seinem Posten. Er selbst schenkte seine Zuneigung besonders den in Athen weilenden Cephalonern, welche Freundschaft von ihrer Seite mit einem wahren Cultus erwidert wurde. Stets stand ihnen die Thüre seines Palastes offen, und oft schlichtete er ihre kleinen Zwistigkeiten mit seinem Rathe. Auch die Armen vergaß er nicht. An gewissen Tagen war sein Palast von ihnen belagert und jeder erhielt bald mehr, bald minder. Ueberhaupt hatte der Metropolit mit dem menschlichen Elende großes Mitleid. Mit der höhern katholischen Geistlichkeit stand er stets in gutem Vernehmen. Ueber seine Stellung zu dem würdigen Vertreter des Apostolischen Stuhles und Erzbischof von Athen, Mons. de Angelis, welcher bei der griechischen Regierung für seine Pläne zur Errichtung von Schulen freundliches Entgegenkommen fand, gibt die Unterredung eines orthodoxen Redacteurs mit Germanus genügenden Aufschluß. „Was den neuen Erzbischof betrifft“, erklärte er, „so ist er eigentlich hier höchst überflüssig. Sehen Sie (hier erhob sich der Metropolit und holte aus dem Nebenzimmer eine Tabelle), auf dieser Tabelle stehen die Bischöfe Athens. Der erste hier ist Dionys der Areopagite, der letzte bin ich. Es ist also keine Stelle vacant“. Auf die Frage, inwieferne die Herstellung der Einheit der zwei Kirchen uns in nationaler Beziehung nützen oder schaden könnte, antwortete der Metropolit: „In nationaler Beziehung fragen Sie? Das kann ich Ihnen nicht sagen. Versteht mich wohl! Für die große Religion Christi existirt nur Ein Volk, Ein Vaterland, die ganze Menschheit unter dem Begriffe ‚Christenheit‘. Indessen müssen Sie wissen, daß unser hoher Priester, aus verschiedenen historischen Gründen, ein griechischer ist, während der abendländische nur Papst und nichts anders ist. Drängt nicht

länger, bitte ich, mit dieser Frage.“ Trotzdem es den Metropolit verdroß, daß er zu diesem bezüglich der Katholizität der griechischen und römischen Kirche ihm unangenehmen Geständnisse verleitet wurde, drückte er doch noch seine Ueberzeugung aus, daß die Einheit ein sehr wünschenswerthes Glück wäre. Der Redacteur fuhr fort zu fragen: „Wenn demnach die Einheit wünschenswerth ist, unter welchen Bedingungen wäre sie zu verwirklichen?“ Und nun wiederholte der Metropolit die herkömmlichen Phrasen, der Papst solle zur Orthodogie des 8. Jahrhunderts zurückkehren und die Neuerungen abwerfen, dann werde die Einheit leicht herzustellen sein. Daß er nach dem Erscheinen der päpstlichen Bulle »*Praeclara*« völlig in Wuth gerieth, ein Schandlibell dagegen drucken ließ und in seiner Cathedral die Bildnisse des Photius und Markus von Ephesus dem Volke zur Verehrung vorstellte, haben wir schon bemerkt.

Kurz vor seinem Tode erklärte er, daß er nicht lange mehr leben werde. „Eines Tages werdet ihr kommen und mich todt antreffen“, sagte er zu den Umstehenden. Er starb in Folge einer Gehirnerschütterung, die mit der heftigen gegen ihn gerichteten Zeitungs polemik in Verbindung gebracht ward. Noch am Tage vor seinem Tode las er einen solchen Artikel und rief voll Erregung aus: „Einen Torquemada machen sie aus mir.“ Am folgenden Tage sollte der Metropolit bei einem solennen Leichenbegängnisse erscheinen. Als seine beiden Diaconen sein Zimmer betraten, um ihn abzuholen, fanden sie ihn auf dem Boden ausgestreckt wie in den letzten Zügen. Dem ihm zu Hilfe eilenden Knechten vermochte er nur noch die Hand zu drücken und leise zu sagen: „Laß mich!“ Das waren die letzten Worte des Sterbenden. Die Todesnachricht erregte ungemeines Aufsehen. Sein Leichnam wurde einbalsamirt und in seine Heimath nach Cephalonia überführt.



XX.

Professor Pusey's Biographie.

Vierter Band 1860—1882¹⁾.

(Von Prälat Dr. A. Velleseheim.)

Den drei vorausgehenden Bänden dieser belehrenden Lebensbeschreibung eines der merkwürdigsten und einflussreichsten Männer in den theologischen Kreisen der anglikanischen Kirche des laufenden Jahrhunderts habe ich ausführliche Besprechungen in dieser Zeitschrift gewidmet²⁾. Nunmehr beschenken uns die Herausgeber mit dem vierten und abschließenden Theil, welcher uns Pusey im letzten Viertel seines langgefristeten Lebens (1800—1882), aber stets noch mit der Vollkraft des Mannesalters in seiner regen Theilnehmung an der Beurtheilung und Behandlung der großen religiösen Fragen seiner Zeit schildert. Von der Hand des eigentlichen Verfassers des Buches, des im Juni 1890 verstorbenen Domherrn Liddon, rührt in diesem vierten Bande lediglich das sympathisch verfaßte Schlußkapitel her mit der Schilderung der letzten Krankheit und des Todes des berühmten Professors. Die sämtlichen anderen Theile haben die Herausgeber besorgt, unter welchen für unsern Band der Domherr und Kanzler des St. Paulsdomes in London, Rev. Newbolt, besonders rühmende Erwähnung verdient.

1) Life of Edward Bouverie Pusey Doctor of Divinity Canon of Christ Church Regius Professor of Hebrew in the University of Oxford by Henry Parry Liddon, D.D., D.C.L., L.L.D., late Canon and Chancellor of St. Paul's edited and prepared for Publication by the Rev. J. O. Johnston, M. A. Principal of Cuddleston theological College and the Rev. Robert John Wilson, D.D. late Warden of Keble College and the Rev. W. C. E. Newbolt, M. A. Canon and Chancellor of St. Paul's. In four Volumes. Vol. IV (1860—1882). With Portrait and Illustrations. Longmans, Green and Co. London 1897. 8°. XVI, 461 pag. 15 shill.

2) Katholik 1894 I. 164—170; 1895 I. 21—30.

In den Fußstapfen seiner Vorgänger wandelnd, ließ er sich angelegen sein, aus dem ihm zur Verfügung gestellten reichen Briefwechsel Bussey's ausgiebig zu schöpfen und die wörtlich mitgetheilten Auszüge durch passende Uebergänge und Erläuterungen in's rechte Licht zu stellen. Die letzteren gestatten keinen Zweifel darüber, daß auch Newbolt, wie Bussey und Libdon, auf anglo-katholischem Standpunkte sich bewegt. In mehrfacher Hinsicht glaubte der Herausgeber sich indeß gewisse Schranken ziehen zu sollen. Es ist bekannt, daß Bussey, eine praktisch angelegte Natur, einen bedeutenden Theil seiner Wirksamkeit der Ausübung des Beichtvateramtes und der Seelenleitung durch briefliche Ertheilung von Rathschlägen gewidmet hat. Der außerordentliche Umfang des hier einschlagenden Materials gab dem Herausgeber den Plan ein, dasselbe für eine besondere Schrift zu verwerthen, welche die theologischen und geistlichen Briefe des Verewigten umfassen und demnächst an's Licht treten wird. Außerdem war mit der Thatsache zu rechnen, daß manche der in den Briefen berührten Personen noch zu den Lebenden zählen, während nicht wenige Streitfragen im Gebiete der anglikanischen Theologie, wie der kirchlichen Disciplin annoch nicht zum Austrag gebracht worden sind.

Die im vierten Bande niedergelegten Briefe gewinnen eine besondere Bedeutung wegen ihrer vielfachen Hinweise auf hochangesehene Personen oder entscheidende Thatsachen in der Geschichte der katholischen Kirche Englands, wie Deutschlands. Vor allen anderen merkwürdig sind die Briefe von und an Newman. Ob eine Newman-Biographie von englischer Seite in Angriff genommen ist und bald zu erwarten sein wird, entzieht sich unserer Kenntniß. Gleichsam als eine Entschädigung für den Mangel einer solchen stellt sich der Briefwechsel zwischen Newman und Bussey dar, welcher uns einen Einblick in das Innere des berühmten Oratorianers und seine Stellung zum Vatikanischen Concil, zum Erzbischof Manning und zu William George Ward, dem scharfsinnigen Philosophen und einflußreichen Leiter der Dublin Review, gestattet. Ebenso merkwürdig, aber betrübend sind die Briefe des Stiftspropstes von Döllinger an Bussey und an den mit dem letztern durch innige Freundschaft verbundenen Bischof Forbes von Brechin in Schottland. Beziehungen zu deutschen Bischöfen lassen sich aus dem Buche nicht entnehmen, außer daß Bussey dem Erzbischof

Melchers und dem Bischof von Rotteler seine Ausgabe der Abhandlung des Cardinals Turcremata über die unbefleckte Empfängniß 1869 zusandte¹⁾). Ebenso eingehende, wie werthvolle Mittheilungen dagegen gewährt der vierte Band über die Besuche Bussey's bei einer langen Reihe französischer Prälaten, von welchen einige ihn mit eifriger Kälte empfingen, während andere ihm beide Arme entgegenstreckten. Zu den letzteren gehörten Erzbischof Darboy von Paris und Bischof Dupanloup von Orleans. Was Darboy anlangt, so hat sich aus seinem Briefwechsel mit Bussey nur ein einziges Schreiben erhalten, welches Newbost in dankenswerther Weise uns mittheilt²⁾). Von Dupanloup dagegen sind die Briefe verloren gegangen. Doch fällt noch einiges Licht auf seine Beziehungen zu Bussey aus den Briefen des Bischofs Forbes von Brechin, insbesondere aber aus der im vierten Bande eingehend dargelegten Thätigkeit des weithin bekannten Holländisten Victor De Bud S. J. zur Verwirklichung des von Bussey mit besonderer Vorliebe gepflegten Planes der Wiedervereinigung der Anglikaner mit Rom. Zur Zeit des Vatikanischen Concils war es, wo Dupanloup den P. De Bud drängte, dieser wichtigen Angelegenheit seine volle Thätigkeit zu widmen. Mit welchem Erfolge, werden wir unten sehen.

Keine Mühe haben die Herausgeber gescheut, um ihre Arbeit auf der Höhe der Wissenschaft zu halten. Mit wärmstem Danke ist das mit philologischer Akribie von dem zweiten Bibliothekar der Bodleiana in Oxford, Dr. Falconer Madan, ausgearbeitete Verzeichniß sämtlicher literarischen Arbeiten Bussey's zu begrüßen. Fünfzig Seiten umfassend, gewährt es ein Spiegelbild der ebenso umfassenden und energischen, wie mit zähester Ausdauer bis in die letzten Lebensstage fortgesetzten literarischen Thätigkeit des geistig angeregten Mannes. Außerdem aber gilt dasselbe als ein hervorragender Beitrag zur Katalogisirung der neueren theologischen Werke Englands, auf den man mit Sicherheit und Vergnügen zurückgreift.

Die Periode von 1860 bis 1866 ist mit den Kämpfen Bussey's gegen den in der anglikanischen Theologie sich erhebenden Liberalismus ausgefüllt. Einen ersten schüchternen Versuch machte

1) Liddon IV, 183. — 2) Liddon IV, 154.

der letztere in den bekannten *Essays and Reviews* (1860), welche an der Inspiration der Bibel und nicht wenigen anderen Grundlehren des Christenthums rüttelten. Damals wirbelte diese Sammlung von Aufsätzen in England gewaltig viel Staub auf. Wie tief das Werk der Zerküftung in der Staatskirche heute fortgeschritten ist, bezeugt die beinahe unglaubliche Thatsache, daß Dr. Temple, einer der Mitarbeiter der *Essays*, die höchste Würde in der anglikanischen Kirche, den Posten eines Erzbischofs von Canterbury, behauptet. In zwei berühmten Predigten vor der Universität Oxford legte Bussey die *Evidences of Christianity* dar, trat gegen den an den *Essays* beteiligten Professor Fowett auf und griff das Urtheil des richterlichen Comités des königlichen Geheimen Rathes an, welches zwei Verfasser der *Essays* von der Anklage der Häresie freisprach. Die Leugnung der Aechtheit einzelner Theile canonischer Bücher, sowie die Verstümmelung der Inspiration sollte also ferner sich mit der Zugehörigkeit zur Kirche vertragen.

Der Herausgeber theilt die Hauptstellen des Urtheils, sowie Bussey's Bemerkungen dazu mit. Neben der Inspiration betreffen sie die Ewigkeit der Höllestrafen. In der letzteren Frage hatte Erzbischof Longley von Canterbury die Ansicht seiner übrigen richterlichen Collegen nicht getheilt und seiner Ueberzeugung von der Ewigkeit der Höllestrafe in einem Briefe an den *Guardian* vom 4. März 1864 Ausdruck verliehen. So treffend auch Bussey's Bemerkungen über die Unhaltbarkeit des genannten Urtheils sein mögen, so fehlte ihm hier, wie überhaupt in seinem Leben der durchdringende Blick, welcher zu den höchsten Principien aufsteigt und in ihrem Lichte die Detailfragen würdigt. Aus seinen Vordersätzen die Folgerungen zu ziehen, besitzt er den Muth nicht. Sonst hätte er sich damals sagen müssen, daß ein Kirchenwesen, welches aus der Hand der bürgerlichen Gewalt ein derart grundstürzendes Urtheil annimmt, den Anspruch auf die Eigenschaften der wahren Kirche Christi unmöglich besitzen könne. Von diesem Schlusse konnte ihn weder die besagte Erklärung des Primas Longley, noch der mattherzige Einspruch einiger anglikanischen Bischöfe abhalten, weil all diese Prälaten thatsächlich vor dem Urtheil gegen die *Essays* bei Verlust ihres Amtes sich beugen mußten und auch wirklich gebeugt haben. Früher in scharfem Gegensatz zu Bussey

sich bewegend, ist Bischof Samuel Wilberforce von Oxford ihm damals wieder nahegetreten und hat ihn mit seinem Rath und Ansehen im Kampfe gegen die Essays unterstützt. Als besonders ausgeprägte Führer der liberalen Theologie erscheinen Professor Maurice in Oxford und der protensartige Dechant der Westminster-Abtei, Arthur Stanley. Seine liberale Theologie trug der letztere mit solchem Uebermuth zur Schau, daß er Unitariern das Abendmahl reichte und in der Abteikirche einen Cyklus von Vorträgen in's Leben rief, bei welchem Prediger der aller verschiedensten Geistesrichtungen auftraten. Bussey besaß den sittlichen Muth, die an ihn ergangene Einladung Stanley's abzulehnen¹⁾.

In seiner Verlegenheit wandte sich Bussey an zwei hohe Staatsbeamte, den Sir J. D. Coleridge und Sir Hugh Cairns, und bat sie um ein Gutachten über die Bedeutung des Urtheils in Sachen der Essays. Mit einer in heftiger Sprache verfaßten Vorrede versehen, ließ er dasselbe im September 1864 erscheinen. Diese Broschüre läßt uns besser als andere den schwankenden Boden erkennen, auf dem Bussey stand. Der scharfen Kritik der Katholiken gegenüber sucht er sich mit der Berufung auf die bedeutungslose Bemerkung der genannten Juristen zu decken, das Urtheil leugne keineswegs die Inspiration der Bibel und man dürfe nichts in dasselbe hineininterpretiren. Andererseits konnte er sich der Ueberzeugung von der Vergewaltigung der kirchlichen Wahrheit durch einen bürgerlichen Gerichtshof nicht entziehen und forderte Abschaffung desselben und Berufung von Synoden zur Entscheidung von kirchlichen Fragen. Wie immer, so stand Bussey auch jetzt im Kampfe zwischen zwei Feuern: die Katholiken warfen ihm vor, er hindere die Conversionen, während die Anglikaner sagten: Sie romanisiren die Staatskirche²⁾.

Bussey war eine wesentlich polemisch angelegte Natur. Die Controverse bildete sein Lebenselement. Raum hatte Manning seine Schrift „England und Christenthum über die Wirksamkeit des hl. Geistes in der anglikanischen Kirche“ der Oeffentlichkeit übergeben³⁾, als Bussey mit einer Erwiderung auf den Plan trat,

1) Ueber Dechant Stanley vgl. meine Artikel in den histor.-polit. Blättern 114 (1894) 397—417, 496—512.

2) Liddon IV, 38—69.

3) A. Bellesheim, J. E. Manning. Mainz 1892.

welche die Wirksamkeit des hl. Geistes durch die englische Staatskirche und damit die letztere als göttliche Institution zu erweisen unternahm. Sein *Anti-Manning* nahm für die 39 Artikel der Staatskirche einen katholischen Sinn in Anspruch und suchte andererseits die Zahl der trennenden Dogmen auf Seiten der katholischen Kirche auf ein Minimum herabzudrücken. Was Pusey abließ, das war die Form, welche manche Dogmen in den Andachten des Volkes genommen. Weil die formale Lehre des Katholicismus der anglikanischen Staatskirche sehr nahe stehe, so verlangte Pusey in einem Briefe an Newman, es möchte die Kirche zur Beseitigung der Trennung einmal genau erklären, was *de fide* und was nicht *de fide* sei. „Sie verlangen,“ erwiderte Newman am 4. Januar 1865, „die Kirche möchte entscheiden, was *de fide* und was nicht *de fide* ist; aber, *pace tua*, das scheint unvernünftig. Das hieße nichts anders, als die Arbeit aller Concilien bis zum Ende der Zeiten im Voraus vollziehen“¹⁾.

Zu den Aufregungen der theologischen Controverse gesellte sich im Jahre 1864 der jähe Schrecken bei der Nachricht, Newman trage sich mit dem Plane der Errichtung eines *Oratoriums* vom hl. Philipp Neri in Oxford, wo er damals einen herrlichen Bauplatz um geringen Preis erworben. Von der Furcht gequält, Rom möchte Convertiten gewinnen, malte Pusey in einem Briefe an Copeland am 6. November 1864 die großen Gefahren aus, welche jetzt der Hochkirche drohen würden. Ihm bedeutet der Plan „eine Kriegserklärung gegen die hochkirchliche Partei. Denn hier gibt es beinahe keine Katholiken. Sie (die Anstalt) kann lediglich den Zweck verfolgen, unsere jungen Leute zu gewinnen“²⁾. Man traut seinen Augen kaum. Pusey, welcher, wie er sich und seinen Freunden ständig einredet, auf dem felsenfesten Fundamente der Staatskirche steht, deren Bekenntniß mit den reichsten Bildungsmitteln ausgestattet ist, beginnt zu zittern wie Epenlaub, wenn englische Katholiken auch ihrerseits Miene machen, aus den Quellen der nationalen Bildung zu schöpfen und in Oxford ein Colleg zu gründen. Das ist für den krankhaft angelegten Mann, dem die Kirche Roms doch auch als ein Zweig der wahren Kirche Christi gilt, gleichbedeutend mit dem Bemühen der Vernichtung (anni-

1) Liddon IV, 99. — 2) Liddon IV, 108.

hilation) der Staatskirche und würdig der Politik des Monsignor Manning. Ungeachtet aller Versuche Newman's, Bussey zu beschwichtigen und der Erklärung, er beabsichtige lediglich die Gründung eines Oratoriums für seine Congregation, nicht aber eines Collegiums für katholische Studenten, schwanden Bussey's Befürchtungen um die Zukunft der Kirche in Oxford nicht. Bei der befremdenden Nachricht, die Universität hege den, leise ausgedrückt, sehr auffallenden Plan, Newman das betreffende Grundstück abzukaufen, war der letztere edel genug, das Anerbieten anzunehmen, wobei er jedoch zwei Acres Land ausnahm. Aber auch diese überließ er der Hochschule, nachdem der katholische Episcopat Newman's Plan mißbilligte und dieser das Unternehmen aufgegeben. Nirgends vielleicht hat sich die ganze Engherzigkeit und innere Armseligkeit, sowie die kindische Unsicherheit Bussey's in auffälligeren, abstoßenderen, beleidigenderen Formen kundgegeben, als in dieser Behandlung seines Freundes und alten Mitkämpfers Newman¹⁾.

Von dem Incubus eines katholischen Collegs in Oxford glücklich befreit, konnte Bussey sich der Vollenbung seines Anti-Manning widmen, welcher als »*Eirenicon*« 1865 das Licht der Welt erblickte und dem Verfasser manche bittere Stunden bereitet hat. Hauptzweck desselben war der Erweis der anglikanischen Kirche als eines Theiles der allgemeinen Kirche Christi. Roms formale Lehre stehe den 39 Artikeln der Anglikaner sehr nahe, nur jene Formen, welche diese wirkliche Lehre in der Praxis angenommen, bildeten die trennende Schranke zwischen beiden Kirchen. Eine aus allen möglichen Devotionsbüchern zusammengetragene und mit hämischer Kritik begleitete Blumenlese von Gebetsformularen sollte diese Auffassung beweisen. Den Schluß bildet eine Apologie der anglikanischen Kirche. Das Ganze wimmelte von Angriffen auf die katholische Kirche, mit welcher Bussey doch eine Vereinigung anzustreben vorgab²⁾.

Diesem Charakter der Schrift entsprach die Aufnahme, welche sie fand. Die Anglikaner belobten sie über Gebühr. Aber jener Mann, auf dessen Urtheil Bussey besonders starkes Gewicht legte und welcher der Arbeit mit gespannter Erwartung entgegengeharrt, John Henry Newman, lehnte sie energisch ab sowohl im Brief-

1) Liddon IV, 104. — 2) Liddon IV, 108.

wechsel mit Bussey, wie in einer besondern Schrift. „Es ist wahr,“ schrieb er an Bussey am 31. October 1865, „nur allzu wahr, daß Ihr Buch mich täuschte. Der Name ‚Irenicon‘ scheint übel angebracht. Wahrscheinlich wird er die Katholiken sehr mißstimmen, und zwar deshalb, weil sie es als rhetorische Uebertreibung und als einen Act der Ungerechtigkeit ansehen werden. Ist es auch nur gerecht, Suarez, St. Bernardin, Gabmer und Faber durcheinander zu werfen? Was Faber anlangt, so las ich nie seine Bücher, die Namen De Montfort und Oswald habe ich nie gehört“¹⁾. Ungeachtet aller weiteren Erklärungen und Entschuldigungen beharrte Newman bei dieser Auffassung der herben Streitschrift. „Was ich gesagt habe, dabei bleibe ich,“ schrieb Newman am 10. November 1865, „daß es nämlich eine lediglich doctrinäre Anschauung ist, sich einer Kirche anschließen zu wollen, ohne ihr praktisches System anzunehmen, wie es in den für das Volk bestimmten Katechismen und Andachtsbüchern vertreten ist.“ Die weiteren abfälligen Bemerkungen Newman's über den hl. Kirchenlehrer Alphonsus beweisen, daß er als dogmatischer Theologe nicht sonderlich hochsteht und damals wenigstens manchen recht sonderbaren Anschauungen huldigte²⁾.

In seiner Befangenheit das Irenicon für ein zweckdienliches Mittel zur Anbahnung der Union haltend, besuchte Bussey im October 1865 eine Reihe französischer Bischöfe, um deren Meinung über seine Pläne zu erfahren. Nur über die Audienzen bei Erzbischof Darboy erfahren wir Genaueres. Darnach billigte der letztere Bussey's Plan, auf Grund des Tridentinums eine Vereinigung zwischen Anglikanern und Katholiken herbeizuführen, und bezeichnete Newman als geborenen Sprecher in dieser Frage. Ueberraschung und Freude bereitete dem Erzbischof die Bemerkung Bussey's, „daß wir den Primat anerkennen“. Ist Bussey's Bericht genau, dann hat Darboy sich nach Art des Peter de Marca über den Primat geäußert und außerdem „unsere bischöfliche Succession und die Gnade unserer Sacramente anerkannt“³⁾. Andere Prälaten, wie der Bischof von Lavalle, wiesen Bussey auf das Unhaltbare seines Standpunktes hin.

Einen Ersatz dafür bereitete ihm das anerkennende Schreiben

1) Liddon IV, 119. — 2) Liddon IV, 127. — 3) Liddon IV, 116.

des Stiftspropstes von Döllinger aus München 30. Mai 1866. Der letztere gibt Unionsideen kund, wie sie der König Max II. von Bayern nach dem Vorgange seines Lehrers Schelling gehegt und die Döllinger selbst in der Gedächtnisrede auf den verstorbenen Monarchen mit starkem Nachdruck betont hatte. Auch Döllinger's Stellung zum Eirenicon weicht von der Auffassung sämtlicher katholischen Gelehrten ab. Während die letzteren demselben entgegen-treten, erteilt Döllinger ihm das Prädicat „trefflich“. Der charakteristische, abwechselnd in deutscher und englischer Sprache verfaßte Brief folgt hier wörtlich, wobei der aus dem Englischen übertragene Satz mit Häkchen versehen wurde.

München, 30. Mai 1866.

Verehrter Herr und Freund!

Orenham meldet mir, daß Sie geneigt seien, in den Sommerferien nach Deutschland zu kommen. Thun Sie dies ja, besuchen Sie recht bald München und steigen Sie bei mir ab, wo zwei Zimmer zu Ihrer Verfügung stehen. Wir können da in aller Ruhe Dinge (besprechen), die Ihnen wie mir am Herzen liegen. „Bei der Lectüre Ihres Eirenicon bin ich überzeugt, daß wir in unseren religiösen Ueberzeugungen innerlich geeinigt sind, obwohl wir äußerlich zwei getrennten Kirchen angehören.“ Ueber die religiöse Lage Deutschlands überhaupt kann vielleicht Niemand Ihnen besseren Aufschluß geben als ich. Wenn Sie meine Einladung annehmen, machen Sie mir eine große Freude. Ueber Ihr treffliches Eirenicon würde ich Ihnen schon lange geschrieben haben, wenn das, was ich darüber zu sagen hätte, nicht zu viel für einen Brief wäre.

Totus tuus

J. Doellinger.

Auch der der Congregation Rosmini's angehörnde P. Loddart schrieb eine günstige Kritik des Eirenicon in das katholische „Weekly Register“¹⁾, welche zu einem lebhaften Meinungsaustausch zwischen Bussey und Newman führte, in welchem der letztere seiner Abneigung gegen Erzbischof Manning, Ward und die Richtung der von diesem geleiteten streng kirchlichen Dublin Review unverhohlen Ausdruck verlieh. Newman's berühmte Antwort auf Bussey's Eire-

1) Liddon IV, 129.

nicon ist zu bekannt, als daß wir uns hier weiter damit befassen sollten¹⁾. Da aber Newman selbst sich Angriffen auf katholischer Seite ausgesetzt sah, so tröstete ihn Pusey wiederholt, während Newman seiner Unzufriedenheit über gewisse Personen und Verhältnisse innerhalb des Katholicismus Luft machte²⁾.

Eine weitere günstige Gelegenheit zur Verbreitung seiner Unionsideen bot sich Pusey dar, als der schottische Bischof Forbes eine im anglo-katholischen Sinne verfaßte Erklärung der 39 Artikel der anglikanischen Kirche herausgab, zu welcher Pusey die Erläuterung über Artikel 22, welcher vom Fegfeuer und der Anrufung der Heiligen handelt, beigefügt hatte. In Rom überreichte Forbes persönlich die Arbeit einigen hohen Persönlichkeiten, fand aber eine sehr kühle Aufnahme, worüber Newman ihn mit dem richtigen Bemerkten tröstete, er hätte sich dem hl. Stuhle nach vorherigem Benehmen mit den katholischen Bischöfen Englands nähern sollen³⁾. Ganz anders stellte sich Stiftspropst von Döllinger zu dem Buche in seinem Briefe an Bischof Forbes vom 5. October 1868. Nach Döllinger wird „die bindende Autorität jener Artikel, welche offenbar aufgenommen wurden zur Begünstigung der Einführung des Protestantismus, immer mehr abnehmen und die aufwachsende Generation der englischen Geistlichkeit durch diese drei oder vier Artikel nicht gehindert, sich zu Ansichten zu bekennen, die unter Gottes gnädiger Einwirkung künftig eine Vereinigung anbahnen können. Wenn aber die ‚sehnstüchtig zu erhoffende Vollendung‘ möglich sein soll, dann müssen verschiedene wichtige Veränderungen oder Verbesserungen in der abendländischen römisch-katholischen Kirche stattfinden. Die Erklärung jenes Artikels, welcher besagt, daß ‚die Kirche Roms‘ (offenbar bloß jene Einzelkirche) ‚geirrt hat‘, wird dann keine wirkliche Schwierigkeit darbieten; denn es ist historisch sicher, was kein mit der Kirchengeschichte vertrauter Mann leugnen kann, daß die Kirche Roms (nämlich die Päpste und ihre römischen Rathgeber) geirrt haben, indem sie die Absetzungsgewalt als Glaubenssache erklärten und, wie Eugen (IV.), falsche Definitionen der Sacramente, ihrer Materie und Form u. s. w. vorschrieben. Ich wünschte, unser Freund Pusey hätte jene ernsten

1) In deutscher Uebersetzung von Schindelen bei Bachem, Köln 1866.

2) Liddon IV, 138. — 3) Liddon IV, 147.

Steine des Aufstoßes schärfer betont, denn die ultramontane Partei (namentlich in Frankreich und England) weigert sich, den Balken in ihrem Auge zu sehen und redet beständig, als wäre sie unverwundbar und unbemakelt, und als ob die orientalische und die anglikanische Kirche mit reinem Herzen *mea culpa* sprechen und jedem Irrthum in der Theorie und Mißbrauch in der Praxis bedingungslos sich zu unterwerfen hätte.“ Den Schluß des Schreibens bildet die Bemerkung: „Es ist eine mächtige Partei am Werke, welche das Concil als eine Maschine zur Verstärkung ihrer Lieblingsideen gebrauchen möchte. Meine Hoffnung und mein Trost ist, daß eine kleine, aber entschiedene Zahl von Bischöfen, welche Widerstand leisten, genügt, um deren Pläne zu zerstören. Aber dazu gehört sich etwas sittlicher Muth“¹⁾.

Vorstehendes Schreiben des Stiftspropstes erklärt uns vollkommen seine nachmals eingenommene Stellung zum allgemeinen Concil vom Vatikan und dessen unfehlbaren Beschlüssen.

Die beiden Jahre 1868 und 1869 wurden namentlich ausgefüllt durch Pusey's Unterhandlungen mit angesehenen Katholiken über Unionsvorschläge beim Concil, sowie mit der Widerlegung der Replik Newman's gegen das erste Eirenicon. Während Erzbischof Darboy in einem Briefe an Pusey vom 21. März 1868 die Hoffnung aussprach, eine römische Congregation werde die Vorschläge Pusey's in Erwägung ziehen²⁾, belehrte ihn Newman, daß Rom Einzelpersonen mit ihren Anliegen beim Concil nicht hören könne. Anglikanische Würdenträger und Pfarrer mußten en masse mit Adressen erscheinen und dem Concil die Wiedervereinigung Englands mit Rom als ihr Ziel darlegen und ihre Geneigtheit bekunden, sich der Entscheidung des Concils über die anglikanischen Weihen zu unterwerfen. „Nicht bloß das Concil, auch die ordentlichen kirchlichen Dikasterien haben nur Zeit für große Fragen.“ Die Schattenseiten der römischen Congregationen liegen in der Routine. Deshalb sei auch Manning der Mann Roms. „Denn er macht ihm (dem Cardinal Barnabé) alles leicht, indem er alles anbietet, um mit Routine zu arbeiten und Routinenwerk in England zu machen.“ Wenn Newman dann in dem nämlichen Athemzuge „die Routine in Rom als eine solche von tausend Jahren“

1) Liddon IV, 147. — 2) Liddon IV, 154.

beschreibt, dann hat er sich damit selbst widerlegt. Diese von Newman mit vielem Sarkasmus, aber geringem Verständniß getadelte Routine hat der ganzen katholischen Welt ihren Stempel aufgedrückt und mehr als ein Regierungs- und Verwaltungssystem in den Staub fallen sehen¹⁾.

Ungebührlich großen, aber unverdienten Anstoß nahm Bussey an der Thatfache, daß Pius IX. die anglikanischen Bischöfe mit einer besondern Einladung zum Vatikanischen Concil nicht bedachte, während doch die schismatischen Morgenländer eine solche empfangen hätten. Sofort schloß er auf Annahme der Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen seitens der römischen Behörden und suchte in einem Briefe an Newman vom 14. September 1868 dahin zielende Artikel des katholischen Weekly Register zu widerlegen. Gibt Bussey die von dem letztern für die Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen beigebrachten Gründe richtig wieder, dann hat dasselbe mit der Behauptung einer Fälschung der erzbischöflichen Register des Lambeth-Palastes allerdings geirrt. Im Uebrigen erscheint aber dessen Beweisführung durchaus gebiegen und darf sich auch heute, nach Erlaß der Bulle *Apostolicae curae* vom 13. September 1896 über die Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen, noch sehen lassen²⁾. Der Mangel einer besondern Einladung der Anglikaner zum Concil verwies Bussey nunmehr an Newman als Sprachrohr beim Concil. Aber auch hier sah er sich getäuscht. Denn Newman hatte ebenso Dupanloup's Einladung, als Theologe ihn zu begleiten, wie auch die Berufung zum Consultor durch Pius IX. abgelehnt. „Ein Theologe,“ bemerkte er, „bin ich nicht und würde lediglich meine Zeit mit Dingen vergeudet haben, von welchen ich nichts verstehe“³⁾.

Mit dem Vatikanischen Concil hing auch Bussey's zweites Eirenicon vom Jahre 1869 zusammen. Es erschien unter dem Titel: „Erster Brief an Herrn Dr. Newman als Erklärung namentlich mit Bezug auf die der auf ewig gesegneten Theotokos schuldige ehrfurchtsvolle Liebe und die Lehre ihrer unbefleckten Empfängniß mit einer Analyse von Cardinal Turrecremata's Werk über ihre unbefleckte Empfängniß.“ In dem letztern glaubte Bussey eine Stütze für seine Lieblingsidee zu finden, daß die Auffassung dieses Geheimnisses in den Kreisen des katholischen Volkes über die for-

1) Liddon IV, 155. — 2) Liddon IV, 159. — 3) Liddon IV, 161.

male Lehre der Kirche und anerkannter Theologen weit hinausgehe. In solchen Vorurtheilen befangen, mißhandelte er auch die Bulle *Ineffabilis* vom 8. Dezember 1854 und sprach von einer unverföhnlichen „marianischen“ Partei in Rom¹⁾. Seinen Bemühungen blieb auch jetzt der Erfolg versagt. Während die Anglikaner im Verfasser des zweiten Eirenicon einen wahren Feuerbrand erkannten, gab Newman sein schärfstes Mißfallen über dasselbe kund. „Ich würde nicht als Freund handeln,“ schrieb er an Bussey am 4. Juli 1869, „wenn ich nicht bemerkte, daß ich Keinen, wie ich glaube, angetroffen, der sich nicht durch Ihren feindlichen Ton abgestoßen fühlte. Ich weiß, wie sehr das von Ihrer Absicht entfernt ist. Seit dem Erscheinen Ihres neuen Buches hat ein Priester, welcher Ward, Manning u. s. w. feindlicher denn irgend ein anderer gegenübersteht, über Ihren Antheil an der Controverse in heftiger und, wie ich weiß, verirrter Sprache sich geäußert. Man ist der Ansicht, daß Sie in der That nicht den Frieden anstreben, sondern vielmehr die Anglikaner über ihr Verhalten zum römischen Stuhl belehren..., mit einem Worte, daß Ihre Schriften dem Streit huldigen, nicht Frieden stiften“²⁾. Dieser Charakterzug beherrscht in der That die gesammte schriftstellerische Thätigkeit Bussey's.

Je näher die Eröffnung des Vatikanischen Concils kam, um so eifriger boten Bussey und Bischof Forbes von Brechin alles auf, der Kirchenversammlung ihre Wünsche zu unterbreiten. Durch Bischof Dupanloup energisch dazu gedrängt, trat der bekannte Hollandist Victor De Bud S. J. mit Forbes in Verbindung, um die Reunionsfrage zu behandeln. De Bud machte eine Menge praktischer Vorschläge und hob außerdem jene Fragen hervor, in welchen Rom seiner Meinung nach sich nachgiebig zeigen könnte³⁾. Darf man der summarischen Angabe des Herausgebers Glauben schenken, dann ist De Bud in seinen Hoffnungen mehr als billig enthusiastisch gewesen. Bussey schienen dieselben ebenfalls übertrieben, weshalb er Forbes warnte⁴⁾. Dem gegenüber betonte De Bud in einem Briefe vom 14. April 1869 „die unermessliche Thatsache (fait immense), daß einer der leitenden Gründe zur Vernunft

1) Liddon IV, 168. — 2) Liddon IV, 165.

3) Liddon IV, 175. — 4) Liddon IV, 177.

des Concils in dem Bemühen der Wiedervereinigung der anglikanischen Hochkirche lag“¹⁾). Vom Ordensgeneral im Mai 1869 nach Rom berufen, verfaßte er für den Secretär der Congregation des S. Ufficio, Cardinal Bilio, eine Denkschrift über sämtliche Verhandlungen mit Dupanloup und Forbes und formulirte außerdem eine Reihe von Vorschlägen über die Behandlung der von den Anglikanern einzureichenden Actenstücke. Sein fernerer Wunsch, es möchten außer Forbes und Bussey noch andere anglikanische Theologen beim Concil erscheinen, scheiterte an dem Widerstand Bussey's, der nur auf Grund einer formellen Einladung die Anwesenheit eines anglikanischen Theologen beim Concil für möglich erachtete²⁾). Bald zerschlugen sich all diese gut gemeinten Bemühungen, welche von einigen Privatpersonen ausgingen, denen aber die Bischöfe der Hochkirche durchaus fern standen. Am 17. November 1869 beschloßen die Cardinäle der Inquisition, „De Bud sei durch seinen Ordensgeneral zu ersuchen, von weiteren Verhandlungen Abstand zu nehmen“. Doch hat der Briefwechsel zwischen ihm und Forbes noch bis zum Dezember gewährt, weil De Bud am 20. Dezember dem Bischof Forbes die Zusage des Cardinals De Luca hinsichtlich freundlicher Aufnahme der Anglikaner in Rom mittheilte, worauf dieser Ende Dezember 1869 De Bud eine Art anglikanischen Glaubensformulars übersandte³⁾.

Während Forbes mit De Bud unterhandelte, blieb Bussey nicht untthätig. Zunächst vollendete er sein drittes Eirenicon in Form eines Briefes an Newman unter dem Titel: „Ist gesunde Wiedervereinigung unmöglich? Ein zweiter Brief an Dr. Newman.“ In der Sprache genauer, im Ton maßvoller als die beiden ersten Friedensschriften, sucht er Roms Forderung auf unbedingte Anerkennung zu widerlegen, zugleich aber die von Anglikanern gegen die Vereinigung erhobenen Einwände zu lösen. Damals fand ein reger Briefwechsel zwischen Bussey und Newman statt, worin beide die aus und über Rom und das Concil empfangenen Notizen austauschten. Die Nachricht, daß Manning eine geradezu hervorragende Rolle im Concil spielte, brachte Bussey schier zur Verzweiflung. All seine Pläne sieht er scheitern⁴⁾). In der That: Wie Erzbischof

1) Liddon IV, 176. — 2) Liddon IV, 186.

3) Liddon IV, 187. — 4) Liddon IV, 192.

Manning, nach der in dieser Zeitschrift früher gegebenen Darstellung, in Verbindung mit dem nachmaligen englischen Botschafter in Berlin, Lord Russell, zu Rom 1870 die bis in das englische Cabinet reichenden antipäpstlichen und antikatholischen Einflüsse Döllinger's und Acton's gebrochen hat¹⁾, so war er ebenfalls der Mann, welcher den unklaren Unionsbemühungen Bussey's und Forbes' mit ebenso großer Energie, wie Ausdauer und Erfolg entgegentrat. Ueber den Beschluß vom 18. Juli gab Bussey in seinen Briefen an Newman seine äußerste Unzufriedenheit kund. Fortan lebte er in dem Wahn, die katholische Kirche habe die Grundzüge ihrer Verfassung geändert.

Im Vorstehenden sind diejenigen Theile des vierten Bandes, welche sich direct und unmittelbar mit der katholischen Kirche befassen, in ihren Hauptlinien vorgeführt. Von jetzt an kommt Bussey nur gelegentlich auf katholische Erscheinungen zu sprechen. Seine Thätigkeit erschöpfte sich in der Betheiligung an einer langen Reihe theologischer und kirchenamtlicher Streitfragen innerhalb seines eigenen Bekenntnisses. In erster Linie war es die Stellung der Universität Oxford zum Christenthum, welche ihm bitteres Leid verursachte. Die fast vollständige Säkularisirung derselben 1854 aufzuhalten, war ihm damals bei aller Anstrengung nicht gelungen²⁾. Jetzt mußte er Zeuge der vollständigen Verweltlichung der alma mater werden, welche eine von Sir Coleridge eingebrachte Bill in der Weise erreichte, daß sämmtliche bis dahin für Geistliche der Staatskirche vorbehaltenen Stellen an der Universität fortan ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Bekenntniß zu besetzen seien. Mit Recht bricht er in einem Briefe an Gladstone vom 24. März 1868 in heftige Klagen aus über die Einwirkung der atheistischen Weltanschauung auf das heranwachsende Geschlecht der Theologen in Oxford, über die Erörterung von kirchlichen Fragen im Hause der Gemeinen, über den Mangel an Vorbereitungsschulen oder Collegien, wie die Katholiken sie in Stonyhurst besitzen³⁾. Aber die tiefste Quelle all dieser Uebelstände, der Bruch mit Rom und die Erhebung des Landesheeren zum Oberhaupt der Kirche, findet keine Erwähnung. Und nun sollte Bussey auch noch die betrübende

1) Katholik 1896. I, 454. — 2) Liddon IV, 197. 200.

3) Liddon IV, 202.

Thatsache erleben, daß sein Freund Gladstone 1871 den Dr. Temple, einen der Mitarbeiter der berühmten Essays, zum Bischof von Exeter berief. Von da an hat Bussey seine Beziehungen zu Gladstone aufgehoben. Eine Entschädigung für all diese schweren Verluste glaubte er durch die Stiftung des zum Andenken an John Keble, einen der einflußreichsten Tractarianer, errichteten theologischen Seminars in Oxford zu gewinnen, dessen Zustandekommen für Bussey eine wahre Herzensangelegenheit bildete.

Brennend wurde im Schooße der Hochkirche nach 1870 die ritualistische und eucharistische Frage. Dem Ritualismus gegenüber nahm Bussey eine kühle Haltung ein, welche sofort erkennen läßt, wie unberechtigt eine Vermischung des Busseyismus mit dem Ritualismus, der „Messe in Maskerade“, ist¹⁾. Auf Grund seiner patristischen Studien, wie in vernünftiger Würdigung der religiösen Bedürfnisse der Gläubigen hat auch Bussey eine reichere Entfaltung des kirchlichen Ceremoniells angestrebt. Eine bis in das geringste herabsteigende Nachahmung des katholischen Ritus hielt er für unberechtigt und gefährlich. Wo immer dagegen dogmatische Fragen im Gefolge ritueller Probleme auftraten, glaubte er für die bedrohte Kirche eintreten zu sollen. So im Falle des Geistlichen Bennetl, in welchem sowohl das kirchliche Vogengericht²⁾, wie die höchste Instanz, nämlich das richterliche Comité des Königl. Geheimen Rathes, die Lehre von der objectiven Gegenwart Christi im Altarsacrament für zulässig, und außerdem in den Verhandlungen wider den Geistlichen Purchas, in welchen der Geheime Rath die nach Osten gewendete Stellung des Geistlichen am Altartisch für unstatthaft erklärte³⁾. Während aber Bussey's Freunde, die Domherren Liddon und Gregory von St. Paul in London, dem dortigen Bischof erklärten, sie würden trotzdem fortfahren, bei der Vollziehung der Liturgie sich nach Osten zu wenden und allen gerichtlichen Verfolgungen ruhig entgegenzusehen, schlug Bussey einen Mittelweg ein. Im Dome zu Oxford befolgte er, um Empfindlichkeiten zu schonen, den Spruch

1) Liddon IV, 278.

2) Der Name stammt von der Kirche S. Maria de arcubus, in welcher es abgehalten wurde.

3) Liddon IV, 223.

des Gerichtes, an anderen Orten dagegen schloß er sich dem Vorgehen seiner genannten Freunde an.

Weitere Fragen, an deren Erörterung Bussey reichen Antheil hatte, betrafen die Revision der autorisirten (englischen) Bibelübersetzung¹⁾ und die Beibehaltung des Athanasianum. In das Comité der Redaction der neuen Bibelausgabe einzutreten, lehnte Bussey ab. Wir schulden ihm unsern Dank dafür, daß er sich von Bestrebungen fernhielt, welche die heiligen Texte rein menschlicher Kritik unterstellten und an vielen wichtigen Stellen mißhandelten, während andere mit einem Rainszeichen versehen wurden, um einer zweiten Revision demnächst als Opfer zu verfallen. Besonders lebhaft gestaltete sich Bussey's Theilnahme am Kampfe um das Athanasianum. In dieser Frage, welche zumeist die sog. damnatorischen Clauseln betraf, hatte er den Erzbischof Tait von Canterbury, welcher sich offen für Abschaffung desselben aussprach, zum Hauptgegner. Seine schweren Befürchtungen für die Zukunft der Kirche erbellen namentlich aus seinem Briefwechsel mit Bischof Wilberforce von Winchester, den er von Tait zu trennen suchte. „Wird,“ so schrieb er ihm am 19. October 1871, „daß athanasianische Glaubensbekenntniß angetastet, dann bleibt mir kein anderer Ausweg, als mein Canonikat zu verlassen und meinen Kampf für die englische Kirche einzustellen. Sie würde nicht mehr die nämliche Kirche sein, wie diejenige, für welche ich gestritten habe“²⁾. Vom Bischof von Gloucester befragt, unterzeichnete Bussey im Verein mit seinen Collegen in Oxford eine Erklärung zu Gunsten der Beibehaltung des Athanasianum, und außerdem überreichte er der geistlichen Convocation 1872 eine Denkschrift mit einer Schilderung der verhängnißvollen Wirkungen, welche Angriffe irgend welcher Art auf das genannte Credo nach sich ziehen müßten³⁾. Dieser edle Widerstand zwang den Erzbischof Tait zum Rückzuge, bot ihm aber auch Gelegenheit zu einer scharfen Kritik an einem aus Mainz am 10. August 1870 datirten Schreiben Bussey's an die Times. „Nothwendig,“ bemerkte er in einer Anrede 1872, „aber mit vielem Widerstreben bemerkte ich, daß uns die

1) Vgl. darüber meinen Aufsatz im Katholik 1881. II, 249—266: Die jüngste officiële Bibelausgabe der englischen Hochkirche.

2) Liddon IV, 233. — 3) Liddon IV, 239—243.

größte Schwierigkeit durch das unvernünftige Benehmen gewisser hervorragender Personen bereitet wird, welche erklären, sie würden die Kirche sprengen, wollten wir einen andern Weg als den von ihnen beliebten zur Lösung der schweren Frage beschreiten. Diese Haltung verdient unsere Mißbilligung.“ Die Folge war, daß die Convocation am 3. Dezember 1872 den Beschluß faßte, eine „erläuternde Note“ oder „synodale Erklärung“ zu erlassen. Dabei hatte es sein Belieben¹⁾.

Mit äußerster Anstrengung ist es Professor Bussey, obwohl er keine hierarchische Stellung in der anglikanischen Kirche behauptete, damals gelungen, den zerstörenden Einfluß eines officiellen Hüters der Kirchenlehre zu brechen und seinen Bekenntnisgenossen eines der ehrwürdigsten Denkmale des Glaubens der alten Kirche zu retten. Aber die Todten reiten schnell. Was würde der edle Kämpfer heute sagen, wo die Versammlung sämtlicher Bischöfe des britischen Reiches auf dem Lambeth-Concil im Juli 1897, dem Drängen australischer Prälaten willfahrend, den Beschluß gefaßt hat, eine neue, natürlich das Original abschwächende Uebersetzung der dannatorischen Clauseln zu veranstalten, ein Beschluß, welcher zufolge seines schillernden Charakters der schärfsten Kritik in der Tagespresse verfallen ist.

Auch an dem Streit über die Erlaubtheit der Öhrenbeicht in der Hochkirche nahm Bussey lebhaften Antheil. Einer Bittschrift von 483 Geistlichen vom 9. Mai 1873 an die geistliche Convocation um Bestellung von Beichtvätern setzten die Bischöfe eine dem Beichtinstitut feindliche geharnischte Erklärung entgegen. Darauf erwiderte Bussey mit zahlreichen Geistlichen in der Times am 6. Dezember 1873 mit einer Darlegung ihres Glaubensstandpunktes²⁾. Bis in seine letzten Lebenstage hat er sein Amt als Beichtvater, ohne von irgend einem Bischof dazu Vollmacht empfangen zu haben, in jener nämlichen regellosen Weise fortgesetzt, die ihm schon vor Jahren so viel Aerger und bittere Enttäuschung eingebracht hatte. Ein Beichtinstitut im katholischen Sinne des Wortes, wie Bussey es für die Staatskirche beanspruchte, kennt weder der festländische, noch der englische Protestantismus. Seinem innersten Wesen, seinem Formalprincip nach schließt er ein solches geradezu aus.

1) Liddon IV, 249. — 2) Liddon IV, 263. 267.

Der stets kühner sein Haupt erhebende Ritualismus bot dem Erzbischof Tait Veranlassung zur Einbringung der Bill zur Regelung des öffentlichen Gottesdienstes, welche zum Gesetz erhoben wurde mit einem besondern, von einem Laien (Lord Penzance) präsidirten Gerichtshofe, welcher an die Stelle des alten kirchlichen Vogengerichts trat. Bereits 1873 hatte das neue Gesetz zur Ordnung des Instanzenzuges bei dem weltlichen Gerichte den höchsten Appellhof in's Dasein gerufen und auf diesen jene Befugnisse übertragen, welche früher das richterliche Comité des königlichen Geheimrathes als höchste Instanz in kirchlichen Fragen ausgeübt hatte¹⁾. Die Bill des Erzbischofs bekämpfte Bussey in einem heftigen Schreiben an die Times²⁾. Denn obwohl er die Bestrebungen der Ritualisten in Hauch und Bogen nicht genehmigen wollte, und jene Neuerungen ablehnte, welche ihm keine höheren Gedanken zu vertreten schienen, so wünschte er doch unter allen Umständen an den eucharistischen Gewändern und der östlichen Stellung festzuhalten. Sie bildeten den Ausdruck seiner Ueberzeugung von der realen Gegenwart Christi im Altarsakrament.

Ebenso unklar wie in der Ritusfrage war Bussey's Stellung zu den genannten beiden Gerichtshöfen, deren Zuständigkeit in Betracht kam, als der ritualistische Geistliche Ridsdale, von dem Gericht unter Lord Penzance verurtheilt, an den obersten Appellhof Berufung einlegte. Bei dem letztern, dessen Präsident und Richter Laien waren, wirkten die beiden Erzbischöfe von Canterbury und York als Assessoren. In einem Briefe an den Erzbischof Tait von Canterbury beanstandete Bussey die Stellung der Prälaten und gab außerdem seine Zustimmung zu vier Resolutionen der zum Schutze der kirchlichen Freiheit gestifteten Church Union vom 16. Januar 1877. Diese forderten kirchliche Gerichtshöfe; Entscheidungen staatlicher Gerichte in kirchlichen Dingen sei der Gehorsam zu verweigern³⁾. Folgerichtig entwickelt, mußten solche Principien zum Katholicismus führen. Bussey und seine Freunde bedachten nicht, daß die nämlichen Mächte, welche diese von ihnen verfehmten weltlichen Gerichte zur Lösung von kirchlichen Fragen in's Leben gerufen, im 16. Jahrhundert der anglikanischen Staatskirche selbst das Dasein verliehen hatten.

1) Liddon IV, 272. 282. — 2) Liddon IV, 275.

3) Liddon IV, 288. 287.

Der Stellung Busey's zu den Altkatholiken ist ein ganzes Kapitel gewidmet. Stand er der neuen Bewegung auch aus dem Grunde fern, weil er sie nicht als für hinlänglich geklärt erachtete und für ihre Rechtmäßigkeit einen höhern Ursprung forderte, als den aus der Zeit vor dem Vaticanum¹⁾, dann glaubte er doch an den Unionsconferenzen in Bonn unter Döllinger theilnehmen zu sollen.

Er übersandte die Vorrede seines Sohnes zu dessen Ausgabe des Commentars des hl. Cyrillus zum Johannes-Evangelium, worin derselbe lange Auszüge aus griechischen Vätern für das in Rom angefeindete filioque eingeflochten hatte. Während Döllinger das filioque preisgab, ist Busey mit Entschiedenheit dafür eingetreten, namentlich in zwei gediegenen Briefen an die Times vom 27. Dezember 1875 und 10. Januar 1876, wofür Newman ihm warmen Dank aussprach²⁾.

Treu seiner streitbaren Natur, hat Busey als Greis von achtundsiebzig Jahren noch an einer zweiten Reichtcontroverse Theil genommen. Der nämliche Mann, welcher keine Gelegenheit vorüber gehen ließ, um vor dem Uebertritt nach Rom zu warnen, fand das Handbuch für Reichtväter von Abbé Gaume gut genug, um dasselbe für sein Amt als anglikanischer Reichtvater zuzustutzen. Wenngleich nur in Privatkreisen lange bekannt und gebraucht, gelangte doch ein Exemplar in feindliche Hand und fand im Juni 1877 den Weg in das Haus der Lords, wo sich eine lebhafte Debatte über Busey's Verhalten bildete. Sie knüpfte sich namentlich an Busey's Vorrede zu Gaume, worin er eine Geschichte des Reichtinstituts im Anglikanismus gezeichnet und im Widerspruch mit dem officiellen Gebetbuch, welches eine Art Sündenbekenntniß zur Tröstung des Kranken in Todesgefahr gestattet, die „habituelle Reicht“ als dauernde Praxis für das ganze Leben verteidigt hatte. Dem gegenüber erließen die Bischöfe auf dem pananglikanischen Concil 1878 eine Censur gegen diejenigen, „welche zur Praxis habitueller Reicht bei einem Priester er-muthigen“. Man hat dem ganzen Beschluß, welchen Newbolt Seite 311 darbietet, den Vorwurf der „Unbestimmtheit und des Widerspruchs“ gemacht, weil er „zwangswise Reicht“, die bei

1) Liddon IV, 292. — 2) Liddon IV, 297. 300.

einigen Ritualisten im Schwange gehe, mit „habituellem Beicht“, deren sich tausende von Anglikanern auf Grund des officiellen Gebetbuches bedienten, mit einander verwechselte. Dem sei, wie ihm wolle. Der tiefste Grund zu dieser Vermischung liegt in der Zweideutigkeit des officiellen Gebetbuches selbst, welche dessen Verfasser mit berechneter Absicht erstrebten, um den Uebergang vom Katholicismus zum neuen Glauben ungestört herbeiführen zu können. In einem erregten Briefe an den Erzbischof Tait von Canterbury im September 1878 lehnte Bussey die Rechtmäßigkeit der Censur der habituellen Beicht durch die Bischöfe ab und erklärte, auch ferner bei seiner Beichtpraxis verharren zu wollen. „Unsere Bischöfe“, so schloß er den Brief, „scheinen durch unsern zum Presbyterianismus hinneigenden Erzbischof von Canterbury gelähmt zu sein. . . . Ich besitze Grund zu der Hoffnung, daß ich einige zarte Seelen vom Austritt aus unserer Kirche abgehalten, aus welcher Erzbischof Tait sie vertrieben haben würde“¹⁾.

Bleiben wir das Facit: Professor Bussey trotz den Bischöfen seiner Kirche mit Bezug auf das Verbot der östlichen Stellung am Altartisch, wie hinsichtlich der Beichtpraxis. Aber zum Katholicismus überzutreten, dazu fehlt ihm der sittliche Muth. Er verharret an seiner Stelle. Nur ein Gedanke tröstet ihn: Einige Anglikaner, welche Rom zusteueren, hat er in der Landeskirche zurückgehalten²⁾. Angesichts dieser geistigen Verfassung begreifen wir die Thatsache, daß, als Newman in einem Briefe von rührender Liebe am 31. März 1878 an Liddon die Bitte richtete, er möchte den schwer erkrankten Bussey an die Pflicht erinnern, katholisch zu werden, Liddon mit dem Bemerken ablehnte, Bussey befinde sich in gutem Glauben und dürfe nicht gestört werden³⁾.

In etwa versöhnt werden wir mit Bussey durch den Mannesmuth, mit welchem er 1880 die Leugnung der Ewigkeit der Höllestrafen durch (den heutigen) Domdekan Farrar von Canterbury bekämpfte. Mit unermüdlichem Eifer bis in seine letzten Tage der Seelsorge sich widmend, zeitlebens an jedem Tage den Tod und die unendliche Größe Gottes betrachtend, entschlief Bussey am 16. September 1882 und erhielt im Christusbom zu Oxford seine letzte Ruhestatt.

1) Liddon IV, 315. — 2) Liddon IV, 315. — 3) Liddon IV, 807.

Den Schluß des Bandes bildet die klassische Gedächtnisrede des Dechanten der St. Paulskirche in London, Richard William (Church¹⁾), sowie der warm empfundene Nachruf des Ministerpräsidenten Marquis von Salisbury. Von verschiedenen Standpunkten ausgehend, suchen beide Redner das Wirken des gelehrten Professors allseitig zu schildern, der wie kaum ein Anderer seiner Zeitgenossen die anglikanische Kirche beeinflusst hat.

XXI.

L i t e r a t u r.

De gratia Christi et de libero arbitrio. Sancti Thomae Aquinatis doctrinam breviter exposuit atque cum doctrina definita et cum sententiis protestantium comparavit Dr. R. Krogh-Tonning. Christiania, Jacob Dybwad 1898. pag. 87.

Diese Abhandlung der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Universität zu Christiania ist ein erfreuliches Zeichen friedlicher Gesinnung auf religiösem Gebiete. Ihr Inhalt entspricht dem Titelmotto: Ut omnes unum sint. Luther nennt den hl. Thomas „den Brunn und Grundsuppe aller Kezerei, Irrthumb und Verthilgung des Evangelii — wie seine Bücher beweisen“ (Werke, Erlangen 24, 240). Gegen diese Verdächtigung protestirt der Verf. Sein Führer in dieser Frage ist Leo XIII., »magnus ille nostrae aetatis Pontifex«, in dessen Encyclika vom 4. August 1879. Der Verf. vergleicht die Gnadenlehre des hl. Thomas einerseits mit der vor und nach ihm definirten Kirchenlehre und andererseits mit der Lehre Luther's und der Lutheraner unserer Tage, um zu beweisen, daß die von Luther unterbrochene Uebereinstimmung der Christen in diesem wichtigen Punkte von den lutherischen Theologen allgemach wieder hergestellt sei — eine Thatfache, welche die einen annoch zu leugnen wagen, andere aber zugeben theils mit Bedauern, theils mit Freuden und täglichem Seufzen: Ut omnes unum sint. Schon vor Jahren erklärte A. Bahr in seiner Ge-

1) Ueber Domdechant Church vgl. meine Aufsätze im Katholik 1895. I, 441—453. 527—534.

sichte der evangelischen Kirche (Stuttgart 1893. S. 49): „Die Rechtfertigungslehre Luther's ist nicht mehr in Deutschland vorhanden. Und Niemand erschrickt darüber.“ Um dem Vorwurfe unrichtiger Darlegung zu entgehen, begnügt sich der Verf. nicht mit Angabe der Beweisstellen, sondern fügt, wo es nöthig erscheint, noch den Context bei. Auch scheut er sich nicht, Luther's unmoralische Rechtfertigungslehre mit seinen eigenen Worten ohne jegliche Beschönigung wiederzugeben. Dieses Verfahren ist die beste Widerlegung eines derartigen Gegners. Der Katholik kann diese Schrift aus dem Norden nur mit den innigsten Gefühlen des Dankes begrüßen. Sie ist die würdigste Antwort auf die Einladung unseres heiligen Vaters zur Vereinigung der Christenheit. R.

Die Bildung des jungen Predigers nach einem leichten und vollständigen Stufengange. Ein Leitfadn zum Gebrauche an Seminarien. Von Nikolaus Schleiniger S. J. Neu bearbeitet von Karl Rade S. J. 5. Auflage. Freiburg, Herder 1898. 80. XX, 420 S. M. 3.40, geb. M. 4.80.

La prédication. Grands maîtres et grandes lois. Par le R. P. G. Longhaye de la Compagnie de Jésus. Seconde Édition. Paris, Victor Retaux 1897. 80. pag. 553. frs 7.50..

1. Der nach dem Heimgang des verdienten Verf. von seinem Ordensbruder und würdigen Erben seiner schriftstellerischen Thätigkeit 1891 besorgten vierten Auflage ist die fünfte nunmehr nachgefolgt. Zum Lobe der Arbeit viele Worte machen, hieße Wasser in den Rheinstrom gießen. Hier sei nur bemerkt, daß der Abschnitt über die verschiedenen Gattungen der geistlichen Rede eine bedeutende Aenderung erfahren hat, während die übrigen Theile nach Inhalt und Form einer sorgfältigen Prüfung unterzogen wurden. Im Gebiete der Literatur steht der gelehrte Herausgeber vollkommen auf der Höhe. Das Rundschreiben Leo's XIII. über die hl. Schrift vom November 1893, das Rundschreiben der Congregation der Bischöfe und Regularen vom 31. Juli 1894 und die neue Ausgabe der Oeuvres oratoires von Bossuet durch Lebarq (Katholik 1897. II, 470) sind fleißig benützt. Bei Behandlung des Bibelstudiums empfiehlt P. Rade den hochgelehrten Commentar zur hl. Schrift, den seine Ordensbrüder bei Lethielleux in Paris herausgeben. A la bonne heure — wenn es sich um ge-

lehrt Arbeiten handelt. Ob viele Prediger, ehe sie die Kanzel besteigen, nach diesem Werke greifen, möchte ich bezweifeln. Was uns deutschen Predigern noth thut und was die einheitlich mit bedeutenden Kräften arbeitende Gesellschaft Jesu uns darbieten sollte, das ist eine in deutscher Sprache verfaßte Erklärung der gesamten Bibel, welche zwei Vorzüge in sich vereinen müßte: Erstens eine ansprechende, gewählte Uebersetzung des Textes und zweitens einen maßvoll gehaltenen, nicht überladenen Commentar. Möchte dieser fromme Wunsch bald in das Reich der Wirklichkeit treten.

2. Der Verf. des ausgezeichneten Werkes »La prédication« zählt zu den namhaftesten Kennern der französischen Literatur in unserer Zeit. Seinen Ruf hat er insbesondere begründet durch zwei Werke, die zum Besten gehören, was wir über diese Fragen besitzen und die rückhaltlose Empfehlung verdienen¹⁾. Ihnen reiht sich obige Schrift würdig an, die wir in den Händen jedes Kanzelredners wünschen. Mit der Arbeit von Schleiermacher sich vielfach berührend, trägt sie in manchem Betracht einen eigenen, höheren Charakter an sich. Longhaye setzt die Kenntniß der Grundlehren der Rhetorik und derjenigen der geistlichen Rede voraus. Seine Absicht ging dahin, den geistlichen Redner in die Kenntniß mustergiltiger Orateurs sacrés einzuführen und dann im Anschluß an dieselben die Gesetze der geistlichen Rede zu entwickeln. Demnach handelt der erste Theil von den Meistern, der zweite von den Gesetzen der geistlichen Rede. Als Muster werden eingehend geschildert: 1. Die Propheten, 2. Jesus Christus, 3. Der Apostel Paulus, 4. Chrysostomus, 5. Augustin, 6. Bossuet, 7. Bourdaloue. Jede von diesen Abtheilungen verdient den Namen eines mit äußerster Sorgfalt gezeichneten Cabinetsstückes. Sie stellen die Frucht eingehender, jahrelanger Studien, aber auch ernster Betrachtung und eifrigen Gebetes dar. Was vor allen Dingen anmuthet, das ist der praktische Gewinn, welchen der Leser aus der Lectüre zieht. Der Verf. schreibt für seine Zeitgenossen und möchte gerade ihnen Ideale vorstellen, welche so nahe liegen und doch so

1) 1. Théorie des belles-lettres, L'âme et les choses dans la parole. 2. édit. 1 vol. 2. Histoire de la littérature française au XVII. siècle. 4 vols.

häufig verkannt werden. Die Schattenseiten der zeitgenössischen französischen Kanzelbereberei werden scharf beleuchtet und der Blick auf die unsterblichen Meister hingelenkt, die maßgebend bleiben für alle Zeit. Eine Unart, die sich seit 1870 insbesondere auf den Pariser Kanzeln beinahe Hausrecht erobert, finde ich nicht getabelt, es ist der Hinweis auf politische Fragen der Gegenwart. Naturgemäß nimmt das zweite Kapitel mit der Schilderung der Predigt des Heilandes den Mittelpunkt des Buches ein, hier paart sich dogmatische Genauigkeit mit den feinsten psychologischen und ästhetischen Bemerkungen. Der Grundgedanke dieser Abhandlung lautet: Ohne unausgesetztes Bibelstudium keine Predigt, welche diesen Namen verdiene. Weit entfernt davon, nur allgemeine Regeln zu spenden, hat Bonghaye in dankeswerther Weise bei Augustinus, Bossuet und Bourdaloue vollständige Reden mitgetheilt, um die Anwendung der Regeln an klassischen Beispielen zu zeigen. Vom hl. Augustin hat er zu diesem Zwecke Rede 72 über das Geheimniß der Dreifaltigkeit ausgewählt, um darzutun, daß auch über so erhabene Geheimnisse in volkstümlicher Weise sich predigen läßt. Der zweite Theil »Les Lois« behandelt 1. den Gegenstand der Kanzelrede, 2. den Zuhörer. Hier festelt das »Objet par excellence, Notre-Seigneur Jésus-Christ« den Leser mit unwiderstehlicher Gewalt. Diese feinsinnigen Ausführungen in Verbindung mit dem feurigen Schlußwort (488—527) „Der Prediger als Mann Gottes“ dürften zu dem Vollendetsten gehören, was sich hierüber sagen läßt. Niemand wird dieses Buch aus der Hand legen, ohne tiefe Begeisterung für das ebenso erhabene, wie wichtige und verantwortungsvolle Amt eines Kanzelredners geschöpft zu haben. Im Anhang erscheint eine französische Uebersetzung des bekannten Dekrets des heiligen Stuhles vom 31. Juli 1894 über die Predigt. A. Wellesheim.

Die Schule von Zwolle von ihren Anfängen bis zur Einführung der Reformation (1582). I. Theil: Von den Anfängen bis zu dem Auftreten des Humanismus. Von Dr. Michael Schoengen. Freiburg (Schweiz), Buchdruckerei des Werkes vom hl. Paulus 1898. gr. 8°. XX, 127 S.

Da der Schule von Zwolle „unstreitig das Verdienst gebührt, die Bildungsstätte des älteren deutschen Humanismus zu sein“, so lohnte es sich wohl der Mühe, der berühmten Anstalt eine eigene

Monographie zu widmen. Dr. Schoengen hatte zwar ursprünglich nicht die Absicht, dieser Schule eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Von dem Gedanken ausgehend, daß der Einfluß Gerhard de Groote's und der Brüder des gemeinsamen Lebens auf das Schulwesen des ausgehenden Mittelalters noch nicht genugsam erforscht sei, setzte er es sich zur Aufgabe, diesen Gegenstand eingehend zu studiren. Bei der Sammlung des Materials mußte er sich jedoch überzeugen, daß eine Darstellung des Einflusses der Fraterherren auf das Schulwesen im Allgemeinen unmöglich sei, da die Thätigkeit der Brüder an den verschiedenen Schulen eine verschiedene war. Es ist daher vor allem erforderlich, jede einzelne Schule im Besondern zu bearbeiten. Dr. Sch. faßte nun zuerst die Schule der Stadt Deventer in's Auge. Aber bald kam er zur Erkenntniß, daß der Einfluß Groote's auf das Schulwesen seiner Vaterstadt verhältnißmäßig gering war im Vergleich zu dem Einflusse, den er auf die Schule der Nachbarstadt Zwolle ausgeübt hat. Infolge dessen wurde die Geschichte der Zwoller Schule in Angriff genommen.

In dem vorliegenden ersten Theile wird der Einfluß Groote's und seiner Anhänger auf das Schulwesen von Zwolle bis zum Auftreten des Humanismus festgestellt. Auf Grund zahlreicher gedruckter und ungedruckter Quellen wird die frühere Entwicklung der Zwoller Schule eingehend geschildert. Dabei werden auch mehrere weitverbreitete Irrthümer berichtigt. Wie oft z. B. ist nicht schon behauptet worden, daß die Fraterherren die Zwoller Schule gegründet und geleitet hätten. Allein diese Schule wurde gegründet, ehe die Fraterherren existirten; auch waren die Brüder an der Schule weder als Lehrer, noch viel weniger als Rectoren thätig. „Sie beschränkten vielmehr ihren Wirkungskreis auf rein erzieherisches Gebiet. Auf demselben waren sie vornehmlich nach zwei Richtungen hin thätig: den einen Weg betraten sie mit der Eröffnung ihrer Convicte, den andern bahnten sie sich durch ihre seelsorgerische Thätigkeit, die sich auch auf die außerhalb der Convicte wohnenden Studirenden erstreckte“ (S. 45).

Der Mann, welcher als Rector (1375—1417) die Zwoller Schule zu einer großen Blüthe brachte, war Johann Cele, ein intimer Freund Gerhard de Groote's und der Fraterherren. Cele stand ganz unter dem wohlthätigen Einflusse Groote's, so daß

letzterer der eigentliche Urheber des Ruhmes der Jmolter Schule ist. Indessen bleibt das persönliche Verdienst Cele's noch groß genug. Er war ein geborener Schulmann, der mit einem heiligmäßigen Leben wissenschaftliche Bildung und wissenschaftliches Streben verband. Zahlreiche Männer, die dem Vaterlande und der Kirche zur Ehre gereichten, verdankten ihm ihre ernste Lebensrichtung. Was Dr. Sch. über diesen Jugendzieher mittheilt, ist von hohem Interesse, namentlich für solche, die sich der Erziehung der Jugend widmen. Es sei daher die neue Schrift, die auch sonst manche interessante Angaben enthält, z. B. über den oft genannten Johann Wessel Gansfort (S. 123 ff.), auf's Beste empfohlen.

München.

Dr. N. Paulus.

Müller, Adolf, S. J., Professor der Astronomie an der Gregorianischen Universität und Director der Sternwarte auf dem Janiculum zu Rom, Nikolaus Copernicus. Der Altmeister der neueren Astronomie. Ein Lebens- und Culturbild. Freiburg, Herder 1898. gr. 8°. M. 2.

Ueber Copernicus zu schreiben, ist mit Schwierigkeiten verbunden. Um ein farbenreiches Lebensbild zu geben, haben die vergangenen Zeiten uns zu wenig von ihm aufbewahrt. Es liegt daher die Versuchung nahe, sich in Reflexionen zu ergehen und anstatt uns den großen, herrlichen Domherrn zu schildern, eine Abhandlung über dessen Weltssystem zu schreiben. Der jugendliche Nachfolger des berühmten P. Secchi ist dieser Versuchung nicht erlegen. Er gibt uns wirklich, was er verspricht, ein Lebens- und Culturbild.

P. Müller führt uns in die Heimath und Jugendzeit seines Helden, ohne sich in den Streit über dessen Nationalität und Namen einzulassen, wenn er auch kurz die Hauptmomente desselben erwähnt. Wir begleiten den jungen Copernicus zu seinem bischöflichen Onkel nach Ermland und während seiner Lehr- und Wanderjahre nach Italien; wir sehen den jungen Canoniker in seiner Berufsthätigkeit und lernen seine primitive Sternwarte in Frauenburg kennen. Dann müssen wir natürlich in dem übrigen größeren Theile der Schrift uns mit dem neuen Weltssystem beschäftigen, das Copernicus zum Altmeister der neueren Astronomie gemacht hat, müssen die Feinde des neuen Systems kennen lernen bis zum

endlichen Triumph desselben. Das geschieht aber alles in so einfacher Weise, daß auch der Laie in der Astronomie mit Interesse den Darlegungen folgt. Recht wohlthuend wirkt die Bescheidenheit des großen Copernicus dem Benehmen Galilei's gegenüber, dessen Proceß natürlich berührt werden mußte. Die leicht und einfach geschriebene Schrift wird jeder Gebildete mit Interesse und Nutzen lesen.

Mainz.

Dr. Hubert.

Dr. Johannes Bumüller's Lehrbuch der Weltgeschichte. Siebente Auflage, in gänzlich neuer Bearbeitung, von Director Dr. Simon Widmann. III. Theil: Geschichte der Neuzeit. Freiburg, Herder 1897. 80. 748 S. M 6, geb. M 7.50.

Mit diesem dritten Bande hat die Neubearbeitung des Bumüller'schen Geschichtsbuches durch Director Dr. Widmann ihren Abschluß gefunden. Er beginnt mit der Kirchentrennung und geht bis auf die neueste Zeit; die Schlußabschnitte behandeln die ägyptische Frage, die orientalische Frage, den russisch-türkischen Krieg von 1877/78, die ostasiatische Frage und die Cultur am Ende des 19. Jahrhunderts. Beigegeben ist eine Zeittafel der wichtigsten Begebenheiten, eine Regententafel der europäischen Hauptstaaten, sowie eine Stammtafel der Hohenzollern und Habsburger bis auf die Gegenwart. Ich habe zur Vorbereitung für den Geschichtsunterricht den größten Theil des Bandes durchgearbeitet und kann sagen, er bekundet durchaus die Vorzüge des ganzen Werkes: Geschichte Stoffauswahl, gute Gruppierung, ausgiebige Berücksichtigung der Culturgeschichte, maßvolles Urtheil und eine wohlthuende Frische der Darstellung. Auch äußerlich zeichnet das Buch sich schon aus durch den sauberen Druck und das gute Papier.

Dieburg.

Dr. Seidenberger.

Lady Georgiana Fullerton. Ihr Leben und ihre Werke. Nach dem Französischen frei bearbeitet von Raimund von Fugger, Geh. Kammerherrn Sr. Heiligkeit des Papstes. Mainz, Fr. Kirchheim 1898. 80. VII, 536 S. M 5, in eleg. Salon-Gallicoband M 6.

Die herrliche Biographie der Lady Georgiana Fullerton von Mrs. Augustus Craven erschien erstmals in französischer Sprache zu Paris 1887, während eine englische Bearbeitung dieses Werkes durch den Jesuitenpater Henry James Coleridge 1888 in London das Licht erblickte. Die letztere habe ich in den Histo.-Pol. Blät-

tern Bd. 103, S. 370—382 ausführlich zur Anzeige gebracht. Mit Benützung beider Biographien hat R. von Fugger jetzt eine deutsche Lebensbeschreibung hergestellt, welche der höchsten Beachtung der deutschen Katholiken, insbesondere derjenigen in den höheren Klassen der Gesellschaft, würdig erscheint. Die Bearbeitung der französischen und der englischen Vorlage ist in fließendem deutschen Stil geschrieben und durchaus selbständig gehalten. Der Verf. hat sich fleißig in der englischen, französischen und deutschen Literatur umgesehen und sorgfältig alle Notizen gesammelt, welche zu weiterer Erläuterung der Lebensschicksale und der literarischen Thätigkeit der Heldin des Werkes dienen könnten. Seine eigenen Forschungen über Personen und Verhältnisse, welche Madame Craven schildert, sind namentlich in sehr reichen belehrenden Anmerkungen niedergelegt, ohne welche nicht wenige Stellen für den deutschen Leser nicht leicht verständlich gewesen. Für diese Sorgfalt verdient er besondern Dank. Was Lady Fullerton selbst anlangt, so zählte sie zu den bedeutendsten katholischen Frauengestalten des 19. Jahrhunderts. Als frommgläubige Anglikanerin, als heldenmüthige Convertitin, als ebenso feinsinnige wie unermüdlische Schriftstellerin, insbesondere aber als preiswürdige Förderin charitativer Bemühungen fesselt sie ebenmäßig die Aufmerksamkeit des Forschers. All diese Seiten muthen den Leser der neuen Biographie mächtig an. Dazu kommt, daß das Buch ein actuelles Interesse besitzt wegen der innigen Beziehung der Lady Fullerton zu dem am 19. Mai 1898 verstorbenen Staatsmann W. E. Gladstone. In der Julinummer der Nineteenth Century 1898 hat Meynell in seinem Artikel »Mr. Gladstone and the Roman Catholic Church« diese Beziehungen, welche mit der Besprechung des Romans der Fullerton »Ellen Middleton« ihren Anfang nahmen, noch einmal dem Publikum vorgeführt. Mit Bienenfleiß hat der Verf. im Anhang beigelegt: ein Verzeichniß der in's Deutsche übertragenen Werke der Lady Fullerton, ein Inhaltsverzeichniß und ein sehr sorgfältiges Personenregister. Das schöne Buch ist geeignet, der deutschen Frauenwelt einen Spiegel jener weiblichen Tugenden vorzuhalten, deren wir heute namentlich bedürfen, wenn an der Wiederherstellung gesunder gesellschaftlicher Zustände mit Erfolg gearbeitet werden soll. Die Ausstattung durch die Verlags-handlung ist glänzend.

A. Bellesheim.

Das gesammte Erziehungs- und Unterrichtswesen in den Ländern deutscher Zunge. Bibliographisches Verzeichniß und Inhaltsangabe der Bücher, Aufsätze und behördlichen Verordnungen zur deutschen Erziehungs- und Unterrichts-Wissenschaft, herausg. von K. Rehrbach. Jahrgang I, Berlin 1896—98. 1243 S. gr. 8°. Vierteljährig (3 Hefte) M. 5.

Zu den verdienstvollen Arbeiten, welche wir dem Streben und der Umsicht der rührigen „Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte“ mit dem Sitze zu Berlin verdanken, gehört auch die oben angekündigte Arbeit, welche einen nahezu vollständigen Ueberblick über sämtliche literarische Erscheinungen gibt, soweit sie Erziehung und Unterricht auf breiterster Grundlage betreffen. Ist schon der Inhalt der einzelnen Hefte sachlich geordnet, so daß das Sichzurechtfinden sehr erleichtert wird, so gewährt das am Schlusse des Jahrganges gegebene Namen- und Sachregister eine noch vermehrte Erleichterung beim Auffuchen der Stoffe, wie sie eben den Einzelnen angehen.

Welche gewaltige Arbeitslast hierbei zu überwinden stand, ergibt sich daraus, daß für die Zusammenstellung gebraucht wurden 9000 Prospekte, 28 200 Circulare und Bekanntmachungen, 6750 Briefbogen, 1000 Mittheilungen (Memoranden), 15 950 Postkarten, 29 275 Briefumschläge, 1000 Facturen, 7550 Autographien, 68 600 Zettel und Rärtchen als Schreibmaterial für redactionelle Arbeiten (Titelcopien, Register). Das Nachwort bringt außer eben diesen Einzelheiten des Arbeitsapparates weitere von Interesse, welche wir hier übergehen müssen.

Wer immer einen Gegenstand des Schulwesens vorübergehend kennen lernen oder aber erschöpfend behandeln will, wird unzweifelhaft am schnellsten und sichersten aus dem reichen Vorrath in diesem bibliographischen Unternehmen Belehrung schöpfen; zu solchem Zwecke ist diese Zeitschrift geradezu unentbehrlich. Diese erste Probe läßt bei nachhaltiger allseitiger Unterstützung das Beste für die Zukunft hoffen.

F. Falk.



XXII.

Zum tridentinischen und vatikanischen Decrete über die Auslegung der heiligen Schrift.

I. Das Concil von Trient erließ in der vierten Sitzung das Glaubensdecret, daß Niemand sich vermessen solle, „in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zur Auferbauung der christlichen Lehre gehören“, die hl. Schrift gegen den Sinn, welchen die heilige Mutter, die Kirche, festgehalten hat und festhält, oder auch gegen die einmüthige Uebereinstimmung der Väter zu erklären¹⁾.

Wegen eines zweifachen Irrthums²⁾, welcher hinsichtlich dieses Decretes entstanden war, erachtete das Concil vom Vatikan es für nothwendig, das tridentinische Decret zu erneuern und zu erklären. „In Erneuerung desselben Decretes,“ so sagt es, erklären wir, „es sei dasselbe dahin zu verstehen, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zur Auferbauung der christlichen Lehre gehören,

1) Ad coercenda petulantia ingenia decernit (sacrosancta Synodus), ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat.

2) Eine zur entsprechenden Stelle des ersten Schema's von den Verfassern desselben hinzugefügte Bemerkung gibt als Grund für die Wiederholung des tridentinischen Decretes an: »Aliqui dixerunt, decretum esse merae disciplinae, et non absolute pro quovis tempore, sed solum pro illis adiunctis, quibus editum est, habere valorem; alii vero id, quod Concilium vetat Scripturam interpretari *contra sensum*, quem tenuit et tenet Ecclesia, ita intelligendum esse ajunt, ut solummodo fas non sit, interpretando Scripturas dogma aliquod fidei ab Ecclesia definitum excludere et negare.« Schema Constitutionis dogmaticae de doctrina christiana etc. Annotationes. V. Collectio Lacensis VII. 523 b. c.

jener für den wahren Sinn der hl. Schrift zu halten sei, den die heilige Mutter, die Kirche, der es zusteht, über den wahren Sinn und die Auslegung der hl. Schriften zu urtheilen, festgehalten hat und festhält; und es sei darum niemanden erlaubt, die hl. Schrift gegen diesen Sinn oder auch gegen die einmüthige Uebereinstimmung der Väter auszulegen“¹⁾).

Daß aber die Theologen nun den Sinn aller einzelnen Punkte des Decretes mit voller Klarheit erfaßten und Verschiedenheit der Meinungen in der Erklärung desselben ausgeschlossen wäre, ist auch durch diese genauere Fassung des Decretes nicht erreicht worden. Eine recht lebhafteste Controverse wird gerade jetzt über dasselbe geführt. Es mag nun sein, daß die verschiedenen Ansichten nicht so weit auseinandergehen, als man angesichts des Eifers, mit welchem man in so vielen Schriften und Aufsätzen über unser Decret debattirt, glauben sollte. Doch ist es von großer Wichtigkeit, über die Regeln der Schrifterklärung und besonders über das größere oder geringere Maß von Freiheit, welches dem Exegeten zuzugestehen ist, eine möglichst genaue Kenntniß zu besitzen. Wer sich eine zu große Freiheit erlaubt, läuft Gefahr, Wahrheiten, welche Gott geoffenbart hat, preiszugeben, und wer die Grenzen der Freiheit über Gebühr einengt, schafft sich für die Vereinbarung der hl. Schrift mit den Resultaten der Wissenschaft unübersteigliche Hindernisse.

Die Theologen sind nun besonders in der Erklärung der im Decrete gebrauchten Worte *»in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium«* nicht einig. Welches sind die so bezeichneten Gegenstände des Glaubens und der Sitten, in welchen der Exeget kraft des Decretes an die Auslegung der

1) Quoniam vero, quae sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari. Constit. dogm. de fide cath. Cp. 2.

Kirche und der Väter gebunden, und welches sind die anderen Gegenstände, in welchen wenigstens durch das Decret seine Freiheit nicht beschränkt ist?

Die Worte dieser beschränkenden Formel selbst bieten keine Schwierigkeit. Aber die Anwendung derselben auf die hl. Schrift ist auffallend. Die ganze hl. Schrift ist von Gott inspirirt. Daher ist jeder ihrer Aussprüche Gottes Wort und kann darum mit göttlichem Glauben geglaubt werden. Wie kann man nun hinsichtlich des Inhaltes der hl. Schrift zwischen Glaubenslehren und anderen Lehren unterscheiden? Sind nicht alle Lehren der hl. Schrift solche, welche man glauben, d. i. auf die Autorität Gottes hin annehmen kann und muß?

Die Geschichte des Decretes wirft auf den Sinn unserer Formel wenig Licht. Bei der geschichtlichen Untersuchung ihrer Bedeutung wird man sich eher mit der Geschichte des Concils von Trient, als mit jener des Vatikanischen Concils beschäftigen müssen, da das letztere unsere Formel von jenem einfach übernommen hat. Auf dem Concil von Trient nun wird die Abfassung unseres Decretes, so weit uns ein Einblick in die Acten des vatikanischen Archivs gestattet war¹⁾, zuerst in einer Particularcongregation vom 18. Februar 1546 angeregt²⁾, als von den Abusus gesprochen wurde, welche sich hinsichtlich der hl. Schrift eingeschlichen

1) Wir citiren nur die Theiner'sche Ausgabe der Acten Massarelli's, obgleich wir das ursprünglich von Massarelli geschriebene Exemplar zu Rathe gezogen haben, von welchem uns Msgr. Dr. Ghies, der Leiter des Institutes der Görresgesellschaft, welches die Documente des Concils von Trient herausgibt, eine Abschrift gütigst zur Verfügung stellte. Theiner hat eine spätere, vielfach abgekürzte und veränderte, von fremder Hand herstammende Abschrift der Acten veröffentlicht. An jenen Stellen, welche uns interessieren, waren die Verschiedenheiten von geringer Bedeutung.

2) *Aug. Theiner, Acta genuina SS. Oecumenici Concilii Tridentini ab Angelo Massarello, Ep. Thelesino, eiusd. Concilii Secretario, conscripta. Tom. I. p. 53.* — Die Particularcongregation umfaßte den dritten Theil der Väter. In der ersten Zeit des Concils versammelten sich nämlich die Väter in drei gleichen Theilen, den sog. *Classes*, unter dem Vorstehe je eines der drei Präsidenten des Concils zur Vorbereitung der in den Generalcongregationen zu beratenden Gegenstände. Vgl. *Theiner*, l. c. p. 8. 48. Diese Einrichtung bewährte sich nicht und wurde schon nach der 5. Sitzung beseitigt.

hätten. Am 1. März kommt dieselbe Particularcongregation auf den Gegenstand zurück und die Abusus wurden aufgezählt¹⁾. In der Generalcongregation vom 5. März wurde nun der Beschluß gefaßt, einige Väter und Theologen zu wählen, welche die Mißbräuche aufdecken, die Heilmittel dagegen angeben und der Generalcongregation ihre Vorschläge machen sollten. Man schritt sofort zur Wahl und setzte eine Commission von acht Vätern und drei Theologen ein²⁾. Nachdem sich die *Theologi minores* in zwei Versammlungen am 8. und 9. März mit den Abusus beschäftigt hatten³⁾, legte die Commission am 17. März das Resultat ihrer Berathungen der Generalcongregation vor. Sie nannte durch den Erzbischof von Aix vier Abusus und bezeichnete ebenso viele Heilmittel. Der erste Mißbrauch bezog sich auf die Vielheit der Ausgaben der hl. Schrift, welche man alle bei öffentlichen Acten als authentisch betrachtet wissen wolle. Das Heilmittel dagegen sei die Erklärung der Authenticität der Vulgata. Der zweite Mißstand bestehe in der Fehlerhaftigkeit der im Umlauf befindlichen Codices der Vulgata. Das Heilmittel sei die Reinigung der Vulgata von ihren Fehlern. Diese Aufgabe sei dem Papste zu überlassen. Der dritte Abusus sei die willkürliche und die Autorität der Kirche außer Acht lassende Erklärung der hl. Schrift. Als Heilmittel wird das Verbot bezeichnet, die hl. Schrift gegen die Erklärung der Kirche zu deuten. Der vierte Mißbrauch bezieht sich auf die Herausgabe der hl. Schrift. Als Heilmittel wird empfohlen, die Herausgabe der hl. Schrift unter die Aufsicht der kirchlichen Behörde zu stellen⁴⁾.

Der dritte Abusus und das angegebene Heilmittel liegen jenem Theile unseres Decretes zu Grunde, mit welchem wir uns beschäftigen. Hier nun tritt zum ersten Mal jene Clausel »*in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*« schon wörtlich auf, ohne daß irgendwo bei den vorhergehenden Verhandlungen ein Wort darüber gefallen wäre, so weit uns diese in den Acten mitgetheilt sind. Sie steht sowohl in der Angabe des Abusus, wie des Heilmittels. Die ganze Stelle möge hier folgen: »*Tertius abusus est quod [ut] quilibet pro-*

1) Theiner, l. c. p. 60. — 2) Theiner, l. c. p. 63.

3) Theiner, l. c. — 4) Theiner, l. c. p. 64 sq.

priae prudentiae innixus, non in scriptura sacra voluntatem habens, sed ad suam voluntatem scripturam sacram contorqueus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, praetextu facilitatis verbi Dei vel publice vel privatim eam interpretetur contra eum sensum, quem sancta mater ecclesia et unanimis consensus patrum ad hunc usque diem tenuit semper et tenet. — Remedium est, ne cuiquam liceat in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, a sensu sanctae matris ecclesiae, cuius est iudicare de [vera] interpretatione et sensu sacrarum scripturarum, vel etiam ab unanimi consensu patrum in sacrae scripturae interpretationibus publice vel privatim quovis praetextu discedere, sub poenis a s. synodo decernendis¹⁾.

Ueber die *Abusus* wird nun noch verhandelt in einer Particularcongregation vom 23. März²⁾ und in den Generalcongregationen vom 1. April³⁾ und vom 3. April⁴⁾. In der letztern erhält die früher erwählte Deputation den Auftrag, ein Decret über die *Abusus* zu verfassen⁵⁾. Dasselbe wird in der Generalcongregation am 5. April verlesen⁶⁾ und am 6. April in einer Particularcongregation geprüft und gebilligt⁷⁾. In allen diesen Verhandlungen findet sich kein Wort, welches zur Erklärung unserer Clausel *in rebus fidei etc.* dienen könnte. In der letzten Generalcongregation vor der IV. feierlichen Sitzung, am 7. April, in welcher nicht sowohl über die einzelnen Theile des Decretes, als vielmehr über die Frage verhandelt wurde, ob dasselbe am folgenden Tage in der feierlichen Sitzung endgiltig approbirt werden solle, macht der Dominikanertheologe Dominikus Soto eine Bemerkung, welche sich offenbar auf den Theil des Decretes bezog, über welchen wir sprechen; aber leider ist die Stelle in dem Manuscript verstümmelt. Sie lautet: »Placent omnia. Et illam dictionem, illius bene posita, expli-

1) Nach Theiner l. c. — Statt *quod* steht in den ursprünglichen Acten das eingeklammerte *ut*, und das eingeklammerte *vera* fehlt in dieser.

2) Theiner, l. c. p. 70. — 3) Theiner, l. c. p. 79.

4) Theiner, l. c. — 5) Theiner, l. c. p. 79. 88.

6) Theiner, l. c. p. 85. — 7) Theiner, l. c. p. 88.

care tamen . . . quia non est haereticus, qui contra sensum patrum scripturam interpretatur«¹⁾).

Da uns also die Geschichte des Decretes in Erforschung des Sinnes unserer Clausel im Stiche läßt, sind wir bei der Erklärung einzig auf die Worte des Decretes selbst und auf die theologischen Principien über das Lehramt der Kirche und ihre Stellung zur hl. Schrift angewiesen.

Die Schwierigkeit nun, daß jene Clausel uns hinsichtlich des Inhaltes der hl. Schrift unterscheiden läßt zwischen *res fidei et morum*, *ad aedificationem christianae doctrinae pertinentium* und solchen, welche nicht *res fidei et morum etc.* sind, glaubt der neueste Erklärer der Constitutionen des vatikanischen Concils, Vacant²⁾, dadurch beseitigen zu können, daß er die Clausel nicht direct auf die hl. Schrift, sondern auf die Interpretation der Kirche und der Väter bezieht. Wir unsererseits haben sie in unserer Erklärung der Constitutionen des Vatikanischen Concils auf die hl. Schrift selbst bezogen und hinsichtlich des Inhaltes derselben zwischen religiösen und nicht-religiösen Dingen unterschieden, so daß unser Decret den Exegeten verpflichte, sich in religiösen Dingen an die Auslegung der Kirche zu halten, von den profanen Dingen dagegen absehe³⁾. Diese unsere Erklärung wurde von Schöpfer⁴⁾ beanstandet. Er selbst will eine Unterscheidung des hl. Thomas zwischen den *per se* und *per accidens* geoffenbarten Wahrheiten auf die Concilsdecrete angewandt wissen.

Führen wir uns die verschiedenen Ansichten vor und prüfen wir dieselben.

1) Diese Stelle, wie die Votation der betreffenden Generalcongregation überhaupt, fehlt in der Ausgabe von Theiner. Wir entnehmen sie dem ältern Manuscript.

2) J. M. A. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*. Paris-Lyon 1895. I. p. 518 sqq.

3) Th. Granderaeth S. J., *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae*. Friburgi 1892. p. 56 sqq.

4) Dr. Nemilian Schöpfer, *Bibel und Wissenschaft*. Brigen 1896. S. 107 ff.

II. Vacant bezieht also in unseren Decreten die Formel „in Dingen des Glaubens und der Sitten, welche zur Auferbauung der christlichen Lehre gehören“, nicht direct auf die hl. Schrift, sondern auf die Interpretation der Kirche, welche dem Ergeeten als Norm für seine Schrifterklärung angewiesen wird¹⁾. Nach ihm legen die Decrete dem Ergeeten die Pflicht auf, „alle doctrinellen Erklärungen (interprétations doctrinales), welche die Kirche der hl. Schrift gegeben hat, anzunehmen, und diese allein²⁾. Doctrinelle Erklärungen nennt Vacant jene, „welche die geoffenbarten Aussprüche und die religiöse Lehre, die in einer Stelle ausgedrückt ist, wiedergeben. Die nicht=doctrinellen sind jene, welche andere Elemente wiedergeben, die in einer Stelle der hl. Schrift ausgedrückt oder vorausgesetzt sind“³⁾. Seine Ansicht, daß jene Beschränkung sich nicht direct auf die hl. Schrift, sondern auf die Interpretation der Kirche beziehe, hält Vacant für relativ neu⁴⁾. Msgr. Grets⁵⁾ sei vielleicht der erste, welcher sie mit einiger Ausführlichkeit behandelt habe. Vacant sucht sie darum mit großer

1) La restriction formulée dans les décrets de Trente et du Vatican en ces termes: *in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*, ne s'applique pas directement aux textes de l'Ecriture Cette restriction s'applique directement aux interprétations données par l'Eglise à la Sainte Ecriture; elle distingue donc entre les interprétations doctrinales que l'Eglise impose et les interprétations non doctrinales au sujet desquelles elle ne se prononce point. Cette restriction s'applique indirectement aux textes interprétés, puisque ces textes ont le sens que leur attribue l'Eglise. Vacant, l. c. n. 523, p. 530.

2) Si l'on applique la restriction . . . aux *interprétations* et non aux *textes* de l'Ecriture, ces décrets (de Trente et du Vatican) imposeront l'obligation d'admettre toutes les interprétations doctrinales, données par l'Eglise à la sainte Ecriture et celles-là seulement. Vacant, l. c. n. 522, p. 530.

3) Les interprétations doctrinales sont celles qui font ressortir les énoncés révélés et la doctrine religieuse, exprimés par un passage. Les interprétations non doctrinales sont celles qui font ressortir d'autres éléments, exprimés ou supposés par un passage des livres saints. Vacant, l. c. n. 522, p. 529.

4) L. c. n. 525, p. 531.

5) De divina biblicorum inspiratione. 1886. p. 326 sq.

Sorgfalt zu beweisen und findet Beweise sowohl in dem Texte unserer Decrete selbst, wie in den Verhandlungen der beiden Concilien, wie endlich auch in theologischen Erwägungen¹⁾. Er gesteht, daß er diese Lehre so genau darzulegen suche, weil er nur durch sie das Princip von der Inspiration der ganzen hl. Schrift retten könne²⁾. Nach seiner Ansicht sind die Glaubens- und Sittendinge des Decretes nicht ein Theil des Inhaltes der hl. Schrift, sondern der Interpretationen der Kirche. Die Unterscheidung zwischen diesen und anderen Dingen, welche nicht zum Glauben und den Sitten gehören, kann nach ihm nicht auf die hl. Schrift angewandt werden, weil diese ganz nach allen ihren Theilen inspirirt ist und nur Glaubenswahrheiten enthält.

Die Annahme Vacant's, die beschränkende Formel im Interpretationsdecrete gehe auf die Interpretationen der Kirche, scheint uns nicht haltbar zu sein, und wäre sie es, so würde durch dieselbe nicht erreicht, was Vacant durch sie zu erreichen glaubt.

Sehen wir zuerst, wie er seine Behauptung aus dem Decrete selbst beweist. „In unseren Decreten,“ sagt er, „legt nichts die Annahme nahe, daß die Bedingung: *in rebus fidei et morum* auf die Texte der hl. Schrift selbst geht; die angewandten Worte und Wendungen zeigen vielmehr, daß sich dieselbe auf die von der Kirche gegebenen Interpretationen bezieht. Die Decrete,“ so fährt er fort, „sagen in der That nicht: *in locis, in textibus*; sie sagen: in den Gegenständen, welche sich auf den Glauben und die Sitten beziehen: *in rebus fidei et morum*. Sie geben nicht einmal Veranlassung, vorauszusetzen, daß es sich um die Interpretation bestimmter Stellen handelt, sie sprechen vielmehr vom Sinne der hl. Schrift: *sensus Scripturae sacrae*“³⁾. Vacant läßt nämlich seine Gegner behaupten, jene Clausel theile die Texte der hl. Schrift in zwei Klassen, von denen die eine Dinge des Glaubens und der Sitte enthalte, die andere Dinge anderer Art⁴⁾. Aber

1) Vacant, l. c. n. 526 sqq. p. 532 sqq.

2) Nous ne dissimulerons pas au lecteur, si nous nous arrêtons longuement à cette question, . . . c'est précisément pour sauvegarder le principe de l'inspiration et de la révélation de tous les énoncés bibliques. Vacant, l. c. n. 530, p. 537.

3) Ibid. n. 527, p. 532.

4) Ibid. n. 525, p. 531.

um die Clausel auf die hl. Schrift zu beziehen, braucht man keineswegs die Texte in solche zwei Klassen zu theilen. Derselbe Text kann, wie wir später zeigen werden, Dinge beider Art enthalten. Das Decret besagt auch nach der Ansicht derjenigen, welche die Clausel direct auf die hl. Schrift beziehen, nicht, daß der Exeget kraft des Decretes in Erklärung eines Theiles der Texte sich nach der Interpretation der Kirche richten müsse, nämlich in dogmatischen oder Moral-Texten, sondern daß er sich bei allen Texten, insofern sie Gegenstände des Glaubens und der Sitten enthalten, die Erklärung der Kirche zur Richtschnur zu nehmen habe. Es unterscheidet zwischen Inhalt und Inhalt, nicht zwischen Text und Text. Man betrachte nun demgemäß das Decret des triben-tinischen Concils: »(Synodus) decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia . . . aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat.« „Man sieht,“ sagt Vacant, „die ganze Bearbeitung (rédaction) lenkt die Aufmerksamkeit der Leser auf die falschen Interpretationen der hl. Schrift und auf die Interpretationen, welche die Kirche billigt. Darum muß man annehmen, daß die Worte: *in rebus fidei et morum* sich auf die Interpretationen und nicht auf die Schrift beziehen“¹⁾. Wir glauben im Gegentheile, daß unser Decret ein Decret über die hl. Schrift ist und diese vor allem vor Augen hat und auch unsere Aufmerksamkeit ganz auf die hl. Schrift lenkt. Jener beschränkende Zusatz aber scheint uns auf nichts anderes bezogen werden zu können, als auf das Wort, vor welchem er auch unmittelbar steht, auf die hl. Schrift, nicht aber auf das später folgende »*contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*«. Schon die Wortstellung mahnt also, ihn auf »*sacram Scripturam*« zu beziehen. Es ist aber außerdem zu bemerken, daß es im Decrete nicht heißt »*contra interpretationem Ecclesiae*«, sondern »*contra eum sensum, quem tenet . . . Ecclesia*«. Dieser Sinn ist wiederum der Sinn der hl. Schrift. Wenn das Decret von der Interpretation der Kirche spräche, etwa von der vorliegenden Väterinterpretation, so könnte man wohl annehmen, daß

1) Ibid. p. 533.

sich dieselbe mit der hl. Schrift nicht decke, sondern Zusätze enthalte, welche in jener nicht stehen. Wenn es aber von dem Sinne der hl. Schrift spricht, den die Kirche ihr gibt, und in Bezug auf diesen einen beschränkenden Zusatz macht, so geht diese Beschränkung ebenso wohl auf die Schrift selbst.

Wie schon bemerkt, glaubt Vacant auch in der Geschichte des Decrets Anhaltspunkte für seine Ansicht zu finden und so citirt er zu Gunsten derselben das von uns schon mitgetheilte Document¹⁾, in welchem die Formel zum ersten Mal erscheint²⁾. Man braucht dasselbe aber bloß zu lesen, um zu sehen, daß die Commission, welche es verfaßte, die Beschränkung nicht auf die Interpretation der Kirche, sondern auf die hl. Schrift selbst bezog. Sie bezeichnet es als dritten Mißbrauch, *»quod quilibet propriae prudentiae innixus . . . ad suam voluntatem Scripturam sacram contorquens in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium . . . eam interpretetur contra eum sensum, quem s. mater ecclesia, . . . tenuit etc.«* Wie kann hier die Formel auf die Interpretation der Kirche bezogen werden? Sie kann sich nur auf die hl. Schrift beziehen, welche vor der Formel und nach derselben genannt wird. Natürlich muß sie nun in der angefügten Darlegung des Heilmittels gerade so verstanden werden, wie in der Darlegung des Mißbrauches.

Auch die Geschichte des Decretes im Vatikanischen Concil zieht Vacant herbei. Einer der Väter, so sagt er, wünschte die Unterdrückung unserer beschränkenden Clausel, weil sie zu besagen scheine, daß die Kirche nicht in Bezug auf die ganze hl. Schrift unfehlbar sei. Dieses Concilsmitglied vertrat also, so bemerkt Vacant, eine andere Ansicht und bezog die Clausel direct auf die hl. Schrift. Anders aber habe die Glaubensdeputation sie verstanden, wie sie es durch ihren Referenten, Msgr. Gasser, äußere. Aber hat Gasser denn jenem Emenimator geantwortet, die Clausel beziehe sich nicht auf die hl. Schrift, sondern auf die Interpretation der Kirche und darum sei sein Grund für seinen Vorschlag hinfällig? Er antwortet im Gegentheil: Die Kirche habe freilich das Recht, über den wahren Sinn (der hl. Schrift) nicht nur in Dingen des Glaubens und der Sitten zu urtheilen, sondern auch in ge-

1) Oben S. 292 f. — 2) Vacant, l. c. n. 528, n. 534.

sichtlichen Dingen u. dgl. (in Dingen der Profanwissenschaften). Daraus folge aber nicht, was das Concilsmitglied gegen die Clausel bemerkte. Die Interpretationen der Exegeten in Bezug auf historische Dinge seien unabhängig von der kirchlichen Lehrgewalt, so lange sie nicht gegen die Lehre von der Inspiration verstießen¹⁾. Wie Vacant in dieser Bemerkung eine Bestätigung seiner Ansicht sehen kann, begreife ich nicht²⁾. Die auf Geschichte und die Profanwissenschaften bezüglichen Dinge, in welchen Gasser den Exegeten Freiheit zuspricht, rechnet er ebenso wohl zum Inhalte der hl. Schrift, wie die Dinge des Glaubens und der Sitten. Die Unterscheidung bezieht sich also nur auf die hl. Schrift, nicht aber auf die Interpretationen der Kirche.

Doch fragen wir endlich, ob Vacant durch diese Erklärung erreicht, was er durch dieselbe zu erreichen glaubte? Rettet er so das Princip von der Inspiration der ganzen hl. Schrift und verhütet er, daß man die inspirirten Wahrheiten in zwei Theile zerlegt, von welchen der eine die Wahrheiten des Glaubens und der Sitten, der andere Wahrheiten anderer Art umfaßt³⁾? Aber wenn sich jene Clausel auf den von der hl. Kirche festgehaltenen Schriftsinn bezieht, führt sie dann nicht ebenso gut jene Einheitlung der inspirirten Wahrheiten herbei, wie wenn sie sich direct auf die Schrift bezieht? Der von der Kirche festgehaltene Sinn der hl. Schrift ist doch ihr wahrer Sinn; er ist der Inhalt der hl. Schrift; und gerade dieser ist inspirirt.

Wir können nach dem Gesagten Vacant's Auffassung der Interpretationsdecrete nicht theilen. Hinsichtlich der Clausel *in rebus fidei etc.* möchten wir noch hinzufügen, daß man sie als abstract hingestellt betrachten könnte, so daß sie sich weder auf die hl. Schrift, noch auf die kirchliche Interpretation beziehe, und gleichbedeutend wäre mit der Formel: „wenn es sich bei Erklärung der Schrift um Glaubens- und Sittenlehren handelt“ oder „innerhalb der Sphäre der Glaubens- und Sittenlehren“. Doch wäre

1) Vacant, l. c. n. 529, p. 586. Coll. Lac. VII. c. 226 a sqq. c. 240 a sqq. — Granderath, S. J., Constitutiones etc. p. 64 sqq. — Der betreffende Theil der Relation Gasser's folgt gegen Ende dieses Aufsatzes.

2) Schöpfer beweist gerade aus Gasser's Antwort, daß die Clausel restrictiv sei und sich auf den Inhalt der Bibel beziehe. A. a. O. S. 98 ff.

3) Vacant, l. c. n. 530, p. 537.

diese Auffassung von der unserigen kaum verschieden und hätte der Unterschied jedenfalls praktisch keine Bedeutung.

III. Schöpfer, welcher Vacant's Ansicht nicht berücksichtigt hat und auch kaum kennen konnte, geht im Gegensatz zu ihm davon aus, daß sich unsere Clausel auf die hl. Schrift selbst beziehe¹⁾. Er stellt nun seinerseits die Ansicht auf, daß die durch dieselbe eingeführte Theilung des Schriftinhaltes identisch sei mit der Eintheilung der Glaubenswahrheiten, nach welcher der hl. Thomas dieselben unterscheidet als solche, *de quibus est fides secundum se* oder als Glaubensgegenstände *per se* und als solche, *de quibus non est fides secundum se, sed in ordine ad alia*, oder in Glaubensgegenstände *per accidens*²⁾. Dieses ist der Grundton der Lehre Schöpfer's. Wie er dieselbe später einigermassen modificirt³⁾,

1) Die Worte „*res fidei et morum*“ beziehen sich in den Decreten der Concilien von Trient und vom Vatikan auf den Inhalt der hl. Schrift und bezeichnen ein bestimmtes Gebiet der Objecte und Wahrheiten, die uns in der hl. Schrift mitgetheilt werden. Durch den restrictiven Gebrauch dieser Worte setzen beide Concilien demnach voraus, daß in der hl. Schrift manches vorkommt, was nicht zu den Sachen des Glaubens und der Sitten gehört. Schöpfer, Bibel und Wissenschaft S. 97.

2) Wir gehen wohl nicht irre mit der Behauptung, daß die Väter des Tridentinum, welche, wie bekannt, dem hl. Thomas die größte Verehrung entgegenbrugen und seine „Theologische Summa“ neben der hl. Schrift und dem kirchlichen Gesetzbuche aufliegen hatten, seine Lehre über die Eintheilung der Glaubensobjecte und die Anwendung davon auf die Schriftenerklärung ihrem Decret über ähnliche Gegenstände zu Grunde gelegt haben. Die „Sachen des Glaubens und der Sitten“ sind dasselbe, was der englische Lehrer „Gegenstand des Glaubens an sich“ nennt. In Bezug auf „Gegenstände des Glaubens an sich“ ist der Exeget an die Auslegung der Kirche oder an den Consens der hl. Väter gebunden, und zwar deshalb, weil dadurch bereits der wahre Sinn der betreffenden Stellen unfehlbar kundgegeben ist; der Exeget hat diese Erklärung als die wahre anzunehmen. — In Bezug auf andere Gegenstände aber ist er an eine in der katholischen Kirche noch so allgemeine, selbst durch den einstimmigen Väterconsens festgehaltene Auslegung nicht gebunden, und zwar deshalb nicht, weil bei solchen Materien auch die Uebereinstimmung der Kirchenlehrer nicht ein unfehlbares Kriterium für die Richtigkeit der Auslegung bietet. Es ist darum dem Exegeten gestattet, von der in der Kirche traditionellen Auslegung, auch vom einstimmigen Consens der Väter abzugehen. Schöpfer a. a. D. S. 104.

3) A. a. D. S. 106 f.

werden wir besser weiter unten darlegen. Lernen wir die Distinction des englischen Lehrers etwas genauer kennen.

Die klassische Stelle, an welcher der Heilige diese Unterscheidung erklärt, findet sich in der ersten Quästion der *Secunda Secundae* seiner theologischen Summa, wo er, wie in den nächstfolgenden Quästionen, über den Glauben handelt. Dort fragt er im 6. Artikel: ob die Glaubensgegenstände nach bestimmten Artikeln zu unterscheiden seien. Er macht als Gegengrund geltend, daß, da alle in der hl. Schrift enthaltenen Gegenstände geglaubt werden müßten, die Glaubensgegenstände wegen ihrer Menge nicht auf eine bestimmte Zahl zurückgeführt, also auch nicht in Artikel getheilt werden könnten. Hierauf erwiedert er, es gebe einige Glaubensgegenstände, welche der Natur der Sache nach zum Glauben gehörten (*de quibus est fides secundum se*); dagegen gebe es andere, die nur wegen jener zum Glauben gehörten (*de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia*). Da der Glaube in erster Linie (*principaliter*) sich auf jene Dinge beziehe, welche wir im Vaterlande zu schauen hoffen, so gehörten zu denselben um ihrer selbst willen (*per se*) jene Gegenstände, welche uns unmittelbar auf das ewige Leben hinordnen, wie die Lehre von der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung Christi und andere ähnliche Lehren, und nach diesen unterscheide man Glaubensartikel. Gewisse andere Gegenstände aber würden in der hl. Schrift zu glauben vorgelegt, nicht als in erster Linie intendirt (*non quasi principaliter intenta*), sondern zur Aufklärung jener andern (*ad praedictorum manifestationem*), wie die Wahrheit, daß Abraham zwei Söhne gehabt habe, daß durch Berührung des Propheten Eliseus ein Todter zum Leben erweckt worden sei, und andere Dinge dieser Art, welche in der hl. Schrift erzählt werden zur besseren Darstellung der Glaubenswahrheiten erster Klasse, der göttlichen Majestät oder der Menschwerdung Christi; nach den Wahrheiten zweiter Klasse müsse man keine Artikel unterscheiden¹⁾.

1) Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his, quae

Dies ist die Unterscheidung, welche Schöpfer ihrem Wesen nach auf das Interpretationsdecret angewendet wissen will, und da er lehrt, daß unser Decret den Exegeten hinsichtlich der Dinge des Glaubens und der Sitten, welche sich auf die Auferbauung der christlichen Lehre beziehen, der kirchlichen Interpretation unterwerfe, ihm aber in den anderen Dingen Freiheit gewähre¹⁾, so lehrt er consequent, daß der Exeget hinsichtlich der Glaubenslehren *per se* „an die Auslegung der Kirche“, hinsichtlich der Glaubenslehren *per accidens* aber „an eine in der katholischen Kirche noch so allgemeine, selbst durch den einstimmigen Väterconsens festgehaltene Auslegung nicht gebunden“ sei²⁾.

Diese Lehre erscheint verfehlt, mögen wir nun die Unterscheidung des hl. Thomas einfachhin, wie Schöpfer es an den citirten Stellen thut, oder mögen wir dieselbe so modificirt, wie er es später vorschlägt, auf das Interpretationsdecret anwenden.

Stellen wir vor allem einmal fest, daß der hl. Thomas selbst nirgendwo die Lehre vortrage, daß der Exeget hinsichtlich der *credibilia per se* an eine vorliegende Erklärung der Kirche gebunden, hinsichtlich der *credibilia per accidens* aber frei sei, und daß er sich dieser Lehre auch nicht, wie Schöpfer meint und durch ein paar aus Thomas angeführte Citate beweisen will, günstig zeigt.

Es ist wahr, daß der hl. Lehrer eine größere Freiheit hinsichtlich der *credibilia per accidens* gestattet und daß er die Einzelkenntniß derselben, wie dies ja auch in der Natur der Sache begründet ist, nicht für so nothwendig hält, wie die Einzelkenntniß der *credibilia per se*. Er spricht sich hierüber klar aus im 5. Artikel

videnda speramus in patria . . . ideo per se ad fidem pertinent illa, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi, et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta sed ad praedictorum manifestationem, sicut, quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisei suscitatus est mortuus et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae majestatis vel incarnationis Christi; et secundum talia non oportet articulos distinguere. II. IIae q. I, a. 6, ad 1.

1) A. a. D. S. 98. 97. 98.

2) A. a. D. S. 104. Vgl. oben S. 300 Anm. 2.

der zweiten Quästion des citirten Theiles der Summa. Hier fragt er, ob der Christ Offenbarungswahrheiten im Einzelnen (*explicite*) glauben müsse. In der Antwort macht er wieder die schon dargelegte Unterscheidung zwischen Glaubenswahrheiten *per se* und *per accidens* und sagt, daß der Christ gehalten sei, die ersteren im Einzelnen zu glauben, wie er auch verpflichtet sei, überhaupt zu glauben; die letzteren sei er nicht verpflichtet, ausdrücklich zu glauben, es genüge für ihn, sie einschließlic (*implicite*) zu glauben oder so gesinnt zu sein, daß er bereit sei, alles zu glauben, was in der hl. Schrift enthalten sei. Dann nur trete die Verpflichtung ein, auch die *credibilia per accidens* ausdrücklich zu glauben, wenn es ihm bekannt geworden, daß sie in der hl. Schrift enthalten seien¹⁾.

Es bedarf nicht der Bemerkung, daß der hl. Lehrer hier mit keinem Worte andeutet, der Christ sei auch dann noch frei in der Annahme der *credibilia per accidens*, wenn die Väter oder Theologen in Uebereinstimmung lehren, daß dieselben in der Schrift

1) Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem; quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere, quidquid divina Scriptura continet. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri. II. IIae q. II. a. 5. — Aus dem Zusammenhange erhellt, daß der heilige Lehrer es nicht für jeden Christen als ein nothwendiges Mittel zur Erreichung seines Zieles bezeichnet, die *credibilia per se* ausdrücklich zu glauben, sondern als etwas von Gott Gebotenes. Cajetan weist in seinem Commentar zur Stelle auf das Concil von Triaul oder Frejus (Fortiuliense) und im Commentar zum 7. Artikel auf das von Mainz hin, welche jedem Christen die Kenntniß des apostolischen Glaubensbekenntnisses (vgl. Thomas II. IIae q. I. a. 8) und des Vaterunsers vorschreiben. Aber auch von den in diesen enthaltenen Wahrheiten braucht natürlich der gewöhnliche Christ nicht alle Subtilitäten zu kennen. Nachdem der hl. Thomas im 7. Artikel der zweiten Quästion gesagt, daß alle Christen ausdrücklich die auf Christus bezüglichen Geheimnisse glauben müssen, fügt er hinzu: „Praecipue quantum ad ea, quae communiter in Ecclesia sollemnizantur et publice proponuntur . . . Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere, secundum quod convenit statui et officio unuscuiusque.“

enthalten seien. Mit dem Schlußsatz ist dieses kaum vereinbar. Ausdrücklich aber scheint es im folgenden Artikel verneint zu sein.

Im 6. Artikel nämlich fragt der englische Lehrer, ob sich die Verpflichtung, Glaubenswahrheiten mit ausdrücklichem Glauben anzunehmen, für alle gleich weit ausdehne. Er antwortet verneinend und sagt, die höher Stehenden, denen die Pflicht obliege, andere zu unterrichten, müßten mehr Offenbarungswahrheiten ausdrücklich glauben, als die einfachen Christen. Er hatte sich aber folgenden Einwurf gemacht: Wenn die einfachen Christen (*minores*) nicht ausdrücklichen, sondern (in Bezug auf manche Offenbarungswahrheiten) nur einschließlichen Glauben zu haben brauchten, so seien sie bei diesem auf den Glauben der mehr unterrichteten Christen (*maiores*) angewiesen. Das erscheine aber gefährlich; denn die besser Unterrichteten könnten irren. Hierauf antwortet der Heilige: Die einfachen Christen beziehen sich bei ihrem einschließlichen Glauben nur insofern auf die Glaubenserkenntniß der besser Unterrichteten, als diese der göttlichen Wahrheit anhängen. Ihre Glaubensregel ist also nicht menschliche Erkenntniß, sondern göttliche Wahrheit, und wenn die besser Unterrichteten irren, so wirft dieses keinen Schatten auf den Glauben der Einfachen, „wenn sie nicht hartnäckig ihren Irrthümern im Einzelnen anhängen gegen den Glauben der allgemeinen Kirche, welche nicht irren kann, da der Herr bei Lukas 22, 32 sagt: Ich habe für dich, Petrus, gebetet, daß dein Glaube nicht wackele“¹⁾.

Man bemerke, daß der Heilige im vorhergehenden Artikel die *credibilia per accidens* als jene Schriftlehren bezeichnet hat, welche die einfachen Christen nur *implicite* zu glauben brauchen. In diesem Artikel nun sagt er, daß sie in denjenigen Glaubenslehren, in Bezug auf welche einschließlicher Glaube für sie genügt, keiner Ansicht anhängen dürfen, welche der allgemeinen Lehre der Kirche und der höchsten kirchlichen Autorität entgegensteht. Die *credibilia per accidens* gehören also nach dem hl. Thomas zum Lehrgebiet,

1) Nisi pertinaciter eorum (maiorum) erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem, quae non potest deficere, Domino dicente Luc. 22, 32: Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua. II. IIae q. II a. 6 ad 3.

welches der Autorität der Kirche unterstellt ist, und darum wird nach ihm der Exeget auch bei diesen an eine in der katholischen Kirche ganz allgemeine Auslegung gebunden sein.

Aber aus dem ältern Werke des hl. Thomas, dem Commentar des Lombarden, werden von Schöpfer¹⁾ ein paar Stellen angeführt, in welchen sich der Heilige der Lehre, daß der Exeget in den *credibilia per accidens* frei sei, günstig zeige. Sehen wir zu!

Die Hauptstelle findet sich in der zwölften Distinction des zweiten Buches. Es wird hier gefragt, ob sämtliche Dinge in der Verschiedenheit ihrer Arten zugleich erschaffen worden seien. In der Antwort heißt es dann: „Die zum Glauben gehörigen Dinge sind zweifacher Art. Gewisse Dinge nämlich sind ihrer Natur nach (*per se*) Substanz des Glaubens, wie die Lehre, daß Gott dreieinig ist und ähnliches, in welchen Punkten keiner eine abweichende Meinung haben darf.“ „Gewisse (andere) Dinge aber (gehören) nur *accidentell* (zum Glauben), insofern sie in der Schrift gelehrt werden, welche gemäß dem Glauben durch Inspiration des hl. Geistes gegeben ist, welche (Dinge) ohne Gefahr denjenigen unbekannt bleiben können, welche die Schrift zu kennen nicht verpflichtet sind, wie viele geschichtliche Dinge: und in diesen haben auch die Heiligen verschiedene Ansichten gehabt, indem sie die hl. Schrift in verschiedener Weise auslegten. So gibt es also über den Anfang der Welt etwas, was zur Substanz des Glaubens gehört, nämlich, daß sie durch Schöpfung entstand, und dies sagen in Uebereinstimmung alle Heiligen. In welcher Weise und Ordnung sie aber geschaffen sei, gehört nicht zum Glauben, es sei denn *per accidens*, insofern es in der hl. Schrift gesagt wird, worüber die Heiligen, die Wahrheit der hl. Schrift bei Verschiedenheit der Erklärung während, verschiedene Ansichten aufgestellt haben“²⁾). Ähnlich hatte der hl. Thomas schon an einer früheren

1) A. a. O. S. 103.

2) Respondeo dicendum, quod, quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum et huiusmodi: in quibus nulli licet aliter opinari; unde Apostolus ad Gal. 1 dicit, quod si angelus Dei aliter evangelizaverit, quam ipse docuerat, anathema sit. Quaedam vero per accidens tantum, in quantum sc. in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu

Stelle gesagt: „In Bezug auf den Anfang der Dinge stimmen die Heiligen in dem, was zum Glauben gehört, überein, nämlich, daß nichts von Ewigkeit ist außer Gott; in den Dingen aber, welche nicht nothwendig zu glauben sind, haben sie, wenigstens wenn man die Oberfläche ihrer Aussprüche in Betracht zieht, verschiedene Ansichten geäußert; in diesen war es ihnen erlaubt, verschiedener Meinung zu sein, wie auch uns“¹⁾.

Spricht nun an diesen beiden Stellen der hl. Thomas die Lehre aus, daß der Exeget hinsichtlich der Glaubenslehren *per accidens* bei Erklärung der hl. Schrift von einem etwa bestehenden Väterconsens unabhängig sei? Schöpfer betrachtet diese Stellen zum wenigsten als recht günstig für diese Lehre, welche er selbst zuerst schlechthin, später mit einer kleinen Modification vorträgt.

Was zunächst den speciellen Gegenstand angeht, von welchem der hl. Thomas spricht, so bin ich wenigstens hinsichtlich der zuerst citirten Stelle nicht im Geringsten abgeneigt, ihn aus den *res fidei et morum etc.* des Concilsdecretes auszuschließen und dem Exegeten hinsichtlich desselben Freiheit einzuräumen, aber nicht, weil ich ihn zu den Dingen rechne, welche nach der Unterscheidung des hl. Thomas *credibilia per accidens* sind, sondern deshalb, weil ich ihn zu den Gegenständen zähle, die in sich selbst nicht religiöser Natur sind. Die Unterscheidung in religiöse und nicht-religiöse Dinge ist ja diejenige, welche ich bei Erklärung des Decretes zu Grunde lege. Aber diese Antwort genügt nicht. Der englische

s. dictante promulgatam esse: quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his, qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historiola: et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet, mundum incepisse creatum et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cuius veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt. II. Sent. dist. XII. q. 1, a. 2.

1) Sciendum est, quod circa inceptionem rerum sancti convenientes in eo, quod fidei est, sc. quod nihil est ab aeterno praeter Deum, varia, ad minus quantum ad verborum superficiem, dixisse inveniuntur in his, quae de necessitate fidei non sunt, in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis. II. Sent. dist. II. q. I, a. 8.

Lehrer spricht ja von größerer Freiheit des Exegeten mit Bezug auf die *credibilia per accidens* im Allgemeinen. Die Stellen, in welchen er hinsichtlich derselben größere Freiheit zugesteht, werden von Schöpfer nicht nur einmal, sondern zweimal unterstrichen.

Hören wir denn, was der hl. Thomas an unseren Stellen sagt. Schöpfer¹⁾ lege es uns selbst dar: „Hinsichtlich der *obiecta fidei per se* sagt der hl. Thomas: „Hier ist eine Meinungsverschiedenheit nicht erlaubt“ (*in quibus nulli licet aliter opinari*); hinsichtlich der *obiecta fidei per accidens* aber: „Hierüber haben die Heiligen verschiedene Ansichten gehabt, indem sie die hl. Schrift auf verschiedene Weise auslegten“ (II. Sent. dist. XII. q. 1, a. 2), und wiederum: „In diesen Punkten war es den Heiligen erlaubt, verschiedener Ansicht zu sein, ebenso wie auch uns“ (ib. dist. II. q. 1, a. 3). — Das eine, wie das andere Mal ist dem Context nach von einer Meinungsverschiedenheit die Rede, welche auf verschiedener Auslegung der hl. Schrift beruht (es handelt sich ja um die Auffassung des biblischen Schöpfungsberichtes); an der ersten Stelle hat dies der hl. Thomas mit den klarsten Worten ausgedrückt. Dort also, wo die hl. Schrift etwas berichtet, was nicht an sich Gegenstand des Glaubens ist, dürfen die Schrifterklärer bei der Sinnesbestimmung verschiedene Wege gehen. Der hl. Thomas betont sowohl die Thatsache, daß die Väter verschiedener Meinung waren, der eine also vom andern abwich, als die Erlaubtheit eines solchen Vorgehens.“ So weit legt Schöpfer dar, was in obigen Stellen des hl. Thomas enthalten ist. Aber die nun folgende Begründung der „Erlaubtheit eines solchen Vorgehens“ und eine hinzugefügte Bemerkung ist ganz sein Eigenthum und gehört dem hl. Thomas keineswegs an: „Erlaubt war es ihnen (den Vätern), solche Schriftstellen verschieden auszulegen, gewiß darum, weil deren wahrer Sinn nicht durch das untrügliche Licht des heiligen Glaubens beleuchtet wird; und dieses Licht mangelt hier deshalb, weil eben der darin behandelte Gegenstand seiner Natur nach nicht zum Gebiete des Glaubens gehört (*depositum fidei*). Wenn hier der Väterconsens dennoch vorhanden ist, so hat er nicht in der gemeinsamen Glaubensüberzeugung, sondern anderswo,

1) A. a. D. S. 103 f.

z. B. in gleichen wissenschaftlichen Ansichten, seinen Grund.“ Wenn Schöpfer hier nicht seinen eigenen Grund für die Lehre des hl. Thomas geltend gemacht, sondern denjenigen beachtet hätte, welchen dieser selbst anführt, so wäre er nicht auf seine freilich nur angedeutete Quasi-Folgerung gekommen, daß ein Väterconsens hinsichtlich der *credibilia per accidens* nicht beachtet zu werden brauche. Der Grund, warum bei denselben Verschiedenheit der Erklärung statthaft ist, wird vom hl. Lehrer in folgenden Worten angegeben: Daß *per accidens* Offenbarte „kann ohne Gefahr denen, welche die Schrift nicht zu kennen brauchen, unbekannt sein, wie vieles Geschichtliche“¹⁾, während hinsichtlich des *per se* Offenbarten „keiner eine abweichende Meinung haben darf“²⁾. Es ist dies dieselbe Lehre, welche wir schon aus der theologischen Summa des Heiligen kennen³⁾. Die Glaubenswahrheiten *per se*, so sagt er dort, sind für jeden zu wissen nothwendig, die Glaubenswahrheiten *per accidens* braucht nicht jeder zu wissen. Darum bemerkt er mit Recht, daß nicht hinsichtlich der ersten, wohl aber hinsichtlich der letztern eine Verschiedenheit der Ansicht statthaft sei. Es folgt ja dann nur, daß derjenige, welcher in der Erklärung irrt, eine Lehre nicht kennen lernt, die zu kennen auch nicht nothwendig ist. Denselben Grund, warum eine Verschiedenheit der Erklärung geduldet werden kann, führt er in der anderen Stelle des Buches der Sentenzen an: „In den Dingen, welche zu glauben nicht nothwendig sind, haben die Heiligen verschiedene Ansichten gehabt, in denen es ihnen erlaubt war, wie es auch uns erlaubt ist, abweichender Meinung zu sein“⁴⁾. Eben darum ist in diesen Dingen an und für sich Meinungsverschiedenheit erlaubt, weil dieselben zu glauben nicht nothwendig sind. Sagt aber der hl. Lehrer, daß diese Freiheit auch dann noch bleibe, wenn sich die allgemein in der Kirche bestehende Auslegung oder der Väterconsens für einen bestimmten Sinn der betreffenden Schriftstelle entschieden hat?

1) Quae quidem (*credibilia per accidens*) ignorari sine periculo possunt ab his, qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historiola. II. Sent. dist. XII. q. 1, a. 2.

2) In quibus (in substantia fidei) nulli licet aliter opinari. Ibid.

3) Oben S. 303. Vgl. die Anmerkung zur Stelle.

4) Oben S. 303.

Mit keinem Worte. Im Gegentheil hält er, wie wir früher gezeigt ¹⁾, die Freiheit hinsichtlich der *credibilia per accidens* nicht für eine unbegrenzte, unter jeder Bedingung fortbauende ²⁾, und hinsichtlich der Dinge, welche nicht nothwendig im Einzelnen geglaubt werden müssen, bezeichnet er ausdrücklich den allgemeinen Glauben der Kirche als Grund, weshalb auch sie anzunehmen seien ³⁾.

Nachdem Schöpfer ⁴⁾ bemerkt, daß ein etwaiger Väterconsens in den *credibilia per accidens* nicht in der gemeinsamen Glaubensüberzeugung begründet sei, fährt er fort: „Es wäre den Einzelnen unter den Vätern erlaubt gewesen, einer andern Erklärung zu folgen (wie auch z. B. Augustin mehrmals neue Wege eingeschlagen hat); haben sie es nicht gethan, so blieb es doch den späteren unbenommen, eine neue Erklärung vorzubringen, was besonders dann geschehen wird, wenn sich herausstellt, daß die wissenschaftliche Ueberzeugung der Väter, welche ihre Erklärung beeinflusst hat, eine irrige war“ ⁵⁾. Das erstere sagt freilich der hl. Thomas und dies sagt jeder Theologe. Wir brauchen nicht etwas zu behaupten, weil dies früher einmal behauptet worden ist. Ob wir aber in den *credibilia per accidens* gegen die übereinstimmende Lehre der Väter etwas behaupten dürfen, ist eine andere Frage, und der hl. Thomas ist weit davon entfernt, dies zu bejahen.

Wir gehen nun aber einen Schritt weiter und sagen, daß die Lehre, bei Erklärung der hl. Schrift sei der Katholik hinsichtlich der Glaubenswahrheiten *per se* der Autorität der Kirche unterworfen, hinsichtlich der Glaubenswahrheiten *per accidens* aber sei er frei, auch ganz unhaltbar, und daß darum die Annahme Schöpfer's verfehlt ist, das Concil von Trient habe jene Distinction des hl. Thomas seinem Interpretationsdecret zu Grunde gelegt und unter den *res fidei et morum* die *credibilia per se* des hl. Thomas verstanden ⁶⁾.

1) Oben S. 304 f..

2) Sed tunc solum huiusmodi (*credibilia per accidens*) tenetur explicitè credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri. II. IIae. q. II, a. 5.

3) Das Citat s. oben S. 304 Note 1.

4) Oben S. 307. — 5) A. a. D. S. 103 f.

6) Schöpfer sagt (S. 104; s. oben S. 300 Note 2), das Concil habe die Lehre des hl. Thomas über die Einteilung der Glaubensobjecte seinem Decrete zu

Schon die Beispiele, welche der hl. Thomas als Glaubenswahrheiten *per accidens* anführt, zeigen dies. Leider hat er nur wenige angeführt; aber diese genügen. Er nennt z. B. die Auferweckung eines Todten durch den Propheten Eliseus. Wenn nun die Schriftstelle¹⁾, welche dieses berichtet, darum, weil sie ein *credibile per accidens* erzählt, der freien Erklärung der Exegeten überlassen wäre, so müßte dies ebenso von jenem ganzen Theile des vierten Buches der Könige gelten, in welchem so viele andere Wunder desselben Propheten erzählt werden. Ja, was von den Wundern dieses Propheten gilt, muß von den Wundern aller Propheten gelten. Oder warum denn nicht? Sie sind ja ebenso Glaubenswahrheiten *per accidens*. Und warum soll es nicht von den Wundern des alten Testaments überhaupt gelten, den Wundern Moysen's in Aegypten, dem Durchgang durch das rothe Meer, dem Mannawunder? Oder sind dieses *credibilia per se*? Warum soll es nicht, um von den Wundern des Heilandes zu schweigen, bei welchen sich vielleicht ein Grund geltend machen ließe, sie zu den *credibilia per se* zu rechnen; warum soll es nicht von den Wundern des hl. Petrus und Paulus und der Apostel überhaupt gelten? Und wo sollen wir aufhören? Wenn ein katholischer Exeget sich in der Erklärung der betreffenden Bibelstellen den Rationalisten anschliesse und sie als natürliche Vorgänge darstellte, könnte er sich dann auf das Tridentinum berufen, dessen Decret ihm Freiheit hinsichtlich der *credibilia per accidens* zugesprochen habe? Und hätte die Kirche in diesem Falle keine Lehrgewalt, ein solches Vorgehen zu verurtheilen?

Doch lassen wir die Beispiele auf sich beruhen und betrachten wir die theologischen Principien, welche in unserer Frage zur An-

Grunde gelegt, und „die Sachen des Glaubens und der Sitten“ seien dasselbe, was der englische Lehrer „Gegenstand des Glaubens an sich“ nennt. Später (S. 106) macht er freilich bei Anwendung der Unterscheidung des hl. Thomas auf das Decret eine gewisse Modification. Zur Erzielung größerer Klarheit zeigen wir zuerst, daß die Eintheilung des hl. Thomas, so wie dieselbe sich bei diesem selbst findet, nicht auf das Tridentinum angewendet werden kann; dann aber berücksichtigen wir auch Schöpfer's Modification, und es wird leicht dazuthun sein, daß jene Unterscheidung auch in dieser Modification auf das Tridentinische Decret unanwendbar ist.

1) 4 Kön. 4, 84 ff.

wendung kommen. Wir können sie in folgende zwei zusammenfassen:

Erstens: Christus hat in seiner Kirche ein authentisches Lehramt eingesetzt zur Bewahrung, Verkündigung, Erklärung und Vertheidigung der von ihm offenbarten Religionswahrheiten. Alle Christen hat er verpflichtet, sich diesem Lehramte zu unterwerfen. Es ist in seinen höchsten Entscheidungen unfehlbar, und seine Lehre vernehmen wir nicht nur in seinen feierlichen Aussprüchen, sondern auch in der allgemeinen Lehre und dem allgemeinen Glauben der Kirche, z. B. der allgemein übereinstimmenden Lehre der Väter.

Zweitens: Als ganz vorzügliches Hilfsmittel zur Verwaltung ihres Amtes hat Gott seiner Kirche gewisse, vom hl. Geiste inspirirte Bücher, die hl. Schrift, übergeben, welche sie unfehlbar erklärt. Jeder Christ ist verpflichtet, die Erklärung der hl. Schrift, welche die Kirche gibt, gerade so anzunehmen, wie die sonst von der Kirche verkündeten Lehren, und die Lehrgewalt der Kirche dehnt sich hinsichtlich des Gegenstandes bei Erklärung der hl. Schrift gerade so weit aus, wie die Lehrgewalt der Kirche hinsichtlich der von Christus geoffenbarten Religionswahrheiten überhaupt.

Kein katholischer Theologe wird einen Zweifel gegen eine dieser Lehren erheben. So bleibt uns also bei Entscheidung unserer Frage — ob der Christ bei Erklärung der hl. Schrift ebenso wohl hinsichtlich der *per accidens* geoffenbarten Wahrheiten „an die Auslegung der Kirche oder an den Consens der hl. Väter gebunden“ ist, wie hinsichtlich der *per se* geoffenbarten Wahrheiten — nur noch die Untersuchung übrig, ob sich die Lehrgewalt der Kirche überhaupt auf die *per accidens* geoffenbarten Lehren gerade so erstreckt, wie auf die *per se* geoffenbarten. Führen wir uns denn die Unterscheidung zwischen beiden Klassen von Offenbarungswahrheiten noch einmal vor.

Da Gott uns zu einem über unsere Natur erhabenen Ziele berufen hat, mußte er uns nothwendig dieses Ziel und die zur Erreichung desselben nothwendigen Mittel offenbaren. Denn der Mensch kann ein Ziel nicht anstreben, wenn er dieses Ziel und die zur Erreichung desselben anzuwendenden Mittel nicht kennt. Er konnte aber das von Gott ihm mit freiem Willen gegebene übernatürliche Ziel und die zur Erreichung desselben nothwendigen

übernatürlichen Mittel nicht mit seinen natürlichen Kräften erkennen. Mithin mußte Gott ihm beides offenbaren. Diese Offenbarung, welche dem Menschen sein Ziel und die Mittel dazu kundthut und ihm in der Voraussetzung der Erhebung zum übernatürlichen Ziele nothwendig ist, wird vom hl. Thomas genannt die Offenbarung der Wahrheiten *»quae directe nos ordinant ad vitam aeternam«, »de quibus est fides secundum se«*. — Nun aber war es der Güte und Freigebigkeit Gottes wenig entsprechend oder jedenfalls hat es Gott in seiner Güte nicht gefallen, uns nur das zur Erreichung unseres Zieles absolut nothwendige zu offenbaren, sondern er hat uns viele andere Wahrheiten offenbart, welche jene ersteren näher beleuchten (*ad praedictorum manifestationem*), es sind die Wahrheiten *»de quibus non est fides secundum se, sed in ordine ad alia«*. War uns diese Offenbarung nicht absolut nothwendig, so war sie doch sehr nützlich, ja, wenn wir nicht von den einzelnen Dingen, welche sie enthält, sondern von allen in ihrer Gesamtheit sprechen, kaum entbehrlich.

Wie verhält sich nun die Lehrautorität der Kirche zu diesen beiden Klassen von Wahrheiten? Hat der Heiland vielleicht in den Worten, in welchen er der Kirche die Lehrgewalt übertrug, eine Unterscheidung zwischen denselben gemacht und der Kirche hinsichtlich der einen Lehrgewalt gegeben, hinsichtlich der andern aber nicht, z. B. wenn er sagt: Gehet hin, lehret alle Völker, lehret sie alles halten, was ich euch gesagt habe? Nein. So muß denn die Annahme einer Beschränkung der Lehrgewalt durch die Natur der Sache geboten sein. Aber warum denn? Vielleicht, weil die einen Wahrheiten zur Erreichung unseres Zieles absolut nothwendig, die anderen aber bloß nützlich sind? Hat denn dasjenige, was nicht absolut nothwendig ist, gar keinen Werth, oder ist die Kirche Gottes, unsere Führerin zum Ziele, nur mit dem absolut Nothwendigen zur Erfüllung ihrer Aufgabe von Gott bedacht worden, nicht aber mit vielem anderen, was bloß nützlich ist? Oder liegt Gott nichts daran, ob jene von ihm geoffenbarten Wahrheiten, die zur Erreichung unseres Zieles nicht gerade nothwendig sind, aber doch die nothwendigen Wahrheiten in helleres Licht setzen, den Christen erhalten bleiben oder nicht? Warum denn hat er sie überhaupt offenbart?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Unterscheidung des hl. Thomas, so wie sie sich bei ihm findet, auf das Interpretationsdecret nicht angewendet werden kann. Schöpfer aber sucht sie, wie gesagt, mit einer gewissen Modification auf dasselbe zu appliciren. Lernen wir dieselbe kennen und sehen wir zu, ob jene Unterscheidung in dieser Modification auf das Decret angewendet werden kann.

Er sagt ¹⁾, eine von ihm angeführte Stelle der Encyclika und eine ebenfalls angeführte Stelle aus Franzelin's Werk *De Traditione* etc. gebe ihm einen Wink, dasjenige, was Object des Glaubens an sich sei, nicht zu enge zu fassen. Der hl. Thomas bestimme den Umfang dieses Terminus rein begrifflich. Hebe er es auch nicht ausdrücklich hervor, so sei doch *implicite* eingeschlossen, daß auch solche Wahrheiten hier einzureihen seien, die mit dem Gegenstande des Glaubens an sich in nothwendiger Verbindung stehen. Als Beispiele solcher Wahrheiten hebt er die Thatfache hervor, daß David König von Israel war, daß für sein Haus das Herrscherrecht verloren ging. „Mit dem Geheimnisse der Erlösung nothwendig verbunden, sind ferner,“ so fährt er fort, „aus der Zeit Christi manche Thatfachen der Profangeschichte, wie daß damals Pontius Pilatus Statthalter von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa war u. s. w.; der Connex dieser Ereignisse mit dem Erlösungstode Christi springt ja in die Augen. — Insoweit nun solche Wahrheiten mit dem, was begrifflich Gegenstand des Glaubens an sich ist, in nothwendiger Verbindung stehen, gehören sie zum *depositum fidei*, und ist auch ihr richtiges Verständniß und darum die dieses Verständniß erschließende Auslegung darauf bezüglicher Schriftstellen Aufgabe des kirchlichen Lehramtes.“

So wäre denn der Kreis „der Dinge des Glaubens und der Sitten“, in welchen das Interpretationsdecret den Erregten der Autorität der Kirche unterwirft, erweitert; sie wären erstens jene in der Schrift enthaltenen Wahrheiten, „welche uns direct zum ewigen Leben hinordnen“, wie der hl. Thomas sagt, *de quibus est fides secundum se*, die uns nothwendig zu offenbarenden

1) A. a. O. S. 106 f.

Wahrheiten, und außerdem zweitens von den anderen Wahrheiten, welche nicht ihrer selbst wegen, sondern zur Erläuterung jener erstern offenbart sind, diejenigen, welche mit jenen in nothwendiger Verbindung stehen. Was also Gott uns sonst noch Nützliches in der Schrift mitgetheilt hat, um uns über unser Ziel und den Weg dahin noch mehr aufzuklären, dies ist der freien Erklärung des Gegebenen überlassen. „Die Auslegung darauf bezüglich der Schriftstellen“ ist nicht „Aufgabe des kirchlichen Lehramtes“.

Wir haben aber oben¹⁾ durch Darlegung der theologischen Principien über die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes bezüglich der hl. Schrift gezeigt, daß sich seine Aufgabe auf das ganze Gebiet der offenbarten Wahrheiten erstreckt, mögen sie dem Menschen nun nothwendig oder bloß nützlich zur Erreichung seines Zieles, mögen sie jene Wahrheiten sein, welche uns Gott in der Voraussetzung unserer Erhebung zum übernatürlichen Ziele offenbaren mußte, oder jene, welche mit denselben in irgend einer Verbindung stehen und dazu dienen können, mehr Licht über dieselben zu verbreiten. Wir wollen den Beweis nicht wiederholen. Eben derselbe Beweis, welcher darthut, daß die Unterscheidung zwischen den *credibilia per se* und *per accidens*, so wie sie sich beim hl. Thomas findet, auf das Interpretationsdecret nicht angewandt werden kann, zeigt auch, daß diese Unterscheidung mit Schöpfer's Modification zur Erklärung desselben unbrauchbar ist.

Einen andern Beweis, daß die Unterscheidung des hl. Thomas zur Erklärung des Interpretationsdecretes nicht dienen kann, haben wir aus einem Beispiele des hl. Lehrers von den *credibilia per accidens* hergeleitet²⁾. Ob wir gegen Schöpfer denselben Beweis in's Feld führen können, hängt davon ab, ob er dasselbe Beispiel, die Auferweckung eines Todten durch den Propheten Eliseus, zu den Dingen rechnet, welche in nothwendiger Verbindung mit den Wahrheiten über unser Ziel und die Mittel zu demselben stehen oder nicht. Gehört es nicht zu diesen Dingen, so gilt der Beweis auch gegen ihn. Und jenes Wunder wird in der That nicht zu diesen Dingen gehören. Denn es ist nicht ersichtlich, wie jene Thatsache oder die Mittheilung derselben als nothwendig mit den ihrer selbst wegen offenbarten Wahrheiten verbunden betrachtet

1) S. 310 f. — 2) S. 309 f.

werden kann. Von dem hl. Johannes dem Täufer ist kein Wunder berichtet, und doch ist er „größer als ein Prophet“. Fehlte der Offenbarung etwas ihr Nothwendiges, wenn der Prophet Eliseus jenes Wunder und überhaupt kein Wunder gewirkt hätte, oder wenn von seinen Wundern keines berichtet wäre?

Ja, Schöpfer muß das Beispiel vom Wunder des Eliseus zu jenen *credibilia* rechnen, in denen der Ereget frei ist; denn den anderen *credibilia*, bei denen der Ereget gebunden ist, will er ja nur diejenigen einreihen, welche auch der hl. Thomas, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch *implicite* den *credibilia per se* einreicht¹⁾. Dies kann aber gewiß nicht von einer Wahrheit gelten, welche der hl. Thomas ausdrücklich als das Beispiel eines *credibile per accidens* aufstellt.

Wenn wir nun sagen, daß die Unterscheidung des hl. Thomas weder nach ihrem vollen Sinne, noch in Schöpfer's Modification auf das Interpretationsdecret im Sinne Schöpfer's angewendet werden kann, so möchten wir doch nicht jede Verwandtschaft derselben mit der Distinction, welche dem Interpretationsdecret zu Grunde liegt, in Abrede stellen. In beiden wird zwischen wichtigeren und minder wichtigen geoffenbarten Wahrheiten unterschieden und in beiden ist von einer Freiheit die Rede, welche dem Eregeten hinsichtlich der einen abgesprochen, hinsichtlich der andern gewährt wird. Auch die Encyclika *Providentissimus* berührt dort, wo sie von der dem Eregeten zukommenden Freiheit spricht, eine der oben besprochenen Stellen des hl. Thomas. Sämmtliche *credibilia per se* des hl. Thomas fallen unter die *res fidei et morum* des Decretes; die *credibilia per accidens* aber vertheilen sich auf beide Seiten der Distinction des Decretes. Es handelt sich also darum, die *credibilia per se* des hl. Thomas zu erweitern, um zur Distinction des Decretes zu gelangen. Schöpfer hat dies mit Recht versucht, ist aber auf halbem Wege stehen geblieben. Wenn er so weit gegangen wäre, daß er unter den *credibilia per se* alles Religiöse im Gegensatze zum rein Profanen dächte, so wäre unsere Controverse ein Wortstreit. Ja, wir würden die Berechtigung des Ausdrucks ganz und gar anerkennen. Die Ausdrucksweise *revelata* oder *inspirata per se* und *per accidens* paßt ebenso wohl auf die

1) A. a. D. S. 106 f.

Unterscheidung zwischen dem religiösen und dem profanen Inhalte der hl. Schrift, wie auf den Gegenstand, welchen der hl. Thomas mit derselben bezeichnet. Denn um das Religiöse zu offenbaren, hat Gott die hl. Schrift inspirirt; das Profane hat er des Religiösen wegen beigegeben. Dies werden wir im Folgenden klarer darlegen.

(Schluß folgt.)

XXIII.

„Die neue Zeit und der alte Glaube“.

Unter diesem Titel hat Herr Prof. Dr. Hermann Schell „eine culturgeschichtliche Studie“ veröffentlicht¹⁾, welche eine Erweiterung und Begründung der von demselben in der sensationellen Broschüre „Katholicismus als Princip des Fortschritts“ niedergelegten Gedanken bildet. Sie bietet zunächst Aussprüche des P. Heder und Citate aus einer Schrift des Erzbischofs Ireland: *L'Eglise et le siècle*, die sich dem Titel, wie dem Inhalte nach mit der Schell'schen eng zu berühren scheint, weiterhin will sie zugleich eine Antwort sein auf die Gegenschriften von Braun, Höbler und Warendorp. Richtig und durchaus beachtenswerth erschienen mir folgende Grundgedanken Sch's., die in verschiedener Form in seiner Broschüre wiederkehren:

1) Früher legte die katholische Kirche oder vielleicht besser die kirchliche Praxis das Hauptgewicht auf die Ausbildung der passiven Tugenden: Geduld, Gehorsam; Aufgabe der Gegenwart und Zukunft ist es, die activen Tugenden, den persönlichen Muth, die eigene Selbstthätigkeit und Initiative, das Bewußtsein der Selbstverantwortlichkeit mehr als seither zu entwickeln und zu pflegen.

Schell hätte hinzufügen können, daß wir in diesem Umbildungsproceß mitten drin stehen, katholische Versammlungen, Vereine und Presse vollziehen ihn.

1) Würzburg, A. Göbel 1898.

2) Man muß bei Zeiten dafür Sorge tragen, daß die inneren Gründe, welche den katholischen Glauben, die Frömmigkeit und Sittlichkeit in der Ueberzeugung begründen, in hinreichender Fülle vorhanden sind und ihren Dienst thun, wenn die religiöse Gewöhnung und die Autorität der kirchlichen Gewalten mehr und mehr an Kraft abnehmen.

3) Unser Zeitalter mag heidnisch erscheinen, wenn man an seine Nebeweise und das Uebertriebene in seinen Bestrebungen denkt, in seinem Wesensgrund aber ist es von christlichen Gesinnungen beseelt. Die christlichen Ideen sind der Boden, aus dem die machtvollen Regungen des modernen Geistes hervorgegangen sind, die Regungen nach Fortschritt im Wissen, um nach Gottes Gebot die gewaltigen Naturkräfte dem Geiste immer mehr dienstbar zu machen; nach Fortschritt im Recht und Staatsleben, um dem Ebenbilde Gottes selber zu gebührender Geltung zu verhelfen und der Herrschaft des Vorrechtes das Recht der menschlichen Persönlichkeit gegenüber zu stellen; nach Fortschritt in der gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Gestaltung, damit auch da der Selbstsucht des Stärkeren gegenüber die christliche Idee vom Schutze des Schwachen durchgeführt wird.

4) Wenn das Mittelalter die Pflege der Naturwissenschaften vernachlässigte, lag die Schuld nicht sowohl im Geiste des Christenthums, als in der stürmischen Jugendkraft der Germanen; genaue Beobachtung der Thatfachen ist keineswegs die Neigung jugendlicher Völker. Idealismus ist überall Wegbereiter für den Realismus. Religion und Philosophie sind überall die erste Liebe des denkenden Menschen, wie auch wieder sie seine letzte Liebe sein werden, nachdem er einstens die Fülle der Thatfachen in Natur und Geschichte genau und vollständig gesammelt, festgestellt und geordnet hat.

5) Das Mittelalter war die hohe Schule, in der die christliche Welt zu jener Geistesreise erzogen wurde, um die Fülle der Entdeckungen ohne allzu große Störung des inneren Gleichgewichtes ertragen zu können. Das Wissen gibt Macht: allein die Macht setzt auch als Herrschergabe voraus die Selbstbeherrschung, die feste Begründung des Geistes in der höheren Wahrheit, die Gott als das Ziel und Gesetz, als den Richter und Herrn aller Mächtigen und Schwachen erkennt.

Das ist gewiß wunderschön und geeignet, die Befürchtungen ängstlicher Gemüther zu beseitigen, die in Schell schon einen halbwegs Abtrünnigen sehen.

Die katholischen Gegenschriften von Braun und Höhler gegen Schell's erste Broschüre werden in dieser zweiten ziemlich kurz und, wie mir scheinen will, etwas von oben herab beantwortet. Eine eingehende Besprechung widmet Schell der durchaus negirenden Schrift Wahrenborg's; „Der Katholicismus als Fortschrittsprincip.“ Für Wahrenborg ist der Katholicismus, wie die Religion überhaupt der Hemmschuh jedes Fortschritts. Denn die Religion bediente sich von jeher der Gewaltmaßregeln zur Niederhaltung des freien Gedankens; sie beruht auf Phantasie und Legendenbildung und steht deshalb im Widerspruche mit dem logischen Denken; sie verbietet den Glaubenszweifel, während doch der Zweifel der Bahnbrecher des Fortschritts ist; sie ist ein Werkzeug der hierarchischen Habsucht und Herrschsucht, macht gleichgiltig gegen alle Verbesserung der irdischen Verhältnisse in Staat und Kirche, denn sie verachtet die Selbsthilfe und verweist auf die Gotteshilfe.

Diese Anschauungen sind weit verbreitet, sie bilden z. B. die Quintessenz der bekannten Culturgeschichte von Bude: *History of civilisation in England*, eine Widerlegung derselben ist daher sehr zeitgemäß. Die Entgegnung Schell's ist auch geistvoll und treffend, vollbefriedigt aber hat sie mich nicht immer, mitunter erschien sie mir unklar und ausweichend. Die Schuld wird an mir liegen, am Mangel an theologischer Bildung; aber da sich Sch. gerade an die gebildeten Laien wendet, mag einem solchen auch ein Urtheil gestattet sein.

Wäre ich Wahrenborg, ich würde auf die Sch.'schen Ausführungen kurz erwidern: Schell abstrahirt von der Religion alles das, was man seither im Allgemeinen als Religion angesehen hat, substituirt dafür einen ganz andern Religions- und Gottesbegriff, auf den allerdings die erhobenen Vorwürfe nicht anwendbar sind. Religion ist für Sch. allseitige Vervollkommenung; dann ist sie freilich Princip des Fortschritts.

„Auch das ist eine unvollkommene Vorstellung, als ob Gottes Vorsehung darin vor allem hervortrete, das Gute im Diesseits zu belohnen und das Böse zu vergelten, die Gebete unter gewissen äußeren Bedingungen gnädig zu erhören und dadurch den

Frommen einen Vortheil schon hienieden zu gewähren. Gottes Vorsehung will nicht in erster Linie Vergeltung, sondern die volle Entfaltung der größten Mannigfaltigkeit von Wesens- und Schicksalsformen, von Lebens- und Charakterbildern, von Erkenntniß und Willenskraft. Nicht die möglichste Sicherstellung des Seelenheiles, sondern die möglichste Herausforderung und Bethätigung der in den Menschen und Völkern, in den Gedanken und Zielen, in Staat und Kirche schlummernden Anlagen und Kräften ist Absicht Gottes“ (S. 94/95). Der Gottesbegriff Schell's ist das moderne Culturideal zur Gottheit erhoben. Ist er der richtige, dann muß man aber ehrlich sagen, daß seither im kirchlichen Leben hauptsächlich die unvollkommene Vorstellung gepflegt wurde und muß rückhaltslos die Frage aufwerfen, wie denn Seelsorge und Cultus dem vollkommeneren Gottesbegriff entsprechend umzugestalten sei. Darüber fehlt bei Sch. jede Andeutung, seine Ausführungen bewegen sich stets im lustigen Reiche schöner Ideen. „Das Verständniß der Religion soll bei allen so vollkommen werden, daß die Bethätigung der Religion bei allen eine Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit, in berufsmäßiger Gottes- und Nächstenliebe ist.“ Schön! aber über das „wie“ dürften sofort die Meinungen auseinandergehen.

„Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit“ ist die am häufigsten wiederkehrende Forderung der Sch.'schen Broschüre, unter ihr lassen sich die verschiedensten religiösen Richtungen vereinen, und es soll mich nicht wundern, wenn diese alle der Reihe nach Schell für sich reclamiren werden. Ueberall sucht Sch. die Religion als eine rein geistige Macht, vom Irdischen absolut losgelöst, darzustellen, die als Idee der Wahrheit durch sich selbst überall siegreich vordringe, mit Seitenhieben auf diejenigen, die die Religion mit Weltlichem verquiden. Ich aber meine, auch die erhabensten und reinsten Ideen bedürfen, um wirksam zu werden, materieller Substrate, weltlicher Institutionen. Mit der Religion wird es sein wie mit der Bildung. Auch Bildung ist eine geistige Macht; um aber erworben und wirksam zu werden, bedarf sie irdischer Mittel und Institutionen, Lehrer, Lehrmittel, Schulen und sogar dessen, was Sch. am meisten perhorrescirt — des Zwanges! Ueberhaupt kann ich nicht finden, daß

Freiheit und Selbstbestimmung so recht das Charakteristikum unserer heutigen Culturentwicklung sei. Sie macht uns allerdings unabhängiger von der Natur, von den Schranken des Raumes und der Zeit, aber zugleich abhängiger vom Menschen und der Gesellschaft. Und die Aufgabe der priesterlichen Seelsorge ist meines Erachtens nicht deshalb heutzutage schwieriger, weil „die Culturentwicklung eben unaufhaltsam dahin drängt, aus dem Menschen immer mehr eine geistig selbständige Persönlichkeit zu machen“ (S. 101), sondern weil der Mensch zu allen öffentlichen Wohlfahrtseinrichtungen — Impfung, Schule, Wehrhaftigkeit, Kranken- und Altersversicherung u. — gezwungen wird, nur nicht zur Kirche, und weil der dermaßen an den Zwang gewöhnte Mensch zur freien Selbstbestimmung auf dem Einen Gebiete, wo man ihm eine solche überläßt, auf dem kirchlich-religiösen, mehr oder weniger unfähig wird.

Fragt man sich, wer in der katholischen Kirche wohl am geeignetsten wäre, den Sch.'schen Anregungen praktische Folge zu geben, so denkt man unwillkürlich an jenen Orden, der nach allem, was man über seine Schulen hört, der Individualität, der allseitigen Entfaltung geistiger und körperlicher Kräfte den weitesten Spielraum gewährt, dem man sein großes Anpassungsvermögen an gesellschaftliche und culturelle Verhältnisse schon des öfteren zum Vorwurfe gemacht hat, an die Jesuiten, und gerade auf sie ist Schell nicht gut zu sprechen; auch nicht auf den Ultramontanismus; er definirt letzteren im Anschluß an Reinhold Baumstark als „jene Gesinnung, welche es nie verstehen kann, daß das Reich Christi nicht von dieser Welt ist“. Wenn nun aber Sch. den Katholicismus an die Spitze der modernen Culturentwicklung und damit auch der Machtmittel der modernen Cultur stellen will, macht er sich da nicht der gleichen Gesinnung schuldig, ist das, was ihm vor-schwebt, nicht selbst der raffinirteste Ultramontanismus?

Und damit komme ich auf die zeitgenössische Bedeutung der Schell'schen Broschüren. Wer in denselben nur den gekränkten Ehrgeiz eines Universitätsprofessors, ein inopportunes Selbstständigkeitsstreben wahrnimmt, der urtheilt meines Erachtens zu oberflächlich; er mag etwas sehen, aber er sieht nicht alles. Die Schell'schen Broschüren gehören mit zur katholischen Bewegung der Gegenwart, sie tragen durch und durch das Gepräge des zeit-

genössischen deutschen Katholicismus, sie sind ein Ausfluß der Paritätsbestrebungen und eine vertiefte Zusammenfassung derselben, sie verleihen der Paritätsbewegung eine gewisse philosophisch-theologische Berechtigung und Grundlage, und diese Bewegung wird aus den Schell'schen Broschüren fruchtbringende Anregung und Förderung erfahren.

Will man den Schell'schen Schriften gerecht werden, so darf man nicht übersehen, daß sie recht eigentlich einseitig sind und einseitig sein wollen. Sie betonen nur Eine Seite des Katholicismus und der Religion überhaupt, auf die bisher vielleicht weniger Gewicht gelegt wurde: die Möglichkeit, ja Verpflichtung zu geistigem und materiellem Fortschritt. Eine solche Hervorkehrung einer bestimmten Richtung kann ihr Gutes haben, ja nothwendig sein, um, den Zeitbedürfnissen entsprechend, nach dieser Richtung hin einen kräftigen Anstoß zu geben; man muß sich aber der Einseitigkeit bewußt bleiben und darauf achten, daß man nicht, um Werthvolles zu gewinnen, Werthvolleres einbüßt.

Dieburg.

Dr. Seidenberger.

XXIV.

Die Macht der Presse.

Ein gesellschaftlicher Vortrag.

Napoleon I. soll die Publicistik die sechste Großmacht genannt haben. Sie ist eigentlich die erste Großmacht, denn mittelst der Publicistik gelingt es, die öffentliche Meinung zu beherrschen und damit dem Gange der Dinge die Richtung anzuweisen. Neben tüchtigen Kriegsarmeen und vollgefüllten Kassen bestand darum jeder Zeit die Hauptfrage der Machthaber darin, die öffentliche Meinung mittelst der Flugschriften und Tagesliteratur für ihre Pläne zu gewinnen. Sie machten jederzeit den umfassendsten Gebrauch von den Waffen der Publicistik. Diejenigen Männer aber,

welche seit Erfindung der Buchdruckerkunst die Macht der Presse wohl am meisten zu würdigen und für ihre Zwecke auszubenten wußten, sind Luther, Gustav Adolph und Bismarck.

I.

In Luther's Schriften liegt seine Stärke und wenigstens theilweise das Geheimniß seiner außerordentlichen Erfolge. Bekanntlich verfaßte Luther zahlreiche polemische Schriften, in welchen er die kirchlichen Institutionen mit wachsender Leidenschaftlichkeit und zugleich mit einer Gewissenlosigkeit bekämpfte, wie sie auf diesem Gebiete nur selten vorkommt. Für die ganze polemische Literatur der damaligen Zeit gab Luther den Ton an. „Es ist,“ urtheilt Döllinger, „einer seiner gewöhnlichsten Kunstgriffe, eine Lehre oder Institution erst bis zur absurdesten Frage zu verunstalten und sich dann, vergessend, daß das, was er bekämpfte, in solcher Gestalt nur ein Phantom seiner gefolterten Einbildung sei, mit behaglichem Tadel darüber zu verbreiten. Nur allzu oft sinkt er bis zum Tone eines geistlichen Marktschreiers herab und bläst sich mit hyperbolischen Phrasen und hohlen Uebertreibungen auf. So wie er eine theologische Frage ansaßt, verwirrt er sie auch, oft mit berechnender Absichtlichkeit, und die Gründe der Gegner werden bis zum Unkenntlichen verstümmelt und verzerrt. Aber bei all diesen Gebrechen, welche das Lesen seiner Schriften jetzt zu einer ermüdenden und widerwärtigen Beschäftigung machen, fühlt man doch, daß er eine wunderbare Gabe hinreißender Popularität besaß und daß seine Demagogie auf die genaueste Kenntniß und Berechnung aller Schwächen des deutschen Nationalcharakters gebaut ist. Die Art, wie er in diesen Streitschriften die Personen seiner Gegner behandelt, ist wirklich beispiellos. Nie ist es die trauernde Liebe, die nur den Irrthum hassend den Irrenden zu gewinnen sucht; sondern es ist schmähender Groll, trotziger wegwerfender Hohn und eine massenhafte Häufung von Invectiven, oft der persönlichen, oft zugleich der pöbelhaftesten Art, die wie ein Strom aus unversiegbarer Quelle sich ergießen. Es ist durchaus unwahr, daß Luther in dieser Beziehung nur einer in jener Zeit überhaupt herrschenden Unsitte gefröhnt habe; das Gegentheil weiß jeder Kenner der gleichzeitigen und unmittelbar vorausgegangenen Lite-

ratur. Luther's Schriften erregten gerade durch diesen Charakter allgemeines Erstaunen, und während alle, die nicht zu seinen unbedingten Anhängern gehörten, ihr Befremden darüber ausdrückten oder ihm deshalb die schärfsten Vorwürfe machten und auf die verderblichen Wirkungen dieser schmähenden Ergüsse hinwiesen, pflegten seine Jünger und Bewunderer sich mit dem heroischen Geiste des Mannes zu trösten, dem Niemand Maß oder Ziel zu setzen sich unterfangen dürfe, und der eben, durch eine Art von Inspiration von der Beobachtung des Sittengesetzes dispensirt, sich das gestatten dürfe, was bei Anderen unsittlich und frevelhaft sein würde." Nachdem Luther eine Sprache angenommen, welche an Epikismus alles übertraf, was bisher gehört wurde und im schreiendsten Contraste zu der Erhabenheit der Gegenstände sich befand, um die es sich handelte, war es allerdings begreiflich, daß der einmal angeschlagene Ton nicht bloß auf seiner Seite fortklang, sondern daß auch ihm nichts geschenkt und seine Behauptungen als dreiste Lügen dargestellt wurden.

Es wäre eine dankenswerthe Aufgabe, für die Geschichtschreibung eine Zusammenstellung von Luther's Streitschriften nebst Zahl und Höhe der Auflagen zu geben. Zur Zeit besitzen wir leider eine derartige Aufstellung noch nicht. Die Arbeit ist nicht nur eine schwierige, sondern auch, was die Stärke der Auflagen angeht, eine dem Anscheine nach unmögliche. Aus der neuen kritischen Gesamtausgabe von Luther's Werken (Weimar 1883 ff.), sowie aus der Schrift von Köstlin, Luther's Leben, ist jedoch zu ersehen, daß die Zahl von Streitschriften sehr beträchtlich gewesen sein muß. Hier beschränke ich mich auf einige Einzelheiten.

Im Februar 1518 — ich folge hier Hrn. Dr. Falk (Katholik 1891. I, 486 ff.) -- erschien die Schrift Luther's „Ein Sermon vom Ablass und Gnade“. Diese Schrift erschien in 22 Auflagen in den Jahren 1518—1520. Dieser Sermon von Ablass und Gnade erfuhr Widerlegung durch Tetzel's „Vorlegung gemacht von Bruder J. Tetzel, Predigerordens“. Im Mai herausgekommen, war sie schon anfangs Juni in Luther's Händen, welcher seinerseits sie beleuchtete in seiner Schrift: „Ein Freiheit des Sermons, päpstlichen Ablass und Gnad belangend Doctoris M. Luther wider die Tetzelsche Vorlegung, so zur Schmach sein und desselben Sermons erdichtet.“ Diese neue Schrift erschien in 11 Auflagen

1518—1520, theils in Wittenberg und Leipzig, theils in Nürnberg und Augsburg. — Die treueste Mithilfe in dem Kampfe gegen Rom fand Luther an Ulrich von Hutten. Ulrich von Hutten, sagt Janssen II, 95, errichtete behufs Verbreitung aller möglichen Streitschriften, Satiren und Pamphlete eine eigene Druckerei, die von größter Bedeutung wurde.

Aus der Geschichte des Bauernaufstands im Rheingau (vgl. Katholik 1877 II, 104 ff.) geht hervor, wie sehr sich Luther der Presse für seine revolutionären Ziele zu bedienen wußte. Die während des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts erfolgten Aufstände zeigen allerdings, daß die sociale Revolution, welche im Jahre 1525 fast alle Gebiete des Reiches von den Alpen bis an die Ostsee erschütterte, nicht erst durch die Predigten und Schriften der Religionsneuerer veranlaßt wurde. Auch ohne das Auftreten Luther's und seiner Anhänger würden Aufstände und Empörungen stattgefunden haben. Aber ihren Charakter der Allgemeinheit erhielt die sociale Revolution erst aus den durch die religiösen Wirren geschaffenen Zuständen. Seit dem Ausbruche dieser Wirren war alle kirchliche Autorität planmäßig untergraben worden. Brand- und Lästerschriften gegen geistliche und weltliche Obrigkeit wurden zu Tausenden in's Volk geschleudert, schmeichelten den Leidenschaften und überlieferten zügelloser Freiheit und Willkür alle Zucht und Sitte.

Das Mainzer Erzbistum blieb von dieser Bewegung unter der bäuerlichen Bevölkerung nicht unberührt. Die Mainzer Unterthanen im Oberrhein, an der Tauber, insbesondere aber die Bürger der Stadt Mainz selbst gingen den übrigen voran. In allen Dörfern und Städten waren Bauern und Bürger im Aufbruch. In Mainz kam es am 25. April 1525, nachdem die Aufbrücker sich der Stadtthore bemächtigt und alles Geschütz aufgefahnen hatten, zum Abschluß eines Vertrages, worin der erzbischöfliche Statthalter die geforderten Artikel bewilligte. Von Mainz aus erhielten die Rheingauer Aufmunterung und Zusicherung des Beistandes. Sie wurden aufgestachelt durch berebte Boten, welche ihnen im Auftrage Luther's vorhielten, „wenn sie nach dem Vorgange anderer bischöflichen Unterthanen von dem Pfaffenregimente sich losmachen und in völlige Freiheit setzen wollten, so sei nun um so weniger Zeit zu versäumen, als sie sich dermalen auf den sichern Beistand

und die Unterstützung mächtiger Fürsten und Herren verlassen könnten“. Auch die Rheingauer standen nun auf und verlangten vom Statthalter die Annahme der aufgestellten Forderungen. Das Mißlingen des Aufstandes machte den beanspruchten Freiheiten ein Ende. Bundschuh — das war die Lösung des Bauernaufstands; es war das Rollen des Gewitters, welches zum vollen Ausbruch kam. Auffallend erscheint, daß der Bundschuh besonders den Bischof von Mainz in's Auge faßte. Damals saß seit 1514 Erzbischof Albrecht von Brandenburg auf dem Stuhle St. Bonifazens. Bekannt ist Luther's Drohung, er werde mit dem Cardinal ein Spiel anfangen, daß sich Viele nicht versehen. Luther hat in der That seine Drohung ausgeführt. Der Rheingau, des Kurstaates herrlichster Landstrich, sollte der Experimentirwinkel sein. Der Gau trug sicherlich nicht in seiner Verfassung die Ursache zur Empörung, sondern künstlich trug man von außen die Brandsfadel hinein. Luther's Sendboten waren die revolutionären Elemente in der Stadt Mainz, sodann einige Prediger in Straßburg und Worms, welche ihre Brandschriften unter der directen Adresse an die Rheingauer veröffentlichten. Wie die Volksbegleiter unserer Tage die Bevölkerung kirrten mit der Hoffnung auf eine Zeit, wo die Steuern wegfielen, so thaten es die Freunde Luther's mit dem Zehnten bei den Bauern. Gegen den der Geistlichkeit zustehenden Zehnten wurde von den Predigern geeifert und durch die Presse Flugchriften verbreitet. Bodmann, welcher keineswegs irgend welche Vorliebe zum geistlichen Wesen besaß, äußerte sich über den ganzen Aufstand: „Wäre Mainz im Jahre 1525 mit dem argen Handel nicht vorangegangen, ja hätten die Rheingauer nicht von Mainz aus Winke erhalten, um mit ihnen gemeinsame Sache zu machen und seinem Beispiele zu folgen: so würde man dort höchst wahrscheinlich ruhig geblieben sein, den Schwindelhandel unterwegs gelassen und sich den Umsturz seiner Verfassung und Freiheiten dadurch nicht zugezogen haben.“

Der Schwäbische Bund machte dem Bauernaufstand ein Ende. Neun Auführer, welche den Zug auf den Wachholder (2. Mai 1525) veranlaßt hatten, wurden aufgehängt und die Landschaft mußte die Empörung gegen den Landesherrn mit 15,000 Gulden, sowie mit dem Verluste ihrer alten Freiheiten büßen. Der Aufbruch

gab Veranlassung zum Erlass einer neuen strengeren Ordnung, welche zwar an die früheren Einrichtungen anknüpfte, indeß wesentliche Verschärfungen enthielt. Auch heute haben wieder die alten Umsturzideen die Köpfe vieler Menschen verwirrt. Die Geschichte ist eine Lehrmeisterin der Wahrheit und kann jene, die guten Willens sind, belehren, wohin die wahnwitzigen Bestrebungen führen.

II.

Gustav Adolph stellte schon durch die Hoheit seiner Gestalt und den Adel seiner Erscheinung den Helden dar. Seine Tapferkeit war ebenso groß als sein Feldherrngenie. Napoleon, gewiß ein kompetenter Richter, stellt ihn unter die acht Feldherren der Weltgeschichte. Auch die feineren Künste der Diplomatie waren dem Könige nicht fremd. Es stand ihm eine große Gewandtheit im schriftlichen Gedanken Ausdruck zu Gebote; auch unterhielt er allenthalben Agenten und Spione, durch welche er in die Geheimnisse fremder Fürsten eingeweiht wurde. Ein neuerer Geschichtsschreiber berichtet über ihn: „Fein gebildet, so daß er sieben Sprachen beherrschte, verstand er das Wort, wie die Feder zu führen. Klarheit und Schärfe hoben alles, was er sprach und schrieb, weit über die gesucht weitschweifige, dunkle Ausdrucksweise aller seiner Zeitgenossen. Das ganze Wesen des stattlichen, breitschulterigen Mannes mit dem blonden Haar, den blauen Augen in dem hellen Antlitz hatte etwas Gebieterisches, Hoheitsvolles, Fesselndes. Seine Persönlichkeit vermochte bei allem Ernste und aller Strenge, welche er stets bewahrte, die Gemüther zu bezaubern.“

Kein Wunder, daß eine solche Persönlichkeit auch die Buchdruckerkunst in ihre Dienste zog. Die Art und Weise, wie Gustav Adolph die Presse für seine Zwecke ausnützte, soll hier an einem merkwürdigen Beispiele gezeigt werden. Um den wahren Hergang von der Zerstörung Magdeburgs kennen zu lernen, gibt es, wie Onno Klopp (Hist.-polit. Blätter 115, S. 173) versichert, kaum eine wichtigere Schrift als die Chronik des Magdeburger Patrioten Guerike. Dieser erzählt, wie Falkenberg auf Geheiß Gustav Adolphs die Stadt in Brand gesteckt habe. Durch das Schicksal Magdeburgs sah sich der schwedische Eroberer in die Nothwendigkeit versetzt, sich vor der Welt zu entschuldigen und zu rechtfertigen. Er versucht

deßhalb, die Schuld dessen, was in seinem Interesse Falkenberg verübt, seinem Gegner Tilly beizumessen. Gustav Adolph kannte und benutzte aber, wie dies allen aggressiven Charakteren in besonderem Maße eigen ist, die Macht der Presse und zwar so sehr, daß vor ihm vielleicht von keinem andern dieselbe so ausgiebig verwendet worden ist, nicht bloß in Betreff der Flugblätter, die er austreuen ließ, sondern auch der Bücher, welche auf die Nachwelt kommen sollten. Er ersah sich zum Geschichtschreiber seiner Kriege in Deutschland für die Länder romanischer Zunge einen Genfer Professor, Namens Spanheim. Diesem ward das Material der Berichte zugestellt, so daß er den Verlauf der Dinge beschreiben konnte, als hätte er selber als schwedischer Soldat mitgehandelt. Unter diesem Titel trat sein Werk in französischer Sprache an's Licht zu Genf im Jahre 1633. Während der Schwedenkönig persönlich in Deutschland vor den Deutschen den Religionskrieg predigte, ließ er durch diesen Genfer Professor das Buch abfassen, welches den Franzosen bewies, daß der Schwedenkönig nicht einen Religionskrieg führe, sondern einen politischen Krieg. Dieser selbe Professor Spanheim, welcher in solcher Weise den Franzosen das Gegenteil der Wahrheit zu verkünden hatte, brachte auch über das Verhalten Tilly's in Magdeburg eine bis dahin unerhörte Nachricht vor. Es wird nämlich dem General Tilly die Zerstörung von Magdeburg zugeschoben. Und die Deutschen, welche sich im Bereiche der schwedischen Waffen befanden, sprachen die Anklage nach, ohne zu bedenken, daß, von strategischer Seite betrachtet, die Zerstörung Magdeburgs gerade für den General eine unsäglichke Thorheit gewesen wäre.

Das Buch Spanheim's steht aller Wahrscheinlichkeit nach für die damaligen Zeiten ganz allein. Mit Sicherheit läßt sich behaupten, daß im 17. und bis tief in's 18. Jahrhundert hinein eine Tradition von einem persönlich grausamen Tilly in Magdeburg nicht existirt habe. Allein es existirte in den Bibliotheken das Buch des Spanheim: *Le soldat suédois*. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts lebte dies nur dem Forscher zugängliche Buch wieder auf in dem Werke eines anglikanischen Geistlichen, Namens Harte, über Gustav Adolph. Aber der Professor Spanheim hatte seiner Erzählung einen Vorbehalt hinzugefügt: „Wenn es sich als wahr erfindet, was man beharrlich berichtet.“ Der Engländer Harte, der ihn aus-

schrieb, ließ diese Verwahrung weg und kleidete seine Erzählung so ein, daß sie als ein längst bekanntes Factum erschien. Im Jahre 1760 erschien in Leipzig eine deutsche Uebersetzung des Buches von Harte. Und damit war die Bahn des Nachsprechens eröffnet. Es folgte im Jahre 1789 der französische General Grimoard. Auch sein Bericht über Tilly und Magdeburg ist fast wörtlich dem *soldat suédois* entnommen; aber auch er gibt weder eine Quelle an, noch die Verwahrung des Spanheim. Demnach tauchte die gehässige Verleumdung gegen Tilly, die über ein Jahrhundert in den Bibliotheken geruht hatte, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch kritiklose Nachschreiber bei den drei Nationen wieder empor, der englischen, der deutschen und der französischen.

Das Unglück wurde aber noch voll gemacht durch den Dichter Schiller, der nebenbei Professor der Geschichte war. „Ich werde,“ sagt aber Schiller von sich selbst, „immer eine schlechte Quelle für einen künftigen Geschichtsforscher sein, der das Unglück hat, sich an mich zu wenden. Die Geschichte ist überhaupt nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meiner Hand werden.“ So richtig diese Selbstkritik, so nannte doch Schiller die Schrift, die er in dem „Historischen Kalender für Damen“ 1791 herausgab, *Geschichte des dreißigjährigen Krieges*. Wie der *soldat suédois* vergessen wurde, so hätten auch seine Nachschreiber Harte, Grimoard u. a. wohl kaum eine länger dauernde Wirkung gehabt. Erst das Buch Schiller's hat die Grundlage zu der Tradition eines grausamen Tilly in Magdeburg geschaffen. Nicht bloß war das Buch Schiller's selber Jahrzehnte hindurch eines der meist gelesenen geschichtlichen Bücher in Deutschland, sondern gerade die Episode über Magdeburg ging in andere populäre Schriften über, wie in die deutsche Geschichte von Rohlrausch, die Lesebücher von Wackernagel u. s. w. Jahrzehnte hindurch ist ein großer Theil unserer deutschen Jugend mit solcher Lectüre gefüttert worden, und die Sage von dem grausamen Tilly in Magdeburg hat eine Art von Volksthümlichkeit erlangt. Es heißt, daß sie in Magdeburg selbst ein Stück des heutigen Lokalpatriotismus sei. Das hat der Leichtsinns der Geschichtschreibung in schöner Form verschuldet. Heute schwört der liberale Bildungsphilister darauf, daß Tilly Magdeburg zerstört habe. So wird es voraussichtlich auch fernerhin gelehrt werden,

denn das Vorurtheil ist anscheinend unüberwindlich. Daran ist aber die Macht der Presse schuld.

III.

Nur wenig bekannt ist, schreibt die Allgemeine Zeitung, daß Friedrich der Große während seiner ganzen Regierungszeit eifrige Beziehungen zur Presse unterhalten hat. Der König erkannte und würdigte die Macht des nur gering entwickelten Zeitungswesens und legte großen Werth darauf, die öffentliche Meinung nicht allein Deutschlands, sondern ganz Europa's sich günstig zu stimmen. Entweder schickte er Entwürfe oder Directiven an seine diplomatischen Agenten im Haag, in London und Hamburg mit der Weisung, dieselben in den englischen, holländischen und Hamburger Zeitungen angemessen zu verwerthen, oder der König ergriff selbst die Feder und schrieb die Artikel eigenhändig. Sie wurden dann entweder durch die Gesandten in die fremden Zeitungen gebracht oder durch einen der Staatsminister in den Berliner Zeitungen veröffentlicht. So stammen die „Briefe eines Augenzeugen“, welche in der Spener'schen Zeitung während der beiden ersten schlesischen Kriege erschienen, sämmtlich von Friedrich dem Großen her. Er spricht darin von sich immer in der dritten Person. Es hat über ein Jahrhundert gedauert, bis diese Thatsache unzweifelhaft festgestellt worden ist. Er hatte noch einen dritten Weg, die Zeitungen zu beeinflussen; so ließ er den Redacteur eines kölnischen Blattes, welches scharf über ihn geurtheilt, von gedungenen Individuen mißhandeln.

Alles, was Friedrich der Große in dieser Richtung gethan hat, ist jedenfalls nur Kinderspiel gegenüber dem umfangreichen Apparat zur Beherrschung der Presse und der öffentlichen Meinung, mit welchem der herrschgewaltige Fürst Bismarck sich umgeben hat. Dieser Heros des Jahrhunderts war thatsächlich in erster Linie ein Mann der Presse, ja selbst ein Zeitungsschreiber. Ich bin genöthigt, zum Beweise dieser Behauptung ein Stück Geschichte der officiösen Presse vorzuführen.

Ende September 1862 trat bekanntlich Fürst Bismarck das Amt des preussischen Ministerpräsidenten an. Am 22. Januar 1864 erklärte er im Abgeordnetenhaus: „M. G.! Es gibt keine offi-

ciöse Presse. Es ist mein erstes Geschäft gewesen, als ich das Ministerium übernahm, dieselbe abzuschaffen. Ich fand, daß dies ein mangelhafter Zustand sei, wenn man die Regierung für jedes Wort verantwortlich machen konnte, welches in der „Sternzeitung“ gestanden hatte. Diese wurde dadurch zu einem verwässerten Staatsanzeiger. Ein solches Organ war unnötig. Wenn die Regierung öffentlich unter Verantwortlichkeit sprechen will, so hat sie zu dem Zwecke den „Staatsanzeiger“, wobei keineswegs ausgeschlossen ist, daß sie sich durch andere Blätter vertreten läßt, wenn diese die Güte haben, der Regierung ein Quantum weißes Papier zur Disposition zu stellen, ohne daß deshalb die Regierung eine Verantwortlichkeit für die Artikel übernimmt.“

Wie bekannt, wuchs der Conflict zwischen der Staatsregierung und der „liberalen“ Majorität. Letztere beschwerte sich über die Angriffe der Regierungsorgane, insbesondere darüber, daß sogar die Amtsblätter zu Artikeln benützt würden, welche den Charakter der Verleumdung an sich trügen. Der Minister des Innern erklärte darauf (26. Mai 1865): „Die Regierung ist ebenso verpflichtet wie berechtigt, auch außerhalb der Räume dieses Hauses Irrlehren entgegenzutreten. Die Belehrung ist viel nöthiger den Irrlehren gegenüber als der Unwissenheit, und für Irrlehren halten wir dasjenige, was Sie hier predigen und auf Grund dessen Sie Ihre Beschlüsse fassen . . . Als wir in das Ministerium eintraten, waren die Herren im alleinigen Besiz der Presse; jetzt bin ich im Mitbesiz und aus diesem lasse ich mich weder hier noch sonst irgendwo her austreiben.“

Mit den Annexionen des Jahres 1866 begann eine neue Periode der officiösen Presse. Am 6. November 1868 erfolgte die Einbringung der Gesekentwürfe betreffend die Beschlagnahme des Vermögens des Königs von Hannover und des Kurfürsten von Hessen. Das geflügelte Wort des Grafen Bismarck von den Reptilien gab der officiösen Presse den Namen. Ihre Macht wuchs erstaunlich rasch. Noch waren nicht anderthalb Jahre seit der Beschlagnahme verfloßen, als Rudolph v. Bennigsen im Norddeutschen Reichstage (22. Mai 1869) sich über die Angriffe beklagte, welche seine Partei seitens der officiösen Presse zu erleiden habe. Er sprach: „Die Angriffe der officiösen Presse werden allmählig so grob und plump, daß wir sie nicht mehr ertragen mögen.“ Gegen diese

und ähnliche Bemerkungen wandte sich Graf Bismarck. „Da ich,“ erklärte er, „einmal das Wort habe, so erlaube ich mir, auch noch eine persönliche Bemerkung hier vorweg zu nehmen dadurch, daß ich mich verwahre gegen alle Solidarität mit irgend einem Zeitungsartikel, selbst mit dem ‚Staatsanzeiger‘. Obwohl ich für den letzteren die rechtliche Verantwortlichkeit nicht ablehnen kann, so lehne ich doch die persönliche Verantwortlichkeit ab. Ich bin außer Stande, irgend eine Zeitung selbst zu schreiben oder zu censuriren; ich bin selbst meist außer Stande, überhaupt eine Zeitung zu lesen, meine Mittel erlauben mir das nicht.“

Als am 13. Januar 1887 im Reichstage Abg. Windthorst davon sprach, daß der Reichskanzler eine Reihe von Blättern nicht allein direct inspirire, sondern auch sehr scharfe Artikel darin schreiben lasse, bezeichnete Fürst Bismarck durch einen im stenographischen Bericht verzeichneten Zwischenruf dies als „einen großen Irrthum“. Nachher führte Fürst Bismarck noch aus: „Glauben Sie nicht, daß ich ein solches unberechtigtes Maß von Zeitüberfluß habe, daß ich mich noch mit der Presse selbstthätig beschäftigen könnte. Ich bestreite ja gar nicht, daß ich mitunter Auftrag gebe, einen solchen Artikel zu schreiben und ihn mir vorlegen lasse, um zu sehen, ob er nicht eine Unhöflichkeit gegen den Reichstag enthält oder gegen sonst Jemand. Diejenigen Artikel, welche dergleichen enthalten, haben sich sicherlich meiner Censur entzogen, das bitte ich ein für alle Mal anzunehmen. Aber ich kann doch unmöglich für jeden Inhalt einer Redaction verantwortlich sein. Es passiert mir, wie ich schon früher gesagt habe, vielleicht nur in vierzehn Tagen ein Mal, daß ich ein derartiges Erleichterungsbedürfniß habe, was ich nicht zurückdrängen könnte.“

Wiederholt tritt uns also der Versuch des Fürsten Bismarck entgegen, seine nahen Beziehungen zur Presse in der Oeffentlichkeit abzuleugnen. Auch im Culturkampf schüttelte er bekanntlich die Verantwortlichkeit von sich ab und legte alles der Unfähigkeit des Cultusministers zur Last. Trotzdem haben wir thurmhohe Belastungsmaterialien dafür, daß Bismarck der eigentliche Culturlämpfer war. Er ist auch der Schöpfer und Inspirator des officiösen Pressinstituts. Bezeichnend ist, was Fürst Bismarck einmal einer Straßburger Deputation gegenüber geäußert hat. Er sagte:

„Die Größe und Brauchbarkeit des politischen Correspondenten liegt in der Biegsamkeit seiner Feder.“

Obwohl über die Organisation der officiösen Presse in den siebenziger Jahren noch manche Unklarheit der Aufklärung bedarf, so sind wir doch über die Einrichtung des weitverzweigten Instituts einigermaßen unterrichtet. Nach den zuverlässigen Mittheilungen der Kreuzzeitung ressortirten von dem Minister des Innern zwei verschiedene Central-Preßstellen. Daneben gab es auch noch eine officiöse Presse, welche vom auswärtigen Ministerium bezw. der Reichskanzlei ressortirte. Die Maschine zur officiösen Beeinflussung der Presse war so kunstreich zusammengesetzt und so vielgliederig, daß mitunter die verschiedenen Fäden sich verwickelten oder der eine Oberofficiöse den andern neutralisirte. Es gab zahme Officiöse, die nur schrieben, was man ihnen direct in die Feder dictirte, und wilde Officiöse, denen man einzelne Gedanken zu freier Bearbeitung überließ, die sie dann mit Zuthaten von eigener Provenienz ausschmückten. Der Gedanke, in dem die feindlichen Brüder übereinstimmten, war der, daß keine Partei Ziele verfolgen sollte, welche die Regierung mißbilligt.

Neben den erwähnten Preßstellen existirte und existirt vielleicht heute noch das königliche literarische Bureau. Die Herausgabe der ‚Berliner Correspondenz‘ ist nur ein Theil der Thätigkeit des literarischen Bureaus, die Hauptthätigkeit desselben liegt in der Durchsicht sämmtlicher politischen Zeitungen, nicht nur Berlins, sondern des gesammten Reiches. Aus diesen Zeitungen werden alle die einzelnen Minister interessirenden Artikel ausgeschnitten und den betreffenden Ressortchefs zugestellt. Außerdem hat das königliche literarische Bureau die Aufgabe, sämmtliche Preßartikel und Mittheilungen, von denen es voraussetzt, daß sie den Kaiser interessieren, auszuschneiden und dem Decernenten im Ministerium des Innern zuzustellen, der das Geeignete dem Kaiser zugehen läßt. Wenn der Kaiser sich in Berlin befindet, so wird ihm die bekannte schwarze Mappe durch den Extraboten in's Schloß übersandt, ist er in Potsdam oder auf Reisen, so geschieht die Zusendung durch das Postamt. Diese Ausschnitte des königlichen literarischen Bureaus erhält der Kaiser täglich mit Ausnahme der Sonn- und Feiertage.

Der Berliner Hof hat von jeher großes Gewicht darauf gelegt,

daß nur correcte Nachrichten über Personen und Vorgänge am Hofe in die Presse gelangten und zu dem Behufe die Berichterstattung darüber in Einer Hand monopolisirt. Im Hofmarschallamt werden demgemäß die Hofnachrichten von einem Beamten dem betreffenden Journalisten in dieser oder jener Form in die Feder dictirt; so gelangen sie in die Presse. Damit ist für die genannten Zwecke die beste Garantie geschaffen.

Im Laufe der Zeit war das officiöse Preßwesen so ausgearbeitet, daß die Regierung mit demselben weder Ehre einlegen konnte, noch Nutzen davon hatte. Das Geschäft der Officiösen bestand vor allem in der Verhetzung der Parteien gegen einander mittelst Verleumdungen, Lügen und Beschimpfungen. War es ein Hauptkniff der Bismarck'schen Regierungskunst, die Gegner sich gegenseitig bekämpfen zu lassen und die eine Partei gegen die andere auszuspielen, so übten seine Preßgesellen dasselbe Manöver in hundertfach vergrößerter Gestalt. Statt sodann die öffentliche Meinung aufzuklären über die Absichten der Regierung oder über Vorgänge in den oberen Regionen, schienen sie sich vielmehr die Verwirrung der öffentlichen Meinung zum Ziele gesetzt zu haben. Kam es doch nicht selten vor, daß sie sich selbst in die Haare gerietzen und der Eine in dem einen Blatte das Gegentheil von dem schrieb, was der Andere in einem anderen Blatte vertrat. Dabei verschlug es für diese Leute gar nichts, heute schwarz zu nennen, was sie gestern weiß genannt hatten. Kurz, es war die reine Brunnenvergiftung, und in der gesamten deutschen Presse herrschte nirgends mehr Mangel an Anstand und Ehrlichkeit, als bei den im Solde der Regierung stehenden Officiösen. Die Folge war denn auch die allgemeine Verachtung. Was sie schrieben, glaubte kein Mensch; eher war man geneigt, das Gegentheil zu glauben, und hatte die Regierung von der Thätigkeit ihrer Handlanger viel mehr Schaden als Nutzen.

Wie die Haltung der Officiösen im Laufe der Zeit immer verächtlicher wurde, so gestaltete sich auch der Apparat immer verwickelter. Neben hochofficiösen Blättern, in denen die Oberofficiösen zum Wort kamen, gab es Hunderte von Provinzblättern, die dem Preßbureau zur Verfügung standen, officiöse Correspondenzen, sog. Waschzettel, unbesehen aufnahmen u. s. w. Schließlich war oft gar nicht mehr zu erkennen, wo der Wirkungskreis der

Officiösen anfang und aufhörte, so daß wohl auch mancher Zeitungsartikel eine allgemeine Beachtung fand, obwohl es eine „Privatarbeit“ war. Die Unklarheit hatte für den Reichskanzler wieder das Gute, daß er einen Artikel, der seine Schuldigkeit nicht gethan oder die beabsichtigte Wirkung verfehlt hatte, hinterher ableugnen lassen konnte.

Wenn von der officiösen Presse die Rede ist, so denkt man gewöhnlich alsbald an den sog. „Reptilienfonds“. Dieser etwa 48 Millionen Mark betragende, das sequestrirte Vermögen des Königs Georg von Hannover bildende Fonds stellte aus seinen Einnahmen der Regierung mindestens eine Million jährlich zur Verfügung, über deren Verwendung sie keine Rechenschaft zu geben hatte. Nach allgemeiner Annahme wurde diese Million zum guten Theile für die officiöse Presse des In- und Auslandes — denn auch über das Ausland hat das Preßbureau seine Fäden ausgespannt — verwendet. Die Ueberzeugung, daß die Beschlagnahme des „Welfenfonds“ sich nicht rechtfertigen lasse, wurde allgemein; selbst Hr. v. Bennigsen hatte schon 1882 die Auslieferung des Geldes empfohlen. Man muß nun aber nicht glauben, daß mit dieser Auslieferung dem officiösen Preßwesen das Wasser abgegraben sei. Es standen nämlich der Regierung noch zwei geheime Fonds von 10 000 Mark jährlich zur Verfügung.

Zweifellos ist die Geschichte des Welfenfonds eines der häßlichsten Blätter der Bismarck'schen Politik, und die mit Hilfe des Corruptionsfonds unterhaltene Reptilienpresse bildet eine der dunkelsten Seiten des Bismarck'schen Regiments. Die Abfütterung der Reptilien geschah in dem einen Falle durch eine pro forma-Abonnementsbestellung auf ein Pauschquantum, die je nach der Gesinnungstüchtigkeit des Blattes zwischen 50 bis 500 Exemplaren schwankte, die wohl bezahlt wurden, aber nicht geliefert zu werden brauchten. In anderen Fällen erfolgte die Subvention der freiwillig gouvernementalen Blätter in baar, aber auf einem Umwege durch Vermittlung von Reichstags- und Landtags-Abgeordneten. In solcher oder ähnlicher Weise wurde die Bestechung der Zeitungen verschleiert. Es gab sogar einen Bestechungsmodus ohne irgend welche Baarzahlung.

Bei der gegenwärtigen Ausgestaltung des Zeitungswesens, wo das eine Blatt das andere an Neuigkeit und Raschheit seiner

Mittheilungen zu überbieten sucht, ist eine Nachricht so gut wie baar Geld. Läßt also die Regierung ihren Goldschreibern eine Nachricht zukommen, so finden sich dafür Abnehmer in Menge. Bekannt ist, daß der Finanzminister v. Scholz in dem ungarischen Juden einen Leibjournalisten hatte, der einen ausgedehnten und sehr einträglichen Handel mit Nachrichten, neuen Gesetzentwürfen u. treibt. Dieser Herr war in der Lage, die Beschlüsse der Arbeiterschutz-Conferenzen, die man lieber aus dem Reichsanzeiger kennen gelernt hätte, zuerst veröffentlichen zu können. Wie weit hier das Geschäft geht, mag man daraus ersehen, daß officiöse Correspondenten auch gelegentlich Abzüge von Thronreden einen oder mehrere Tage vor der Parlamentseröffnung erhalten, sie den von ihnen bedienten Blättern in der Provinz für zehn oder zwanzig Mark anbieten, und sobald die Thronrede verlesen ist, dies durch ein verabredetes Wort telegraphisch anzeigen, worauf das betreffende Blatt dann die Thronrede als „Privattelegramm“ publicirt.

Die „Frankf. Ztg.“ schrieb einstmal, die großen national-liberalen Blätter seien vollständig officiös inficirt, und es komme in ihnen weniger die Politik der National-Liberalen, als die der Berliner Officiösen zum Ausdruck. „Sollte das bestritten werden, so könnten wir den Beweis durch Thatfachen erbringen,“ fügt das Frankfurter Blatt hinzu. Daß die direct vom Berliner Preßbureau beeinflussten Zeitungen sehr zahlreich seien, hat man immer gewußt; trotzdem war man überrascht, als man erfuhr, daß es über zweihundert seien. Der Abg. Richter hat in seinem Blatte sich bemüht, ein Verzeichniß dieser sog. Reptilienpresse zu sammeln. Er hat die Artikel, die aus dem Preßbureau stammen, regelmäßig nach Ueberschrift, Einleitung und Schluß bezeichnet. Man erhält dadurch einen Einblick, in welchem Umfange und wie systematisch in Preußen die öffentliche Meinung fort und fort mittelst erkaufter Federn von obenher „bearbeitet“ wurde. Die Verleger, meist Drucker in kleinen Provinzialstädten, die oft auch selbst die „Redaction“ besorgen, haben mehrfach gegen ihre Aufnahme in das Verzeichniß der Reptilienpresse protestirt und versichert, daß ihnen der eigentliche Ursprung der Artikel, mit denen sie ihr Blatt füllen, nicht bekannt gewesen ist. Es spricht das für die ganze Organisation des Preßbureaus, das seine Erzeugnisse auch in solche Blätter einzuschmuggeln

weiß, deren Verleger in dem Wahne leben, ihr Blatt sei selbstständig. Ähnliche Kreisblätter, welche solche Artikel erhalten und aufnehmen, können freilich nicht für sich geltend machen, daß sie über die Herkunft solcher Artikel ununterrichtet oder im Unklaren gewesen seien.

Die Wirkungen der Pressecorruption konnten nur unheilvolle sein und die „minder haltbaren Tagesleistungen“ mochten selbst den Herrschgewaltigen bisweilen unbequem geworden sein. Der bekannte Orientalist Prof. de Lagarde in Göttingen bemerkte über die Reptilienschriftsteller in der ‚Deutschen Revue‘: „Deutschland ist, so sagt man, ein Land, in welchem die Wahrheit über alles gilt. Dabei sitzt in jeder Pfütze, in jedem Teiche, in jedem Bache, in jedem Flusse ein Reptil, eigens angestellt zu lügen, wenn es vortheilhaft befunden wird, lügen zu lassen, bezahlt aus den Steuern des Volkes oder aus den Kassen der Parteien, bezahlt, um zu lügen durch Reden und durch Schweigen. Wäre da nicht zu verlangen, daß man einen Herakles rief, der dies Gezück und seine Auftraggeber sammt und sonders dahin förderte, wohin sie gehören, zu Brutus und Judas in die unterste Hölle?“

Der ‚Frankische Courier‘ schrieb: „Sollte über die Verwendung des Welfenfonds einmal Rechnung gelegt werden, es würden wahrlich nicht viel Dinge zum Vorschein kommen, auf die wir stolz zu sein Grund haben . . . Der Reptilienfonds war die unverstopfbare Quelle von Lug und Trug und spie eine Menge latilinarischer Existenzen in's öffentliche Leben. Er war ein großes Machtmittel in der Hand der Mächtigen, aber er untergrub systematisch die sittlichen Grundlagen des öffentlichen Lebens; er diente egoistischen Bestrebungen, nicht aber den Gesamtinteressen des Volkes; es ist deßhalb Zeit, daß er von der Bildfläche verschwindet.“

Der ‚Badische Beobachter‘ schrieb seiner Zeit: „Die in Wien erscheinende Neue freie Presse entpuppt sich immer mehr als ein im Dienste des Berliner Preßbureaus stehendes Blatt. Sie treibt ihr Handwerk mit einer Feinheit, an die wir von Seite unserer nationalservilen Blätter in Baden ganz und gar nicht gewöhnt sind. Wenn der Republikaner Blind in London als ständiger Correspondent beibehalten wird, wenn die Briefe aus Paris, Madrid zc. eine höchst freisinnige Sprache athmen, so ist für die

N. Fr. Pr. dadurch eine vortreffliche Maske geschaffen, um ihre im Bismarck'schen Fahrwasser rüstig fortschreitende Tendenz zu verdecken. Wenn sie insbesondere ihre ganze Kraft einsetzt, um das Verfahren Bismarck's und der National-Servilen gegen die katholische Kirche zu rechtfertigen und zu weiterem Vorgehen anzureizen, so liegt darin unverkennbar die perfide Absicht, den kirchlichen Conflict in Oesterreich, das wahrlich mit dem Nationalitäten-Unfug genug zu thun hat, zu verschärfen."

Unter den Regierungsfreunden in Elsaß-Lothringen muß wenig Einheit und Strammheit herrschen, sonst würde nicht das 'Neue Straßburg' von der 'Karlsruher Btg.' Folgendes sagen: „Die Karlsruh. Btg. erhält allwöchentlich einen ganzen Schubkasten officiöser Correspondenzen aus Elsaß-Lothringen, welche sammt und sonders aus einer Feder fließen und das Thema der Glorificirung der Staatshandlungen der kaiserlichen Landesverwaltung in allen erdenklichen Tonarten variiren. Um von der ächten Spur abzuleiten und das dargebotene Futter einigermaßen genießbar zu machen, erblicken diese Correspondenzen unter den possirlichsten Zeichen das Licht der Welt. Die Apotheke, in welcher diese sonderbaren Recepte gebraut werden, befindet sich zu Straßburg in der Gasse Aller Heiligen, und der Herr Scribifax, der sie am jüngsten Tage zu verantworten hat, ist niemand anderer als der Chef des literarischen Bureaus im kaiserlichen Oberpräsidium.“

Aus den Mitteln des Neptilienfonds sind insbesondere auch, wie der 'Freis. Btg.' berichtet wurde, 500 000 Exemplare der Reden des Reichskanzlers in der Polenfrage und sonst in der Norddeutschen Druckerei hergestellt worden, und zwar auf directe Bestellung des literarischen Bureaus. Diese Reden wurden unentgeltlich im Lande verbreitet. Die Flugschriften beschränkten sich nicht auf den stenographischen Wortlaut der Reden, sondern zerlegen diese Reden in Abschnitte mit famosen Ueberschriften. Alles Neptilienmache!

Nicht nur die Zeitung wurde der Politik Bismarck's dienstbar gemacht, auch der Telegraph. Zur Geschichte des Wolff'schen Telegraphenbureaus finden sich einige Mittheilungen in den Denkwürdigkeiten des verstorbenen Polizeidirectors Dr. Stieber. Es heißt dort, die Regierung habe längst „die hervorragende Bedeutung

der Telegraphencorrespondenz-Bureau für eine geschickte, am wenigsten bemerkbare Leitung der öffentlichen Meinung durch die Form der Mittheilung einzelner Ereignisse" erkannt und „deshalb, so weit als dies ohne Anstoß zu erregen geschehen konnte, eine Monopolisirung der telegraphischen Zeitungs- und Correspondenz in Preußen angestrebt". Zu diesem Zwecke verschaffte sich die Regierung Fühlung mit dem Bureau des Dr. B. Wolff, welches unter thätiger Mitwirkung des Ministeriums 1865 in eine Actiengesellschaft umgewandelt wurde, „wobei sich die Regierung für die Zukunft einen maßgebenden Einfluß auf die Leitung des Instituts sicherte". Der Ministerpräsident hatte den König selbst veranlaßt, in diese Angelegenheit durch folgenden, an Dr. B. Wolff gerichteten Erlaß vom 4. März 1865 einzugreifen: „Ihrem Plane, durch eine Actiengesellschaft Ihrem telegraphischen Institut eine ähnliche Ausdehnung zu geben, wie dies eine englische Actiengesellschaft (Reuter) zu thun im Begriff steht, kann ich nur meinen ganzen Beifall zollen, und würde es mich sehr freuen, wenn bewährte patriotische Finanzmänner, wie die Herren v. Oppenseld, Maguns, Bleichröder, sich mit Ihnen zu dem qu. Geschäfte vereinigen wollten. Es scheint mir sehr wichtig und nothwendig, daß in Preußen ein dergleichen Institut creirt werde, um dem englischen entgentreten zu können."

Nach der Entlassung Bismarck's konnte man ordentlich aufathmen, weil sich alsbald eine wesentliche Besserung der politischen Sitten bemerkbar machte. Der officiösen Schund- und Schandpresse wurde der Nährboden entzogen durch den Ausgleich zwischen dem Herzog von Cumberland und der preussischen Krone. Mit dem Wechsel an der leitenden Stelle der Regierung war eine gewisse Beruhigung der Gemüther und Milderung der Gegensätze eingetreten. Die Thatfache ist ebenso unbestreitbar wie erklärlich. Während das frühere Regime die eine Partei gegen die andere ausspielte, um sie alle zu beherrschen, gibt man jetzt bei jeder Gelegenheit dem Wunsche nach möglichstem Zusammengehen der Parteien Ausdruck. Diese veränderte Haltung spiegelt sich zunächst in der Presse wieder. Das Officiösenthum im früheren Sinne besteht nicht mehr — eine wahre Erleichterung für unser öffentliches Leben. Gewiß unterhält man in den Regierungskreisen auch jetzt noch Beziehungen zur Presse, und zwar keineswegs bloß zum Reichs- und Staatsanzeiger, aber die Presse wird nicht mehr auf

einzelne Parteien oder politische Persönlichkeiten förmlich losgelassen; die Hege hat aufgehört. Man vergleiche die Nordb. Allg. Ztg., den „Düngerwagen“, von ehemals mit der heutigen. Die frühere war vielleicht manchmal interessanter, aber die jetzige ist jedenfalls höflicher und sachlicher. Und wie man in den Wald ruft, so schallt es zurück. So ziemlich auf der ganzen Linie ist der Ton ruhiger geworden. Gewiß bestehen die alten Gegensätze fort, aber sie machen sich in einer Weise geltend, welche einer Verständigung und einem förderlichen Ausgleich zu gute kommen kann. Und wie in der Presse, so in den unmittelbaren Beziehungen der Parteien zu einander.

Der Einsiedler im Sachsenwalde hat aber auch nach seinem Sturze von seiner Lieblingsbeschäftigung nicht ablassen können. Wie vordem die Nordb. Allg. Ztg., so waren von da ab die Hamburger Nachrichten sein Leibblatt. Aus einer zu Lebzeiten Bismarck's erschienenen Broschüre theilt das N. Wien. Journ. Folgendes mit: „Es besteht ein täglicher schriftlicher und Depeschen-Verkehr zwischen dem Fürsten und den Hamburger Nachrichten. In Friedrichsrub vermittelt denselben Dr. Chrysander, Secretär des Fürsten, bei den Nachrichten Hr. Dr. Hofmann in Hamburg. Letzterer studirt die Zeitungen und die Einsendungen an Nachrichten, jedoch nur die den Fürsten Bismarck betreffenden Auslassungen. Es werden Ausschnitte angefertigt, manchmal auch ganze Zeitungsnummern ausgewählt, und diese gehen, sorgfältig verpackt, täglich durch expressen Boten nach Friedrichsrub. Hier öffnet Dr. Chrysander das Packet und liest dem Fürsten, während dieser auf dem Sopha sitzt und die Pfeife raucht, sämtliche Artikel vor. Er ärgert sich thatsächlich nicht, auch nicht über die grimmigsten und böseartigsten Angriffe. Nach Verlesung eines Ausschnittes, den er sich oft reichen läßt, um ihn noch einmal zu studiren, macht der Fürst dazu seine Bemerkungen, entweder mündlich, die Dr. Chrysander schnell darunter schreibt, oder schriftlich mit einem seiner großen Bleistifte. Das ganze Material wird täglich aufgearbeitet; dies ist eines der wichtigsten Tagesgeschäfte des Fürsten. Dann wird alles in einen dicken Brief gepackt und an die Hamb. Nachrichten geschickt. Tauchen wichtige Tagesfragen auf, ein besonders verleumderischer Angriff oder eine grundfalsche Darstellung aus seiner politischen Laufbahn, dann kommt ein kleines Briefchen an Hrn. Dr. Hofmann oder auch ein kurzes Telegramm, das um

seinen umgehenden Besuch bittet. Mit dem nächsten Zuge begibt sich Dr. Hofmann nach Friedrichsruh, und dann finden jene vertrauten Besprechungen statt, deren Ergebnis ein noch spät Abends geschriebener schneidiger Leitartikel Bismarckschen Geistes ist. Man kann sagen, es wird nichts über die innere Politik oder gar über den Fürsten Bismarck in den Hamb. Nachrichten gedruckt, außer den gleichgiltigsten Kleinigkeiten, was nicht die volle Billigung des Fürsten Bismarck gefunden hat und dessen ureigenste Meinung ist. Auch auf Reisen des Fürsten erleidet der redactionelle Verkehr keinerlei Störung; er bleibt die wichtigste Aufgabe des Reichskanzlers.“ Unter genauer Angabe der Daten theilt der Verfasser mit, welchen Antheil Fürst Bismarck an gewissen Artikeln der Hamb. Nachrichten hat. So hat nach seiner Angabe der Fürst den Artikel, in welchem es als eine Unmöglichkeit bezeichnet wird, Graf Herbert könne jemals ohne seinen Vater in den Staatsdienst zurücktreten, selbst geschrieben.

Ist es da zu verwundern, daß ein Mann, der ehemals über ein ganzes Heer von Zeitungen im Inland und Ausland verfügte, eine Art von Dictatur über ganz Deutschland, ja zeitweise über die ganze Welt ausübte? Die Presse verhalf ihm dazu, daß er sich als Despot fühlen konnte und daß seine Rücksichtslosigkeit auch den Hochstehenden fühlbar wurde. Wenn aber nach Jahrzehnten das Charakterbild des verstorbenen Fürsten der Nachwelt in einem andern Lichte erscheinen wird, als der von den Erfolgen berauschten Mitwelt, dann wird man sich verwundert die Frage vorlegen: Wie war es möglich, daß über einige Lichtseiten die Schattenseiten und Mißerfolge des Mannes übersehen werden konnten? Die Antwort wird alsdann lauten: Das hat die Presse gethan!

* * *

Seit Erfindung der Buchdruckerkunst hat die Presse der Kirche ohne Zweifel mehr geschadet als genützt, und die herrliche Kunst, welche zum Preise Gottes und zur Ausbreitung seines Reiches in's Leben gerufen worden war, ist alsbald vom Weltgeiste in Beschlag genommen und für das Widerchristenthum ausgebeutet worden. Jede weitere Steigerung und Ausdehnung der Preßthätigkeit vermindert noch die Wirksamkeit der Kirche. Die Tagesliteratur beherrscht einmal die öffentliche Meinung. Nur wer die Literatur

beherrscht, kann heute ein Wort mitsprechen und auf die öffentliche Meinung einzuwirken versuchen. Daher gilt es, die Presse zurückzuerobern und sie in den Dienst der Kirche zu stellen. Das ist allerdings schwer, doppelt schwer, weil uns die materiellen Mittel fehlen und weil die Kinder dieser Welt in ihrer Art klüger sind, als die Kinder des Lichtes. Den drei Alleinherrschern auf dem Gebiete der Presse, Luther, Gustav Adolph und Bismarck, haben wir keinen Einzigen als ebenbürtig an die Seite zu stellen. Am ehesten könnte man an die großen katholischen Publicisten unseres Jahrhunderts denken, an Görres, Bischof Ketteler und Jörg.

Augenblicklich erscheinen in Deutschland 3505 Zeitungen. Davon sind angeblich parteilos 900 Zeitungen. Die politischen Parteien sind mit Ausnahme der socialdemokratischen ziemlich gleichmäßig vertreten. Die freisinnige durch 356, die conservative durch 321, das Centrum durch 318 und die nationalliberale Partei durch 300 Zeitungen, während 54 Blätter sich als socialdemokratisch bezeichnen. Ohne Zweifel ist ein unaufhaltsamer Fortschritt der katholischen Presse wahrzunehmen, und der Fortschritt vollzieht sich unter Verhältnissen, die ihr in keiner Weise günstig sind. Um so höher ist die trotzdem steigende Vermehrung der katholischen Blätter zu schätzen, denn sie entspringt augenscheinlich dem Bedürfnisse des Volkes nach einer entschiedenen Vertretung seiner Rechte auf diesem Gebiete. Die Propheten des angeblichen Niederganges der katholischen Presse werden mithin gut thun, weitere Voraussagungen einzustellen. Daß außerhalb der Centrumpresse ein Blatt der Kirche gerecht würde, kommt so gut wie gar nicht vor, es handelt sich bei allen nur um den größern oder geringern Grad der Gegnerschaft. Wäre also die Centrumpresse nicht da oder würde sie erheblich zurückgehen — was der Herr gnädig verhüten wolle —, dann würde es mit der Vertretung der katholischen Kirche in der Journalistik schlecht bestellt sein.

Destrich.

Roby.

XXV.

Beiträge zur Mainzer Schriftstellergeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts.

(Mittheilung von F. W. E. Roth.)

(Fortsetzung statt Schluß.)

XII. Thomas Ruscher 1496—1510.

Ruscher stammte aus Gmünden in Franken und studirte unter dem Regens Johann Escriptoris (Schreiber) von Büren¹⁾ zu Paris Philosophie. Sein dort niedergeschriebenes Collegienheft brachte er mit nach Mainz und schenkte es der Mainzer Dombibliothek. Es ist von 1468²⁾. Auch einen aus Paris mitgebrachten Aristoteles schenkte er dieser Bibliothek. Derselbe hatte den Eintrag: Thomas Ruscher de Gamundia studens Parisius legavit anno 1467³⁾. Zu Paris Baccalaureus geworden, erhielt er am 16. Juni 1493 zu Mainz als Erster die theologische Doctorwürde als Professor der Theologie und ward 1496 Decan der theologischen Facultät⁴⁾. Er ward unter den Kurfürsten Berthold und Jacob von Mainz Generalvicar und auch Mainzer Weihbischof (episcopus Vicecomponensis). Als solcher nahm er am 18. März⁵⁾ 1509 die Weihe des neugewählten Kurfürsten Uriel von Mainz in Gegenwart des Bischofs Johann von Worms, des Weihbischofs von Speyer, der Aebte von Seligenstadt, Amorbach, Schönan und Eberbach im Mainzer Dom vor⁶⁾. Ruscher starb zu Mainz am 8. August⁷⁾

1) Ueber ihn Knobt S. 2. — Gubenus, Codex II. S. 755. Er starb 12. Februar 1498.

2) Falt, Mainzer Dombibliothek S. 164. — Gubenus, Codex II. S. 588.

3) Gubenus, Codex II. S. 851. — Falt a. a. D. S. 164 Anm. 5.

4) Knobt S. 40.

5) Sonntag Laetare 1509.

6) Protokolle des Mainzer Secundarclerus, Hdschr. der Mainzer Seminarbiblioth. Folio S. 24.

7) VI. idus Augusti.

1510. Sein Grab im Kreuzgang des Mainzer Doms hatte die Inschrift: *Thomae Ruscher Gamundio, theologiae professori, huius basilicae semiverbio Vicecomponensi episcopo, trium archiepiscoporum Mogunt. in pontificalibus vicario, ultime voluntatis executores hoc exequiorum opus fieri curarunt. Obiit anno MDX. id. Augusti VI. Virtus vite socia gloria mortis comes* ¹⁾).

Ruscher war mit Abt Trithemius befreundet und gab um 1494 bei Peter Friedberg zu Mainz dessen *Institutio vite sacerdotalis ad Nicolaum presbyterum Mernicensem Trevirensis dioecesis*, welche Abt Trithemius 1486 beendet hatte ²⁾, heraus. Ruscher's Vorwort ist vom 22. October 1494 ³⁾, weshalb die Ausgabe frühestens 1494 erfolgt sein dürfte. Ein Nachdruck erschien 1496 bei Johann Froschauer zu Augsburg ⁴⁾.

XIII. Jacob Curio 1498—1572.

Curio, geboren 1498 ⁵⁾, stammte aus dem Dorfe Hofheim, woher auch wohl der Name Hofheim (Curio). Curio wandte sich der Medicin zu und ward Doctor der Heilkunde zu Ingolstadt, kam um 1542 nach Mainz, wo er Professor der Medicin wurde

1) Knobt S. 40. — Dem entgegen steht eine andere Angabe zum 22. August als Todestag. Das Dompräsenzbuch Mainz, Folio Perg., sagt zu XI. kalendas Septembris. Octava assumptionis. Anno domini M. v. c. x. obiit reverendus pater dominus Thomas Ruscher de Gamundia sacre pagine doctor ac reverendissimi in Christo patris domini ac domini Urielis archiepiscopi Moguntini in pontificalibus suffraganeus, qui per suos testamentarios dedit ad cistam presenciarum CXX. florenos auri, quibus super redditibus presencie sunt empte IX. libre XI. β. sic distribuendo: hic in anniversario IIII. libre, in septimo II. libre, in tricesimo II. libre et I. libra XII. β. pro candelis in anniversario, septimo, tricesimo et die animarum super eius sepulchrum ponendis.

2) Ex Spanhem kalendis Aprilis. Anno M cccc lxxxvi.

3) Date in studio Maguncienti anno salutis nostre millesimoquadringesimononagesimoquarto mensis octobris die vero eiusdem XXII. Centralblatt f. Bibl. IV (1887) S. 400, Nr. 5. — Hain 15621. Quarto, 20 Blätter. Die Ausgabe Hain 15622 ist Sapvarlante.

4) Quarto, 16 Blätter. Hain 15623.

5) Bgl. unten.

und 1545 die Rectorwürde bekleidete¹⁾. 1553 ging er nach Heidelberg, lehrte Mathematik, wurde 1556 Professor der Medicin und bekleidete auch die Rectorstelle. Als er 1556 seine Mathematikprofessur niederlegte, ward Johann Mercurius Morsheimer sein Nachfolger²⁾. Curio starb am 1. Juli 1572, 75 Jahre alt, zu Heidelberg und ward auch dort in der Universitätscapelle von St. Peter begraben. Seine Grabchrift lautete: Hoc saxum tegit ossa Curionis, qui vir candidus, eruditione instructus varia, decus lycae nostri praecipuum, professus artes Eudoxi Podaliriique multos foelici docuit labore, donec extrema id fieri vetaret aetas post quintum decimum peractae lustrum etc.³⁾. Curio hatte sich zu Heidelberg namentlich als Lehrer der Vorschule der Universität, des Lyceums, verdient gemacht. Aus seinem Mainzer Aufenthalt liegt eine Quittung des Magisters Friedrich Sandholzer im Namen des Vorstandes des Collegs Algesheim vor, daß er von Jacob Curio, Doctor der Medicin und Rector der Mainzer Hochschule, zwei Gulden Münze für Aufführung einer Comödie des Terenz durch Schüler am 29. Januar 1545 empfing⁴⁾. Am 16. März 1545 bescheinigte M. Peter Preuß, Regens des größern Collegs Algesheim, dem Curio als Rector über 22½ Gulden für zwei öffentliche Vorlesungen im Winterhalbjahr, nämlich über die Redekunst Cicero's und die Naturlehre des Aristoteles⁵⁾.

Curio gab eine Schrift des Neapolitaners Pomponius Gauricius de sculptura, ubi agitur de symmetriis, de lineamentis, de physiognomia, de perspectiva, de chimia, de ectyposi, de caelatura eiusque speciebus heraus und widmete das Buch dem vere nobili et erudito viro Joanni Jardana ab Hirtzheim equiti Germano als Jac. Curio Hofemianus. Lucas Gauricius, Bruder des Pomponius, hatte ihm dessen Schrift de symmetria et statuaria zum Abdruck zugesandt. Jardanus und Curio kannten sich persönlich. Jardanus war Kämmerer (cubicularius) am Hofe des Kurfürsten Albrecht von Mainz gewesen, woran ihn Curio erinnerte und auf die Gunst dieses Kirchenfürsten für Jardanus, womit Albrecht dessen Studien unterstützte, hinwies. Während andere

1) Knobt S. 18—19.

2) Beder, Beiträge zur Gesch. der Stadt Worms S. 88 Anm.

3) Knobt S. 19. — 4) Ebend. S. 18. — 5) Ebend. S. 18.

junge Leute Würfel spielten, habe Jordanus die Bücherei benützt, welche Albrecht errichtet. Diese Widmung ist abgeschlossen zu Mainz am 6. April¹⁾ 1542²⁾.

XIV. Johann Effler 1504—1534.

Effler oder Efeler stammte aus Mainz. Seine Familie dürfte zu den angesehenen dieser Stadt gehört haben. 1440 machte Peter Effler, Werkmeister am Mainzer Dom, mit Else Rnauffin von Müdesheim, Gundolfs von Hausen Wittwe, wegen deren Kinder Andreas und Gundolf, sowie Conrad Effler eine Einkindschaftsberedung³⁾. Dieser Familie dürfte Johann Effler angehört haben und der Conrad Effler war möglicher Weise sein Vater⁴⁾. Effler studirte jedenfalls in seiner Vaterstadt Mainz, ward als Magister Artium an Stelle des Johann Cronenberg⁵⁾ 1504 Professor der Philosophie an der Hochschule und Stiftsherr von St. Martin zu Bingen, später erhielt er die Doctoralpründe zu St. Stephan als Professor der Medicin. Er war darin Nachfolger des Peter von Wierßen, dessen Schüler er auch gewesen⁶⁾. In dieser Stellung wurde er am 9. Januar 1512 vom Kurfürsten Uriel von Mainz bestätigt⁷⁾. Effler stand mit Johann Stöffler von Justingen in Briefwechsel. Am 11. October⁸⁾ 1508 schrieb Stöffler an Effler, derselbe habe ihm *tabulae astronomicae et de crisi meridionali* gesandt, um diese Arbeit zu prüfen. Er halte das Werkchen für

1) VIII. idus Aprilis.

2) Abdruck in *Introductiones apotelesmaticae* des Johannes ab Indagine. Urjellis 1608. Octavo S. 317—319. Das Buch erschien bereits 1570 zu Basel bei Perma und jedenfalls bereits früher. Wenn aber Gesner, *Bibl. univ. ed. Stimler*. Zürich 1688. S. 373, dem Curio eine Chronik bis 1558 zuschreibt, ist das eine Verwechslung mit Johann Cario. Auch Knobt hat S. 19 diesen Fehler.

3) Bodmann, *Rheingauer Alterthümer* S. 652. — Roth, *Geschichtsquellen* I, 1. S. 357, Nr. 45.

4) Ob der Frankfurter Wundarzt Hartmann Esel der Familie angehört, steht dahin. *Archiv f. Frankfurt's Gesch. u. Kunst*. N. F. IV (1869) S. 280 zu 1407.

5) Ueber Johann Cronenberg aus Landau vgl. Knobt S. 48.

6) Siehe oben unter Wierßen.

7) Knobt S. 62. — 8) V. idus Octobris 1508.

nützlich und des Druckes werth¹⁾. Effler ward 1513 unter dem Decanat des Peter Bierßen Doctor der Medicin²⁾. Er starb am 23. April 1534 zu Mainz und ward in der Stiftskirche von St. Stephan beerdigt. Seine Grabinschrift, welche jetzt nicht mehr vorhanden, sagt: Reliquum egregii domini Joannis Eselers, artium et medicinae doctoris, ordinarii lectoris, astronomi famosissimi, huius aedis canonici, hic solo positum die Aprilis 23 anno domini 1534. Cuius anima cum superis spiritibus vivat. Amen³⁾. Das beigegebene Wappen ist ein lebendes, auf Effler's Namen anspielendes, ein Eiel, unten stand ein Globus als Andeutung des astronomischen Berufes⁴⁾. Nach Effler's Tod ward die Lectoralpfünde von St. Stephan aufgehoben und eine andere Anordnung trat in Kraft. Effler war deren letzter Inhaber⁵⁾.

Effler schrieb: Speculum astrologorum und widmete das bei Johann Schöffer zu Mainz auf 12 Quartblättern 1508 erschienene Buch als Joannes Essler Maguntinus artium ac philosophie magister den Studirenden ohne Zeitangabe⁶⁾. Eine weitere Auflage erschien zu Basel 1573⁷⁾. Ob dieses speculum die 1508 dem Schöffler vorgelegte Schrift ist, bleibt ungewiß, hat aber viel Wahrscheinliches für sich. Mit einer Schrift des Theodericus Beurbach, worunter wahrscheinlich dessen tabulae eclypsiuum super meridiano Viennensi zu verstehen sind, soll Effler's Schrift zu Basel 1569 gedruckt worden sein⁸⁾.

1) Severus Mf.

2) Knodt S. 6. — 31. Mai 1513.

3) Knodt S. 62. — Das Verzeichniß der Stiftsherren von St. Stephan zu Mainz in Wagner, Geistliche Stifte. Rheinheffen S. 584 gibt den Effler zu 1534 an, womit das Todesjahr gemeint ist.

4) Knodt S. 62. — 5) Ebenb. S. 62.

6) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffer S. 24.

7) Straßburg Univ.-Bibl. Mittheilung ebendaßer.

8) Gefner, Bibl. universalis. ed. Simler. Zürich 1588. S. 483. Ein anderer Effler, der aber den Vornamen Jacob führte, gab 1513 mit Georg Uebelin von Straßburg den Liber geographiae des Ptolemäus bei Johann Schott zu Straßburg heraus. Harriße S. 74; Hoffmann, Lexicon bibliograph. III. S. 499. Ob derselbe mit dem Mainzer Johann Effler zusammenhängt, ist fraglich.

XV. Wolfgang Treßler 1500—1521.

Treßler stammte aus Augsburg, war 1477 geboren¹⁾, legte zu Mainz im Jacobsbergerkloster, das damals ein zweites Bursfeld an Zucht und Ordenseifer war, als Benedictiner die Gelübde im Jahre 1500 ab und ward im gleichen Jahre Priester²⁾. Als Abt Trithemius 1506 Sponheim verlassen, ward Treßler von seinen Vorgesetzten nach Sponheim geschickt, dort die Verwaltung zu übernehmen, obgleich der Nachfolger des Trithemius, Nicolaus von Nemich, bereits gewählt war³⁾. Treßler war ein großer Freund der Wissenschaften, namentlich der Geschichte. Zu Mainz durchforschte er die Bücherei seines Klosters und scheint auch die des Domes gekannt zu haben. Zu Sponheim ging Treßler am Tage seinen Verwaltungsgeschäften nach, Nachts widmete er sich wissenschaftlicher Arbeit, wozu die dortige reiche Bibliothek Gelegenheit gab. In einem Sammelband fiel ihm Christians Mainzer Chronik in die Hände. Es war im Dezember 1506 oder in der Wende von 1506 auf 1507, nachdem Nicolaus von Nemich am 9. Dezember 1506 zum Sponheimer Abt gewählt worden⁴⁾. Treßler las die gefundene Handschrift bis zu Ende und machte sich eine Abschrift⁵⁾. Als 1508 der mit Treßler befreundete Abt Trithemius der Zauberei angeklagt ward, benützte Treßler diese Gelegenheit, die Ehre des Angeklagten zu wahren. Er schrieb die aufgefundenen Handschrift des Christian als Reinschrift ab und setzte ihr eine Widmung an den Mainzer Domherrn Wolfgang von Solms⁶⁾ voran, worin er den Abt Trithemius gegen die Anklage der Zauberei rechtfertigte. Wolfgang von Solms war ein großer Verehrer des Alterthums und ein derartiges Geschenk bei ihm angebracht und von Einfluß.

1) Schunt Mj.

2) *Historia sancti Jacobi*. Hdschr. der Mainzer Stadtbibl. Folio S. 484. Schunt Mj.

3) *Forschungen zur deutschen Gesch.* XX. S. 42.

4) Silbernagl, Johann Trithemius. II. Aufl. S. 116. — *Forschungen* XX, S. 42.

5) *Forschungen* XX, 42.

6) Mit dem in den *epistolae obscur. vir.* genannten Wigandus de Scholms ist derselbe nicht einerlei. Vgl. Böcking, *Epist. obscur. vir. index biogr.* unter Solms.

Diese Arbeit befindet sich als *Apologia pro Johanne Trithemio abbate* als Nr. 705 der Handschriften in der Bibliothek des Sir Thomas Phillipps zu Cheltenham in England¹⁾, aber auch als gute Abschrift des Legipontius in Hschr. 2702 der Hofbibliothek zu Darmstadt²⁾ und ist längst gedruckt³⁾. Die Apologie Treßlers ist beendet am 21. Juli 1508 und jedenfalls zu Mainz abgefaßt, als Treßler längst Sponheim wieder verlassen hatte. Ob dieselbe einen Erfolg hatte, wissen wir nicht.

Treßler war in Folge seiner Literaturkenntnisse und Neigung zur Wissenschaft unter Abt Johann Manger von Gerau⁴⁾ Bibliothekar seines Klosters geworden. Der Abt nahm sich der vorhandenen Bibliothek aufs wärmste an und sorgte für Ordnung derselben, sowie deren Catalog durch Treßler. Letzterer verfaßte einen Catalog unter dem Titel: *Repertorium bibliothecae sue ingeniosissimum lib. I.* Diese Arbeit erhielt sich und ward auch durch den Druck veröffentlicht⁵⁾. Sie besteht in zwei Briefen oder Berichten an den Abt Johann Manger. Der erste Bericht ist vom 29. Februar⁶⁾ 1512, enthält auch geschichtliches Material und kennzeichnet den Treßler als genauen Kenner des Klosterarchivs. Archivar des Klosters war damals Henricus de Gelnhusen, der mit Treßler enge befreundet war⁷⁾. Den zweiten Bericht kennen wir nur im Auszug. Er ist vom 26. Juni 1513, aber bereits 1512 abgefaßt⁸⁾, da dem Abte möglicher Weise der erste Bericht nicht genügt hatte. Dieser zweite Bericht enthält eine Abschrift eines älteren, von Treßler aufgefundenen Verzeichnisses der vorhandenen gewesenen Klosterbibliothek, sowie eines solchen, das von 1444 an, dem Jahre der Einführung der Bursfelder Reform auf dem Jacobsberg, die Bücher verzeichnete⁹⁾. Dieser zweite Catalog enthielt

1) Forschungen XX, S. 66. — Hschr.-polit. Blätter 77, S. 931. — Silbernagl, Trithemius S. 227.

2) Hschr.-polit. Blätter 99 (1887) S. 925.

3) Hschr.-polit. Blätter S. 925—926.

4) Abt Johann von St. Jacob ward gewählt am 31. October 1510. Vgl. Würdtwein, Subs. dipl. XII, S. 338.

5) Würdtwein, Bibl. Mogunt. S. 14—32.

6) Ebend. S. 14—32. — 7) Severus Ms.

8) Würdtwein, Bibl. Mogunt. S. 30. Anno, quo haec scribimus, 1512.

9) Forschungen XX, S. 41.

zugleich ein Verzeichniß der Verfasser, wovon Schriften in der Bibliothek vorhanden waren, von Treßler's Hand. Dieses Verzeichniß blieb leider im Abdruck weg¹⁾. Uns wäre solches, abgesehen von einer möglichen Beurtheilung Treßler's als Literatorkenner, von entschiedenem Werth. Dieser Bericht Treßler's ist ebenfalls in der Eheltenhamer Handschrift vorhanden²⁾.

Treßler war 1512 bei Auffindung des Hoden Christi zu Trier im Gefolge des Mainzer Kurfürsten anwesend³⁾. Eine weitere literarhistorische Arbeit lieferte Treßler in dem *syllabus virorum illustrium monasterii s. Jacobi in monte specioso apud Moguntiam*, auch *de illustribus viris monasterii sui (Jacobsberg) lib. I* genannt. Regipontius kannte diese Arbeit angeblich nicht aus Selbsteinsicht⁴⁾, über sah aber, daß er einen Auszug oder theilweise auch Abschrift davon besaß und wiederholt seinem Ordensgenossen Ziegelbaur für dessen *historia rei litterariae ordinis sancti Benedicti* Angaben daraus geliefert hatte⁵⁾. Bugbach scheint diese Arbeit gekannt zu haben⁶⁾, ebenso beruft sich der Zweibrücker Professor Joannis an einer Stelle, wo er auf den Jacobsberger Benedictiner Anselm von Bidelheim zu sprechen kommt, auf Treßler's Arbeit⁷⁾, jedoch ohne nähere Kennzeichnung derselben. Dieselbe war 1513 beendet⁸⁾, lag aber jedenfalls früher vor. Regipontius hat uns dieselbe in Handschrift 2702 zu Darmstadt als Auszug oder Abschrift erhalten. Der obige Titel: *Syllabus* u. kann von Treßler herrühren, aber auch auf Regipontius zurückgehen. Bugbach nennt die Arbeit in seinem *Auctarium: De illustribus viris monasterii sui liber I*, was das wahrscheinlichere ist. Wenn aber Regipontius dem Treßler eine weitere Arbeit: *De scriptoribus ecclesiasticis*

1) Würdtwein, *Bibl. Mogunt.* — *Hist.-polit. Blätter* 99, S. 981.

2) *Forschungen* XX, S. 66. — *Hist.-polit. Blätter* S. 981.

3) *Severus* Wf.

4) *Hist.-polit. Blätter* 99, S. 926. — 5) *Ebenb.* 926.

6) *Auctarium*. Hdschr. in der Bonner Univ.-Bibl. kennt zu 1513: *De illustribus viris monasterii sui (Jacobsberg) lib. I.* — *Repertorium bibliothecae suae ingeniosissimum lib. I.* — *Epistolae.* *Hist.-polit. Blätter* 99, S. 925. — Mittheilungen an die Mitglieder des Vereins für Frankfurts Gesch. IV. S. 566.

7) *Rer. Mogunt.* II. S. 823.

8) Abdruck in *Hist.-polit. Blätter* 99, S. 927 f.

libri duo zuschreibt, so ist dies eine Verwechslung mit dem Syllabus Treßler's. Nach dem Vorgange Trithemius von 1492 eine ähnliche Arbeit zu schreiben, dafür kam Treßler zu spät, wenn er auch Kenntnisse und Hilfsmittel dazu gehabt hätte. Diese zwei Bücher über Kirchenschriftsteller können ruhig in der Literaturgeschichte als nicht existierend gestrichen werden. Der Darmstädter Syllabus und der von Bugbach gefasste liber de illustribus viris monasterii sui, sowie die Abtheilung des Heltenhamer Codex nach dem Index: 4) De SS. ecclesiasticis, ex quo tractatu hausit Trithemius¹⁾ sind die nämliche Arbeit, und die Bemerkung des Index: ex quo tractatu hausit Trithemius ist ein unmöglicher Anachronismus. Treßler war noch sehr jung, als Trithemius 1492 sein literarhistorisches Werk abschloß. Räumlich ist die Arbeit unbedeutend, sie behandelt nur acht hervorragende Gelehrte des Klosters nach der Form, die Trithemius in seinen Schriftstellerverzeichnissen eingeführt hatte²⁾. Bietet möglicher Weise die Heltenhamer Handschrift auch mehr als die Darmstädter und dabei die ursprüngliche Fassung Treßler's, so kann auch hier von großer Ausdehnung keine Rede sein, da dieses die Heltenhamer Handschrift nicht als Sammelband zulässt³⁾.

In dritter Reihe erwähnt Bugbach in seinem 1513 abgefassten Auctarium Briefe Treßler's⁴⁾. Zwei derselben über die Klosterbibliothek sind bereits erwähnt, der dritte dürfte das Widmungsschreiben an den Grafen Wolfgang von Solms sein, ein vierter aus 1510 ist das Begleitschreiben, womit Treßler einem ungenannten Freund die auf den Tod seines Abtes Hermann Preuß von Jacobsberg⁵⁾ gehaltene Rede sandte. Dazu kommen noch Briefe an Peter Sorbillo (Schlarp), Mönch zu Johannisberg im Rheingau, und wenigstens ein Brief an Abt Trithemius. Damit dürfte der Briefwechsel Treßler's noch nicht erschöpft sein. Jedenfalls stand er mit Nicolaus Basellius, dem Fortsetzer und Herausgeber der

1) Forschungen zur deutschen Geschichte XX, S. 66.

2) Histor.-polit. Blätter 99, S. 927.

3) Forschungen XX, S. 66.

4) Epistolas multas ad diversos ornatissimas edidit et quedam alia. Forschungen XX, S. 49.

5) Abt Preuß starb 25. October 1510. Die Rede hat den Titel: Oratio in exequias Hermanni abbatis S. Jacobi. Forschungen XX, S. 43 u. 66.

Chronik des Naucler und Mönch zu Hirschau, in brieflichem Verlehr. Basellius widmete dem Treßler ein Exemplar der *epistolae clarorum virorum*¹⁾ mit dem eigenhändigen Eintrag: Nicolaus Basellius Hyrsaugiensis monachus hoc f. Wolfgangum Treßler Augustanum opere donavit²⁾.

Auch hier war die Liebe zu den Wissenschaften, besonders der Geschichte, das Band, welches beide Männer als Ordensgenossen vereinigte. Ganz und gar nicht ausgeschlossen ist, daß Treßler dem Basellius geschichtliches Material für dessen Naucлераusgabe mittheilte und dieser sich durch Spendung des genannten Buches erkenntlich zeigte. — In dem zweiten Bibliotheksberichte von 1512 bis 1513 sagt Treßler bei der Angabe über die Zerstörung der Klosterbibliothek im Jahre 1328, er habe einen Abtscatalog seines Klosters geschrieben und darin von den Schriftstellern seines Klosters zu damaliger Zeit gehandelt³⁾. Dieser Abtscatalog ist unbekannt. Buzbach kennt denselben ebenfalls nicht 1513. Legipontius schreibt dem Treßler eine Chronik des Jacobsberger Klosters zu, läßt uns aber mit den Beweisen für seine Angabe im Stich. Daß des Treßler Abtscatalog und des Legipontius Chronik die nämliche Arbeit sind, liegt auf der Hand⁴⁾. Trotzdem scheint eine historische Arbeit Treßler's über Mainzer Verhältnisse, insbesondere die Geschichte seines Klosters, bestanden zu haben. Nicht allein erwähnt der spätere Chronik des Jacobsberger Klosters, Benedict Gebhardt, einer solchen Arbeit und benützte Stellen derselben⁵⁾, sondern auch der Zeitgenosse Treßlers, Jacob von Mainz, behauptet, seine Nachrichten seien aus einer Arbeit Treßler's entlehnt⁶⁾. Dieses ist aber noch keineswegs erwiesen, und ein weiteres Bruchstück von Jacobsberger Nachrichten kann ebenso gut dem Treßler, als dem Abt Johann Manger von Jacobsberg angehören⁷⁾. Nach dem von Antoni und Gebhardt Mitgetheilten war die Arbeit Treßler's ein Abtscatalog im Sinne Tritheim's mit eingestreuten historischen Notizen⁸⁾.

1) Hagenau 1519.

2) Exemplar in der Darmstädter Hofbibl. mit Widmung.

3) Forschungen XX, S. 43.

4) Forschungen XX, S. 43—44. — 5) Ebend. S. 50 f.

6) Ebend. S. 44. — Histor.-polit. Blätter 99, S. 984.

7) Roth, Geschichtsquellen I, 3. S. 174—175.

8) Histor.-polit. Blätter 99, S. 984.

Außerdem schrieb Treſler: *Gesta Trevirorum 1509, gesta Henrici Trevirensis archiepiscopi, gesta Theodorici abbatis s. Maximini Treverensis*¹⁾. Diese Arbeiten ſind unbekannt und verſchollen und entziehen ſich, wie ein *liber moralis*²⁾ deſſelben und der *Origenes emendatus*³⁾, jeglicher Beurtheilung. Auch Bnz- bach kannte ſolche nicht. Treſler war 1512 zu Trier, wie oben bemerkt, und kann dort Anregung für Trierer Geſchichte empfangen haben, wenn auch das wie und wann unbekannt iſt.

Treſler nahm auch an einer andern hiſtoriſchen Arbeit Theil. Sein Abt Johann Manger von Gerau, der ſich des Treſler für Ordnung und Vermehrung der Kloſterbibliothek bediente, ſchrieb ein Tagebuch von 1510 bis 1545, das über ſein Wirken und die Ereigniſſe ſeiner Zeit handelte, und verwendete zur Abfaſſung die Arbeitskraft Treſler's. Die Arbeit ſtand in dem Chartular des Jacobsberger Kloſters, war dem Legipontius nach bekannt⁴⁾, iſt aber ebenfalls verſchollen.

Wenn dem Wolfgang Treſler ein eigenes Syſtem für Anlage und Ordnung einer Bibliothek zugeſchrieben ward, ſo beruht dieſe Angabe auf einem Irrthum. Ein Florian Treſler ſchrieb: *Methodus exhibens librorum bibliothecae ordinationem*. Agosta 1560, wie er auch Verfaſſer der Schriften: *Declamationes theologicae de praecipuis ecclesiae catholicae feriis atque religionis Christianae capitibus*. Paris 1543, und der *athlesis Christiano oder luctatio*, Köln 1568, iſt. Mit Wolfgang Treſler haben dieſe Schriften eines Späteren nichts zu thun.

XVI. Nicolaus Carbach 1505—1533.

Woher Carbach ſtammte, iſt ungewiß, Severus gibt Mainz an⁵⁾, was viele Wahrſcheinlichkeit beſitzt. Der Name Carbach mag von einem Dorfe Carbach herrühren. Ein ſolches gibt es in Franken bei Rothenfels⁶⁾. Ueber Carbach's Bildungs- und Lebensſchickſal vor 1505 fehlen alle Angaben. Er ſoll 1505 des Schöfflerlin

1) Hiſtor.-polit. Blätter S. 985.

2) Ebend. S. 985. — Forſchungen XX, S. 66, 42.

3) Hiſtor.-polit. Blätter S. 986. — 4) Ebend. S. 982.

5) Severus Mf.

6) Centralblatt f. Biblioth. eb. Hartwig. IV (1887) S. 221.

Nachfolger in der Geschichtsprofessur zu Mainz geworden sein¹⁾. Mit Wolfgang Angst las er Correctur in Johann Schöffers Druckerei²⁾ und besorgte die Redaction der abzubruclenden Texte. Im Neuchlin'schen Streit stand er auf Seiten Neuchlin's und ward deshalb in dem Carmen rithmicalc Philippi Schlauraff als Gegner der Theologen bezeichnet, welche Neuchlin abhold waren³⁾. Carbach lehrte als Professor Poetik⁴⁾ und erklärte den Livius. In dieser Beziehung mußte ihm jede Bereicherung des Liviuſtextes von Interesse sein. Er mag die Mainzer Dombibliothek durchforſcht und im Jahre 1516 den berühmten Liviuscodex darin entdeckt haben, der ſich durch Alter und trefflichen Text auszeichnete. Dieser Codex hatte die Bücher 33 bis 40 mehr als andere Codices und die bisherigen Ausgaben. Der Fund ward dem Erasmus von Rotterdam und dem zu Mainz weilenden Ulrich von Hutten kund. Jedenfalls erfuhr Hutten zuerst davon und theilte dem Erasmus den Fundbericht mit. Beide rüsteten eine neue Ausgabe des Livius mit dem neuen Fund der Bücher 33 bis 40 aus. Auf diese Weise entstand nicht allein ein besserer Text, sondern die Zugabe war von erheblicher Wichtigkeit, da alle bisherigen Ausgaben derselben entbehrten⁵⁾. Johann Schöffers war als Verlag ausersehen. Dieser erhielt 1516 die fragliche Handschrift zur Herausgabe vom Domcapitel geliehen⁶⁾, Carbach besorgte die Ausgabe und die beiden,

1) Severus Mf. Siehe oben S. 105.

2) Hutten opera ed. Böcking I. S. 365, 22. Ueber Angst vgl. Aug. b. Biographie s. v. — C. Schmidt, Hist. littér. de l'Alsace II, 154—158. Angst, latinisirt Augustus, nicht Augustus, stammte aus Reifersberg und ward als Wolfgangus Angst ex Keisersperg baccalaureus clericus Constant. dioec. am 14. Januar 1512 in die Freiburger Matricel eingetragen. Centralblatt f. Bibl. IV (1887) S. 309.

3) Epist. obscur. vir. ed. Böcking S. 198, 202. Nicolaus Carbachius qui legens pro scholaribus exponit Titum Livium etc.

4) Severus Mf. Daß Carbach Poetik lehrte, belegen auch die epist. obscur. vir. II. S. 322, ed. 1643. Et alius doctor, qui olim fuit artista, de via modernorum, et vocatur Eucharius et cum hoc Nicolaus Carbachius, qui legit in poesi.

5) Hummel, Neue Bibliothek von seltenen u. Büchern. Nürnberg 1775 bis 1782. VI. S. 181.

6) Sitzungsprotokolle des Domcapitels vom 5. Mai 1516. Johann Schöffers (hier fälschlich Peter genannt) sollte zwei Pergamentexemplare der Katholik. 1898. II. 4 Heft.

Erasmus und Gutton, schrieben Vorreden dazu. Von dieser Ausgabe gibt es eigenthümlicher Weise zwei Abzüge abweichender Art. Man übersah manches bei Herstellung des Druckes und suchte nachträglich einen Theil der Auflage zu verbessern. In der ersten Ausgabe folgt auf der Titelseite eine Widmung des neuen Fundes an Kaiser Max, Blatt 2 steht die Einleitung des Ulrich von Gutton, Blatt 3 eine solche des Erasmus von Rotterdam. Beide sind von 1519 gegeben. Blatt 3 Rückseite finden wir eine Anrede des Wolfgang Augustus an die Leser. Das Ganze schloß ab im November 1518; es folgt ein Nachwort des Herausgebers Carbach: Mainz 15. März¹⁾ 1519²⁾. Hieraus geht hervor, daß der Liviuustext 1518 hergestellt ward, der Abschluß aber erst 1519 im März erfolgte³⁾. Inhaltlich ist der Text ein Abdruck der Bücher 1 bis 33 unter Angabe der Lesarten der Mainzer Handschrift und Abdruck des neuen Fundes 33 bis 40. Der Titel der Ausgabe kündete den neuen Fund als solchen an: T. Livius Patavinus historicus duobus libris auctus cum L. Flori epitome etc.⁴⁾. Die Vorreden des Erasmus und Gutton sollten als berühmte Namen der Ausgabe Glanz verleihen, das Verdienst der Herausgabe blieb bescheidener Weise dem Carbach. Diese Ausgabe erwies sich in den Beigaben als voreilige und mangelhafte. Es fehlte das Druckprivileg des Kaisers trotz des Vermerkes auf dem Titel: Cum privilegio ad decennium. Ohne dieses Druckprivileg konnte die Ausgabe aber zu leicht die Beute der Raubdrucker werden, und geschäftlich stand bei der Kostbarkeit der Herstellung für Johann Schöffer alles auf dem Spiel. Schöffer druckte daher die ersten vier Blätter um und gab hierbei den Anlagen eine ganz andere, bessere Reihenfolge. Die Widmung an den Kaiser blieb

Auflage an die Mainzer Dombibliothek für die Benützung der Handschrift liefern. Falt, Dombibliothek S. 139. Carbach bezeichnet die Mainzer Handschrift als *perquam vetustum codicem longobardicum ex bibliotheca aedis Moguntinae maximae et metropolitanae*. Falt, Mainzer Dombibl. S. 79.

1) Idibus Martiis.

2) Carbach's Nachwort neu abgedruckt in Livii opera omnia cum notis variorum cur. A. Drakenborch. Stuttgart 1820—1828. VII. S. 333.

3) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffer S. 41—42. — Klemm, Besch. Catalog S. 45—46.

4) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffer S. 41.

weg, an deren Stelle kam das Druckprivileg: Wels 9. Dezember 1518; Blatt 2 füllte eine Widmung Ulrichs von Hutten an Kurfürst Albrecht von Mainz ohne Zeitangabe, dann folgte das Vorwort des Erasmus von Rotterdam mit der Angabe: VII Cal. Mart. ¹⁾ 1519 und das Register. Auf einen neu eingefügten Sonder-
titel folgten kleinere Beigaben, die in der ersten Ausgabe nach dem Florus gestanden, und dann der Text, am Ende Carbach's Nachwort vom idibus Martiis 1519 wie oben. Die zweite Ausgabe unterscheidet sich mithin nur in dem Vorsatz als andere, der Text ist der gleiche ²⁾. Letzterer erforderte viele Mühe und Zeit und beanspruchte die Jahre 1516 bis 1518, erwies sich aber als ein vorzüglicher und liegt heute noch den Liviusausgaben zu Grunde ³⁾. Schon diese Ausgabe allein sichert dem Carbach ein bleibendes Gedächtniß in der Gelehrtenwelt zu. Sein Verdienst um Herausgabe rühmt Ulrich von Hutten in der Vorrede der Liviusausgabe, Wolfgang Angst und Carbach seien in der Beförderung von Büchern so eifrig wie Egnatius zu Venedig nach Albus ⁴⁾. Noch 1520 stand Ulrich von Hutten zu Carbach in Beziehungen. In einem Briefe Hutten's an den Mainzer Domprediger Capito vom Jahre 1520 und möglicher Weise Ende Juli dieses Jahres ersuchte Hutten den Capito, schleunigst zu Carbach zu gehen und denselben zu erinnern, wenn er etwas aus Frankfurt a. M. habe, es zu schicken ⁵⁾. Damit war jedenfalls Arnold Glauburger, der Bekannte Hutten's, gemeint ⁶⁾. Hutten weilte damals auf der Ebernburg bei Franz von Sickingen.

Carbach glänzte auch als Uebersetzer des Livius. Zwei Ausgaben der Schöffelin-Wittig'schen Uebersetzung waren zu Mainz bei Johann Schöffel 1505 und 1514 erschienen ⁷⁾; anschließend

1) 23. Februar.

2) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffel S. 42. — Klemm, Catalog S. 45—46.

3) Weissenborn, De codice Liviano. Gymnasialprogramm Eisenach 1868.

4) Imprimendis apud nos (Mainz) libris eandem navant operam, quam post Aldum Venetiae Egnatius.

5) Hutteni opera ed. Böcking I. S. 365. His lectis oculissime Carbachium accersere et mone, si quid habeat a Francofurtia, ut mittat.

6) Vgl. Hutteni opera ed. Böcking I. S. 255, Nr. 116. — Archiv für Frankfurt's Gesch. und Kunst. N. F. IV (1869) S. 62.

7) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffel S. 16 u. 33.

an die lateinische Liviusausgabe 1518 übersezte Carbach die Bücher 33 bis 40 und besorgte eine dritte Mainzer Ausgabe der Livius-übersezung bei Schöffler im Jahre 1523¹⁾. Am Ende fügte er Angaben über das Mainzer Manuscript und die Mühe der Uebersetzung bei²⁾. Ob Carbach bei der Ausgabe auch die Lesarten der Mainzer Domhandschrift verwertete oder nur den Text des Schöfflerlin und Wittig neu abdrucken ließ, bedarf einer besondern Untersuchung. Als sich um 1530 in der reichen Bibliothek des Klosters Lorsch a. d. Bergstr. unerwartet die Bücher 41 bis 45 des Livius vorfanden³⁾ und 1535 bei Frobenius zu Basel erschienen⁴⁾, übersezte Carbach die Bücher 41 und 42, Jacob Mi-

1) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffler S. 63.

2) Ebenb. S. 63. — *Epistolae obscur. vir. ed.* Böding. Index biogr. S. 338. — Fall, Mainzer Dombibliothek S. 80 nach Blatt 238 der Ausgabe von 1523.

3) Ueber die jetzt zu Wien befindliche Handschrift des 6. bis 7. Jahrh. vgl. Mommsen und Studemund, *Analecta Liviana*. Leipzig 1873. S. 7 und Taf. 4.

4) Herausgeber waren Beatus Rhenanus und Sigismundus Gelenius. Letzterer verglich nochmals den Mainzer Liviuscodex mit Carbach's Abdruck und sprach sich bei allen Lesefehlern, welche die Schwierigkeit, die alte Schrift zu lesen, veranlaßte, günstig über dessen Arbeit aus. Fall, Mainzer Dombibliothek S. 83.

Von beiden Codices, dem Mainzer und Lorsch, ist merkwürdig, daß solche damals den Spürnasen italienischer Agenten entgingen. Am 1. Dezbr. 1517 hatte Cardinal Sadoletus dem Johann Heytmer, Canonikus zu Rüttich, einen Empfehlungsbrief an den Kurfürsten Albrecht von Mainz gegeben, um in deutschen Bibliotheken den verlorenen Büchern des Livius nachzuspüren und solche nach Rom in die päpstliche Bibliothek zu bringen. Rom hatte damals hierfür förmliche Agenten für Deutschland, die nordischen Reiche und Dacien entsandt. Des Sadoletus Brief befindet sich in Urschrift in der Königl. Bibliothek zu Berlin. Vgl. Pothast im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1863, Nr. 10, S. 358—360. — Rapp, Gesch. des deutschen Buchhandels I. S. 28. — Am 5. Dezember 1517 empfahl von Rom aus Philipp Beroalbus junior dem Johann Reuchlin den päpstlichen Gesandten Johann Heytmer, der nach Deutschland komme, um alte Bücher zu suchen. Reuchlin könne denselben bei dem Wormser Bischof und anderwärts treffliche Dienste leisten. Rom, 5. Dezbr. 1517. Geiger, Briefwechsel Reuchlin's Nr. CCXLV, S. 280. Nach Mainz und Lorsch scheinen diese Agenten nicht gekommen zu sein, und Kurfürst Albrecht, dem doch der Mainzer Livius gewidmet war, hatte kein Interesse daran, denselben vorzuarbeiten.

cyllus die Bücher 43 bis 45 in's Deutsche. Diese nochmals vervollständigte Uebersetzung erschien 1533 bei Jvo Schöffler zu Mainz im Druck¹⁾. Derjenige Theil der Auflage, welcher den neuen Fund enthielt, bekam einen Sondertitel, um für die Besitzer der früheren Auflagen besonders käuflich zu sein²⁾.

Carbach scheint die Mainzer Büchereien für Johann Schöffler nach ungebrachten Literaturdenkmälern durchforscht zu haben. In der reichen Bibliothek des Jacobsberger Klosters bei Mainz fand er des Prosper Schrift *adversus inimicos gratiae Dei* und gab solche bei Johann Schöffler 1524 heraus³⁾. Beigegeben ist ein Schreiben des Kirchenlehrers Augustinus *contra Pelagianos*. Die Rückseite des Titels enthält das Vorwort des Carbach als Herausgeber mit der Angabe: Mainz, 5. September 1524⁴⁾. In diesem Monat trat die Ausgabe an die Oeffentlichkeit; Schöffler gab ihr ein Nachwort mit, worin die Verdienste Johann Just's und Peter Schöffler's, wie auch die seinigen um die Literatur namhaft gemacht wurden. Dieses Nachwort ist ebenfalls vom 5. September 1524⁵⁾. Möglicher Weise ist sogar Carbach dessen Redactor. Hierbei und in der Vorrede des deutschen Livius 1523 machte sich Carbach einer Anerkennung der Geschickelügen Johann Schöffler's schuldig, indem er Gutenberg's Verdienste verschwieg und die Just's und Schöffler's vergrößerte. Die Einleitung der Ausgabe 1505, welche das Gegentheil besagt, mußte er doch kennen. Ob dieses aus Nichtbeachtung dieser Stelle oder durch Beeinflussung Schöffler's geschah, ist unklar.

Auch mit dem Controversisten Johann Cochläus trat Carbach in Beziehungen. Schöffler besaß zwei Handschriften der Canon-sammlung Hadrians und erhielt eine dritte aus der Abtei Eberbach im Rheingau geliehen. Als erste Ausgabe der Canon-sammlung Hadrians lieferte Cochläus 1525 bei Johann Schöffler den Druck: *Canones apostolorum veterum conciliorum etc.*, beendet im April. Cochläus schrieb zu den einzelnen Theilen der Sammlung historische Einleitungen, wies die Stellen der hl. Schrift im

1) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffler S. 185. — Ueber den Mitübersetzer Nicpflus (Molzer) zu Heidelberg vgl. J. F. Hausz, *Jacobus Nicpflus, Argentoratensis, phil. et poeta, Heidelbergae et Rupertinae universitatis olim decus*. Heidelberg 1842.

2) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffler S. 185.

3) Ebenb. S. 65. — 4) Nonis Sept. 1524. — 5) Ebenb. S. 65.

Texte nach und fügte die Belegstellen aus Gratians Rechtsbuch bei. Auch verwandte er die Lesarten der einzelnen Handschriften, wovon die Eberbacher textlich mehr bot. Bei der Feststellung der Namen der Provinzen und Städte in den Unterschriften der Bischöfe, welche auf den einzelnen Concilien anwesend waren, half Carbach, der auch die Correctur besorgte, durch Anführung griechischer Schriftsteller. Wir dürfen daher voraussetzen, daß Carbach des Griechischen fähig war. Die Ausgabe ist dem Cardinal sancti Angeli und Erzbischof von Salzburg Matthäus von Cochläus gewidmet. Derselbe erwähnt des Carbach als Mithelfer ausdrücklich mit den Worten: *Adiuvit nos egregie in restituendis provinciarum praesertim urbiumque nominibus graecis authoribus Nic. Carbacchius, cui proinde lector non parum gratiae debet, nam et hoc praestat, ut opus ex officina bene correctum, prodeat*¹⁾.

Nach 1533 fehlt von Carbach jede Spur seines Wirkens. Derselbe war kein Geistlicher, sondern Laie und scheint verheiratet gewesen zu sein. Am 30. November²⁾ 1504 machte ein Niclaß Carbecher vor Johann Molsperger, weltlichem Richter zu Mainz, eine Einkinderschaftsvereinbarung mit seiner Gattin Else Isenkremer und deren Kindern erster Ehe: Else und Katherine, sowie seinem Sohne Niclaß Carbecher. Der Richter beglaubigte den Act, Zeugen waren Peter Schyrmer, Schiffmann, und Henne Carbecher, Kürschner zu Mainz³⁾. Letzterer war wohl Verwandter Carbach's. Ein Classe von Carbach kommt 1509 vor⁴⁾.

1) Centralblatt f. Biblioth. IV. S. 221 Anm. — Ueber den Inhalt des Druckes vgl. Otto, Johann Cochläus S. 155.

2) An Sent Andreß tag 1504.

3) Severus Ms. Abschrift ex libro iudiciali. Dieses dürfte allerdings auf die Mainzer Abstammung Carbach's hinweisen.

4) Schaab, Gesch. d. Erf. d. Buchdr. II. S. 329. 1509, 2. Dezember. — 1548 am 14. August schenkte Kurfürst Johann Ludwig von Trier dem Schultheiß Nicolaus Carbecher zu Wesel (Oberwesel) das Wert im Rhein zur Anlage von Mühlen. XV. Jahresbericht der Gesellschaft f. rhein. Geschichtskunde 1895. S. 41—42. Ob zwischen dem Mainzer und diesem Weseler Carbach ein Zusammenhang besteht und dieser Schultheiß Nicolaus nicht der Sohn des Liviusherausgebers ist, bleibt trotz des gleichen Vornamens ungewiß. — Ueber N. Carbach vgl. Centralblatt f. Bibl. IV (1887) S. 218—221. — *Epistolae obscur. vir. ed. Böding* S. 203, 162 und 270, 13.

(Schluß folgt.)

XXVI.

Die heilige Eucharistie als Sakrament und ihr Einfluß auf das sittliche Leben

nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus.

(Von Joseph Sorg, Präfect, Nottenburg a. N.)

(Fortsetzung.)

III. Die Spendung der heiligen Communion.

1. Der Ausspender.

Der Verwalter (minister) dieses Sakramentes ist derselbe, der am Altare consecrirt und das hl. Opfer feiert, der *ιερεύς*, der Bischof oder Priester. Nur der *ιερεύς* hat die Vollmacht, zu consecriren oder, wie Chrysostomus öfter bemerkt, Christus consecrirt durch ihn; der Bischof oder Priester ist nur das Werkzeug, der Diener oder Stellvertreter Christi¹⁾. Aus den Händen des Priesters empfängt der Communicant den Leib des Herrn und wohl auch den Kelch mit dem hl. Blut²⁾: „Wenn du den Priester siehst, der dir den Leib (Christi) reicht, so glaube nicht, daß dies der Priester thue, sondern daß die ausgestreckte Hand die Christi sei“³⁾. So lange nicht alle communicirt hatten, „wurden die daliegenden Gaben nicht weggenommen, sondern die Priester blieben stehen und warteten auch auf den Geringsten“⁴⁾.

Da der Priester bloß das Werkzeug in der Hand Gottes ist („die Hauptsache wirkt Gott, der Priester vollzieht bloß die symbolische Handlung“), so hängt die Wirksamkeit der Consecration

1) De prod. Judae hom. 2, n. 6 (Mf. II, 394); in II. Timoth. hom. 2, n. 4 (Mf. XI, 671).

2) So ist wenigstens aus der zu Antiochien gehaltenen hom. 45, 3 in Matth. zu entnehmen (Mf. VIII, 479): οὐχ ὁρᾷς, ὅτι τῷ ἱερεὶ μόνῳ δίδωμεν τὸ τοῦ αἵματος ἐπιτιθεῖναι ποτήριον.

3) In Matth. hom. 50, 3 (Mf. VII, 517; R. II, 52)

4) Oportet et haereses esse hom. n. 4 (Mf. III, 246).

und der Effect der Sacramente nicht ab von der persönlichen Würdigkeit und Heiligkeit des Priesters. „Sag' mir: Er ist ein Sünder; nun, was dann? Spendet dir derjenige, der kein Sünder ist, in seinem eigenen Namen alle die großen Segnungen? Reineswegs . . . Auf deinem Glauben beruht sein ganzes Wirken. Es wird dir weder ein guter Priester etwas nützen, wenn du nicht gläubig bist, noch ein schlechter etwas schaden, wenn du gläubig bist“¹⁾. — „Es wäre ja auch nicht recht, daß wir, wenn wir gläubig zu den Symbolen unseres Heiles treten, um der Bosheit eines anderes willen Schaden leiden sollten“²⁾.

Neben dem Priester waren auch die Diacone bei der Auspendung der hl. Communion thätig. In den meisten Kirchen reichten dieselben den Anwesenden den Kelch mit dem hl. Blute, der Celebrans aber den Leib des Herrn (cfr. Probst, Liturgie der drei ersten Jahrh. S. 115, 205, 230), in anderen Kirchen beides, wenigstens in den früheren Zeiten (cfr. Probst, l. c. 412; Probst, Sacramente S. 215, 223; Schanz, Lehre von den hl. Sacramenten S. 417). Nach der von Chrysostomus berücksichtigten Liturgie reichten die Priester den Gläubigen den hl. Leib, wie wir oben bemerkt haben. Das hl. Blut wird wohl in den Kirchen, an denen er wirkte, von den Priestern ausgetheilt worden sein. Doch könnten auch die Diacone hiemit betraut gewesen sein. Dies scheint aus folgender Stelle hervorzugehen: „Kein Unmenschlicher, kein Roher und Unbarmherziger, kein irgendwie Unreiner trete hinzu! Das geht euch an, die ihr an diesem Tische theilhabet, und euch, die ihr den Tisch bedienet (*διακονεῖν*); denn ich muß mich an euch wenden, damit ihr bei Austheilung dieser Gaben alle Vorsicht anwendet. Eine nicht geringe Strafe steht euch bevor, wenn ihr jemand als einen Bösen kennt und ihm dennoch die Theilnahme an diesem Tische gestattet. Sein Blut wird von euren Händen gefordert werden. Wenn jemand, sei er General oder Fürst oder selbst Kaiser, unwürdig hinzutritt, so wehre es ihm; denn du hast größere Macht als er. Wenn man dir eine Quelle übergäbe, damit du das Wasser für die Heerde rein bewahrtest, und du sähest ein Schaf mit schmutzigem Maul, so würdest du demselben nicht ge-

1) In II. Tim. hom. 2, n. 4 (Mf. XI, 671; R. IX, 278).

2) In Joann. hom. 86, n. 4 (Mf. VIII, 518 sq.; Rn. 754).

statten, heranzutreten und das Wasser zu trüben. Nun aber ist nicht eine Wasserquelle, sondern die Quelle des Blutes und Geistes deinen Händen anvertraut; du siehst einige hinzutreten, die durch die Sünde weit mehr als durch Schmutz und Roth entstellt sind, und du ereiferst dich nicht und hältst sie nicht zurück? Wie darfst du Verzeihung hoffen? Gerade darum, damit ihr dergleichen entscheidet, beehrte euch Gott mit dieser Würde; darin besteht eure Ehrwürdigkeit, darin eure Sicherheit, darin euer ganzer Lohn, nicht darin, daß ihr mit weißem und glänzendem Gewande bekleidet umhergehet“¹⁾).

Daß die Gläubigen, wie dies in den ersten christlichen Jahrhunderten oftmals geschah, die Eucharistie mit nach Hause nahmen und sich selbst die hl. Communion reichten, dafür findet sich bei Chrysostomus kein sicherer Anhaltspunkt. Sogar von den Einsiedlern berichtet er nicht solches²⁾. Es scheint also, daß diese Sitte nach den Verfolgungen aufgehört hat.

2. Der Empfänger.

Ueber den Empfänger der hl. Eucharistie und dessen Disposition haben wir im II. Abschnitt bereits das Nothwendige angeführt. Alle Gläubigen durften communiciren mit Ausnahme der Excommunicirten, der öffentlichen Büßer und der Todsfünder. Die Katechumenen mußten sich mit den Büßern vor der *missa fidelium* entfernen; sie wurden durch den Diacon dazu aufgefördert³⁾. Dieselben konnten auch nicht eigentlich Ostern feiern, weil sie noch nicht am Osterlamme theilnehmen durften⁴⁾. Wie Chrysostomus warnt vor einer vorschnellen Aufnahme von Katechumenen unter die Gläubigen⁵⁾, so beklagt er auch, daß manche die Taufe und erste Communion auf das Todtbett verschoben, indem er schildert,

1) In Matth. hom. 82, n. 6 (Mf. VII, 789; Rn. II, 426 f.; s. oben S. 203.

2) s. oben S. 149.

3) s. oben S. 141 u. 211 (in Ephes. hom. 8); cfr. in II. Tim. hom 2, n. 2; in Joann. hom. 25 (Mf. VIII, 147); de resurr. et contra ebriosos n. 2 (Mf. II, 442).

4) Adv. Judaeos hom. 3, n. 5 (Mf. I, 612); s. oben S. 145.

5) s. oben S. 139. — In seinen Homilien setzt Chrysostomus vielfach die Anstandisziplin als noch bestehend voraus (ἵσταται ὁ μυστηριώτης).

wie ungereimt es sei, daß der Sterbende in die Geheimnisse eingeweiht werde, während Frau und Kinder und Verwandte weinend und klagend das Sterbebett umstehen¹⁾.

Zum Empfange der hl. Communion war für die Gläubigen Nüchternheit vorgeschrieben²⁾.

8. Ritus der Communionsspendung.

Ueber diesen finden sich bei Chrysostomus nur einzelne Andeutungen. Nach Probst (Liturgie des 4. Jahrh. S. 157) beruht er in seinen Predigten (in Antiochien) die Liturgie, die uns im 8. Buch der apostolischen Constitutionen erhalten ist (die sogenannte clementinische Liturgie) und die wahrscheinlich auch zu Antiochien damals im Gebrauche war. Es gibt allerdings eine „Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus“, und die Ueberlieferung berichtet von unserem Heiligen, daß er als Bischof von Constantinopel die dort gebräuchlichen liturgischen Gebete abgefürzt habe³⁾; allein diese unter dem Namen des hl. Chrysostomus auf uns gekommene Liturgie hat jedenfalls viele spätere Zusätze und stimmt auch mit den Angaben in den zu Constantinopel gehaltenen Synodien des Goldmundes nicht immer überein (Probst, l. c. S. 204 ff.). Auch bezüglich des Ritus für Spendung der hl. Communion ist dasselbe der Fall. Suchen wir im Folgenden uns ein Bild davon zu machen, wie dieser Ritus nach den Angaben des hl. Chrysostomus etwa beschaffen war.

In fast allen morgenländischen Liturgien wurde einige Zeit vor dem Austheilen der hl. Communion die consecrirte Hostie zur Anbetung gezeigt und erhoben mit den Worten: „Das Heilige den Heiligen“ (*sancta sanctis!*), worauf der Chor antwortete: „Einer ist heilig, Einer ist Herr, Einer Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters, gelobt in Ewigkeit. Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, unter den Menschen guter Wille. Hosanna dem Sohne Davids; gelobt, der da kommt im Namen des Herrn; Gott der Herr ist uns erschienen; Hosanna in der Höhe!“⁴⁾ In der

1) s. oben S. 150 (in Acta App. hom. 1, n. 8).

2) In I. Cor. hom. 27, n. 5 (Mf. X, 248); R. V, 474).

3) s. bei Thalhofer, Liturgik I, 845 (Proclus).

4) Clementin. Liturgie.

Liturgie des hl. Chrysostomus ist der Ritus folgender: Wenn der Diacon den Priester die Hände ausstrecken und das hl. Brod berühren sieht, um die hl. Erhebung vorzunehmen, ruft er: Lasset uns acht haben! (προσχωμεν!). Der Priester: Das Heilige den Heiligen! Der Chor: Einer ist heilig, Einer Herr, Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters. Amen¹⁾. In seinen antiochenischen Homilien nimmt Chrysostomus nicht auf diesen, sondern den erweiterten Ritus der clementinischen Liturgie Bezug. „Christus gibt uns in der Kirche nicht Wasser (wie der Samariterin), sondern das Heilige den Heiligen“²⁾. Von der Communion redend, bemerkt er ferner: „Muß man nicht sagen, der habe ein Herz von Stein, der glaubt, zu dieser Zeit auf Erden zu stehen und nicht mit den Engeln zu frohlocken, mit denen er jenen mystischen Hymnus empor sandte, mit denen er Gott jene Siegesode sang? . . . Und du gehst weg, da Christus gegenwärtig ist, die Engel dasitzen, deine Brüder noch in die Mysterien eingeführt werden!“³⁾ Die Liturgien des Jakobus, Markus, Basilus nennen obigen Hymnus vor der Communion einen Lobgesang der Engel⁴⁾. Auch an anderen Stellen deutet Chrysostomus an, daß der Gesang der Engel: Ehre sei Gott u. s. w. in der Liturgie vorkam; so z. B.: „Wie wunderbar! Er sandte zuerst die Engel herab und dann führte er den Menschen zu ihnen hinauf. Die Erde wurde zum Himmel, weil der Himmel die Erde aufnehmen sollte. Deshalb beten wir bei der eucharistischen Feier: „Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede, an den Menschen Wohlgefallen“⁵⁾.

Eine schöne oratorische Erklärung zu dem Rufe: Sancta sanctis! enthält eine zu Constantinopel gehaltene Homilie: „Darum ruft auch der Priester (andere Lesart: Diacon) und gebraucht den Namen „Heilige“ und will durch diesen Zuruf alle einer Untersuchung unterziehen (prüfen, *μωμοσκοπεῖν*), damit niemand unvor-

1) Probst, l. c. S. 439.

2) In Matth. hom. 7, n. 6 (Mf. VII, 114).

3) De bapt. Chri. hom. n. 4 (Mf. II, 374).

4) Probst, l. c. S. 200.

5) In Coloss. hom. 8, n. 4 (Mf. XI, 347); vfr. in Coloss. hom. 9, n. 2 (Mf. XI, 398); in Matth. hom. 25, 3 (Mf. VII, 311); in Ephes. 8, n. 5 (Mf. XI, 28); oben S. 142); in I. Cor. hom. 36, 5 (Mf. X, 340); oben S. 197.

bereitet hinzutrete. Denn wie in einer Heerde, wo viele Schafe gesund, viele aber räudig sind, diese letzteren nothwendig von den Gefunden geschieden werden müssen, so verhält es sich auch in der Kirche, indem ein Theil der Schafe gesund, ein Theil aber krank ist, und der umhergehende Priester (Diacon?)¹⁾ durch solchen Ruf diese von jenen trennt und durch diesen schauerlichen Zuruf die Heiligen einladet und anzieht. Denn da es nicht möglich ist, daß er als Mensch den Zustand des Nächsten kenne — denn „welcher Mensch, heißt es, weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm selber ist?“ (1 Cor. 2, 11) —, so läßt er, nachdem das Opfer vollendet ist, diese Stimme hören, damit niemand unüberlegt und ohne Vorbereitung zu dieser geistigen Quelle komme... Du kannst nicht sagen: Ich habe nicht gewußt, ich habe nicht eingesehen, daß dies mit Gefahr verbunden sei; am meisten widerlegt dies Paulus. Aber du sagst: Ich habe es nicht gelesen. Du gehst jeden Tag in die Kirche und du weißt das noch nicht? Damit du aber nicht einmal diesen Vorwand habest, darum ruft der Priester mit gewaltiger Stimme, mit schauerlichem Klange, wie ein Herold die Hand in die Höhe haltend und hoch stehend und allen sichtbar, bei jener ergreifenden Stille weithin vernehmbar, diese herbei, jene aber hält er zurück, und er thut dies nicht mit der Hand, sondern mit der Stimme, die durchdringender ist als die Hand... Da er spricht: „Das Heilige den Heiligen“ (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις), will er sagen: wenn einer nicht heilig ist, trete er nicht hinzu! Er sagt nicht bloß: rein von Sünden, sondern heilig; denn heilig macht nicht die Befreiung von Sünden allein, sondern auch die Gegenwart des hl. Geistes und der Reichthum an guten Werken. Ich will nicht allein, sagt er, daß ihr von Unrath frei seid, sondern ihr sollt auch weiß und glänzend sein. Denn wenn der babylonische König, als er sich die Jünglinge aus der Gefangenschaft auswählte, die durch Gesichtsbildung und Aussehen schönen und blühenden herausuchte, so müssen noch viel mehr wir, die wir am königlichen Tische stehen,

1) Probst (l. c. S. 223) hält die Lesart ‚Diacon‘ für die richtigere, weil der Priester am Altare stand und die Diacone auch sonst dem Volke in der Liturgie zuriefen, s. B. *πρόσχωμεν* (cfr. in acta App. hom. 19, n. 5; Mf. IX, 159).

durch Seelen Schönheit glänzen, indem wir einen goldenen Schmuck, ein reines Gewand, königliche Sandalen, ein schön gestaltetes Seelenantlitz und eine Seele besitzen, die mit goldener Zier und mit dem Gürtel der Wahrheit umkleidet ist. Wer so beschaffen ist, der trete hinzu und berühre den königlichen Becher!“¹⁾

Nach dieser *elevatio hostiae* wurde allen älteren Liturgien zufolge die hl. Hostie getheilt (nach der des Chrysostomus in vier Theile). Chrysostomus deutet einmal auf diese Ceremonie hin. „Warum folgt der Apostel bei: (das Brod), das wir brechen? Daß dies in der Eucharistie geschieht, kann man sehen. Am Kreuze wurde ihm kein Wein gebrochen; beim Opfer duldet er das für dich, um alles zu erfüllen“²⁾.

Auf die *fractio hostiae* folgte in der Liturgie die Vermischung des Leibes und Blutes Christi; auch wurde in den Kelch ein wenig warmes Wasser gegossen (Probst, l. c. S. 439). Chrysostomus erwähnt nichts davon.

Unmittelbar vor dem Genuß der hl. Eucharistie betet der Priester gemäß der Liturgie des hl. Chrysostomus: „Ich glaube und bekenne, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der in die Welt gekommen ist, die Sünder zu retten, deren erster ich bin.“ An diese Worte schließt sich ein Gebet um Vergebung der Sünden an, in welchem der Priester sich als Sünder bekennt, und das gegen den Schluß lautet: „Mein Gott, vergib, verzeihe, laß mir meine Vergehungen nach, welche ich gegen dich, sei es wissentlich oder unwissentlich, in Worten oder Werken begangen habe“ (Probst, l. c. S. 440). Es wäre dies eine Art allgemeiner Exomologese, wie wir sie oben (S. 201 f.) angedeutet haben und wie sie sich ähnlich in der römischen Liturgie (letztes Gebet vor der Communion, sowie bei der Communionsspendung an die Laien im Confiteor, *Indulgentiam* etc.) heute noch findet. — Auf dieses Gebet scheint (nach Probst, l. c. S. 225) unser Heiliger hinzuweisen, indem er sagt: „Mit Bittern sollen wir den Lobgesang der Engel sprechen [Trisagion oder Ehre sei Gott in der Höhe?], mit Furcht dem Schöpfer

1) In Hebr. hom. 17, n. 4 sq. (Mf. XII, 170 sq.; R. X, 278 ff.); oben S. 204. — Cfr. zu dieser Stelle: Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 228.

2) In I. Cor. hom. 24, n. 2 (Mf. X, 213).

die Eromologese machen und dadurch Verzeihung der Sünden erbitten“¹⁾. — Ueber die Bitte um Vergebung der Sünden belehrt genauer eine Stelle aus dem Commentar zum Hebräerbrieft (Hebr. 9, 28: „Einmal ward auch Christus geopfert, um vieler Menschen Sünden wegzunehmen“): „Was besagen die Worte: die Sünden wegzunehmen? Wie wir auch bei dem Opfer, das wir darbringen, unsere Sünden mit den Worten vortragen: Was wir freiwillig oder unfreiwillig gesündigt haben, verzeihe uns, d. h. wir gedenken zuerst derselben, und dann bitten wir um Verzeihung, — so verhält es sich auch hier“²⁾. Es ist daher wahrscheinlich, daß Chrysostomus obiges Gebet mit diesen Worten citiren will. Dasselbe athmet auch durchweg den Geist des großen Bischofs. Das Bekenntniß des Schächers am Kreuze (cf. sermo 7 in Genes., Mk. IV, 679 sq.), die Salbung Jesu durch Magdalena (s. oben S. 207), das abschreckende Beispiel des Judas, die Aufforderung zum Bekenntniß der Sünden lehrt in den Homilien des Goldmundes häufig wieder.

Beim Empfange der hl. Communion mußte eine bestimmte Ordnung eingehalten werden. Zuerst communicirte der Bischof, dann der Clerus, endlich das Volk (die Laien)³⁾. [Nach verschiedener Andeutung ist es wahrscheinlich, daß auch alle von der nämlichen consecrirten großen Hostie ihren Communionantheil erhielten.] In der Liturgie der apostolischen Constitutionen ist folgende Reihenfolge angegeben: Bischof, Presbyter, Diacone, Subdiacone, Lectoren, Sänger, Mäceten; unter den Frauen die Diaconissen, die Jungfrauen und Wittwen, hernach die Kinder und sodann das ganze Volk nach der Ordnung mit Scheu und Ehrfurcht ohne Unruhe⁴⁾.

Nach der Communion des Clerus wurden die Thüren des Bema (Chor) geöffnet⁵⁾ oder der Vorhang⁶⁾, der das Presbyterium

1) In Oziam hom. 1, n. 2 (Mf. VI, 97; L., 351).

2) In Hebr. hom. 17, n. 2 (Mf. XII, 166; R. X, 272).

3) In II. Thess. hom. 4, n. 4 (Mf. XI, 536; R. VIII, 792).

4) Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte S. 273.

5) Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 441.

6) Es ist vielleicht zu unterscheiden zwischen den drei Thüren (Iconostasis) und den Vorhängen (cf. Thalhofer, Liturgik II. S. 48; I, 708).

mit dem Altar den Blicken der Gläubigen entzog, wurde auseinander- oder aufgezogen¹⁾. Dies glauben wir aus der oben (S. 141) citirten Stelle schließen zu dürfen (ἐκφερομένης τῆς θυσίας καὶ τοῦ Χριστοῦ τεθυμένου καὶ τοῦ προβάτου τοῦ δεσποτικοῦ, ὅταν ἀκούσης, δεηθῶμεν πάντες κοινῇ, ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τὰ ἀμφιθύρα²⁾, τότε νόμισον διαστέλλεσθαι τὸν οὐρανὸν ἄνωθεν καὶ κατεῖναι τοὺς ἀγγέλους). Probst (l. c. S. 177) bezieht die ganze Stelle auf den Beginn der Katechumenenmesse, wozu ihn das δεηθῶμεν πάντες κοινῇ veranlaßt hat; demgemäß sagt er auch, daß die Vorhänge schon sogleich nach der Entfernung der Büßer zurückgeschlagen wurden. Allein da der ganze Zusammenhang der Stelle von dem Erscheinen Christi bei der Communion handelt (was Probst mit Bezug auf den dort erwähnten „Lobgesang“ selber behauptet, l. c. S. 200; s. oben S. 363) und da es heißt: τοῦ Χριστοῦ τεθυμένου, so paßt die Bemerkung des Chrysostomus über das Aufziehen der Vorhänge nur für die Zeit unmittelbar vor der Communion der Laien, eine Annahme, die, wie wir gesehen, durch die Chrysostomus-Liturgie ihre Stütze erhält. (Der Uebersetzer der Rösel'schen Vätersammlung bezieht die Stelle ebenfalls auf den Beginn der Katechumenenmesse, sagt aber [Bd. VII, S. 215, A. 2], daß die Vorhänge vor der Consecration zugezogen wurden, trotzdem es ἀνελκόμενα heißt und der Vergleich vom Oeffnen des Himmels unmittelbar darnach gebraucht wird.) — Eine weitere Bemerkung über das Aufziehen der Vorhänge findet sich hom. 36 (n. 5) in I. Cor.³⁾: καὶ σὺ τοίνυν καὶ πρὸ τοῦ καιροῦ τοῦ φρικώδους φρίξον ἐκεῖνου, διανύσῃ, καὶ πρὶν ἰδεῖν τὰ παραπετάσματα ἀναστελλόμενα καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀγγέλων προβαίνοντα, πρὸς αὐτὸν ἀνάβαινε τὸν οὐρανόν. ἀλλ' ἄγνοεῖ ταῦτα ὁ ἀμύητος. Es ist jedoch ungemiß, ob sich diese Worte auf den Augenblick vor der Consecration oder vor der Communion beziehen.

Die Gläubigen (Laien) empfangen die hl. Eucharistie unter beiden Gestalten. Nach der clementinischen Liturgie (und wohl in

1) Kraus, Realencyclopädie II. S. 982 (Katholik 1896. S. 389 u. 393). — Thalhofer, Liturgik II, 193.

2) Auch in der heutigen russisch-griech. Liturgie werden vor der Communion der Laien die Thüren zum Sanctuarium, die nach der Opferung geschlossen wurden, wieder geöffnet. cf. Hefele, Beiträge I. S. 404 u. 402.

3) Mt. X, 340 (R. V, 644.

allen Kirchen) reichte der Bischof oder Priester dem Kommunikanten den Leib des Herrn mit den Worten: Leib Christi. Der Empfänger sprach: Amen¹⁾. Der Diacon nahm den Kelch vom Altare, hielt ihn in die Höhe und zeigte ihn dem Volke mit den Worten: Mit Gottesfurcht, Glauben und Liebe tretet hinzu! Der Chor antwortete: Amen, Amen, Amen. Gelobt, der da kommt im Namen des Herrn (Liturgie des hl. Chrysostomus). Während er denselben dem Einzelnen darreichte, sprach er: Blut Christi, Kelch des Lebens. Der Trinkende sprach: Amen (clementin. Liturgie).

Der Priester legte die hl. Hostie dem Kommunikanten auf die Hand. „Was Wunder, daß du unter den Seraphim stehst, da, was die Seraphim nicht anzurühren wagen, dir Gott ohne Furcht in die Hände gegeben hat!“²⁾ Zur Vision des Isaias bemerkt Chrysostomus (an demselben Orte): „Und es flog einer von den Seraphim zu mir und hatte eine glühende Kohle in der Hand, die er mit der Zange vom Altare nahm.“ „Dieser Altar ist das Bild des gegenwärtigen Altars, jene glühende Kohle ein Bild des geistigen Feuers. Der Seraph aber wagte nicht, die Kohle mit der Hand zu berühren, sondern nahm sie mit der Zange; du aber empfängst sie mit der Hand³⁾. Wenn du auf die Würde dessen siehst, was hier ist, so ist es größer, als daß es Seraphim berühren könnten; betrachtest du aber die Güte des Herrn, so schämt sich seine Gnade um der vorliegenden Gaben willen nicht, zu unserer Niedrigkeit sich herabzulassen. Das erwäge, o Mensch, und betrachte die Größe der Gabe, erhebe dich einmal, trenne dich von der Erde und steige in den Himmel.“ — Nachdem die Gläubigen den Leib des Herrn in ihre Hand empfangen hatten, küßten sie denselben. „Wenn wir die heilige und makellose Opferspeise empfangen haben, dann wollen wir sie ehrerbietig küssen, voll Liebe betrachten und unser Herz entzünden, damit wir nicht zum Gerichte und zur Verdammung zusammenkommen“⁴⁾. Ueberhaupt haben die Gläubigen

1) Augustin., Sermo 272 bei Schanz, Sakramententheorie S. 419. — Eine schöne Erklärung des Communionritus gibt s. Cyrill. Hier., Catech. mystag. V, n. 19—22.

2) In Oziam hom. 5, 3 (Mf. VI, 141; L. 402 f.).

3) Cfr. Origenes, in Isai. hom. 4, n. 2 (Probst, Liturgie der drei ersten Jahrh. S. 172 f.).

4) In diem nat. Chri hom. n. 7 (Mf. II, 364; R. III, 53).

mit größter Sorgfalt die heiligen Gestalten behandelt und sich sehr in acht genommen, daß nichts davon auf den Boden falle¹⁾.

Das hl. Blut, das in verschiedenen Kirchen vom Diacon gereicht wurde, tranken alle aus demselben Kelche. „Ein Tisch steht für alle da, derselbe Trank wird allen aus einem und demselben Kelche zu Theil. Weil der Vater aufrichtige Liebe in uns erwecken wollte, hat er befohlen, daß wir aus einem und demselben Kelche trinken“²⁾. — Andere Väter bezeugen, daß die Communikanten mit dem Leibe Christi und mit den vom Blute Christi befeuchteten Fingern die Augen, die Stirne u. s. w. berührten³⁾.

Nach einzelnen Andeutungen bei Chrysostomus wurde auch das hl. Kreuzeszeichen vor oder bei dem Empfange der hl. Communion gemacht. Es war das wohl ein Segen des Priesters mit der Hand oder mit den hl. Gestalten⁴⁾. „Alles, was zu unserem Heile dient, . . . kommt nur durch das Kreuz zu Stande. Wenn jemand die myslische Speise genießen soll, wenn die Hände aufgelegt werden, wenn irgend etwas anderes geschieht, überall ist das Symbol des Sieges uns nahe“⁵⁾.

Während der Austheilung der hl. Communion wurde vielfach Ps. 33 ganz oder theilweise gesungen (wegen des B. 9: „Kostet und sehet, wie süß der Herr ist“), so z. B. in der clementinischen Liturgie (Probst, l. c. 273), in derjenigen des hl. Jakobus (l. c. 314, cf. Cyrill. cat. myst. V, 20). Eine Reminiscenz an diesen Communiongesang scheint es zu sein, was wir bei Chrysostomus finden: „Die dem Mammon dienen, sind Götzenanbeter. Aber, sagt man, ich habe ja kein Götzenbild gemacht, keinen Altar errichtet, keine Schafe geopfert und keinen Wein gespendet, sondern bin in die Kirche gegangen, habe die Hände zum eingeborenen Sohn Gottes erhoben, gehe zu den Mysterien und theilhaftig mich

1) Cf. Cyrillus Hieros., Cat. myst. V, n. 21; Tertull. de corona c. 8 (Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte S. 206); Origenes, in Exod. hom. 13, n. 3 (Probst, l. c. S. 174).

2) In Matth. hom. 32, n. 7 (Mf. VII, 375; Rn. I, 425). s. unten Abschnitt V, n. 3.

3) Cyrill. Hieros., l. c.; Probst, l. c. 115; Justin.; 140; Clemens Alex.

4) So in der Liturgie des hl. Marcus (Probst, l. c. 333).

5) In Matth. hom. 54, 4 (Mf. VII, 551; Rn. II, 98); cfr. Quod Christus sit Deus c. 9 (Mf. I, 571).

am Gebete, sowie an allem anderen, was sich für einen Christen geziemt. Wie sollte ich also ein Götzanbeter sein? Nun, gerade das ist eben das Unbegreiflichste, daß du, der du die Menschenfreundlichkeit Gottes erfahren und gekostet, der gesehen, wie gut der Herr ist, diesen guten Herrn aufgeben und den grausamen Herrn dafür nehmen könntest¹⁾).

4. Die Liturgie des hl. Chrysostomus hat ein Dank-
sagungsgebet nach der hl. Communion, das in seinem Hauptbestandtheil jedenfalls sehr alt ist (Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 442; ein sehr schönes, aber längeres Dank-
sagungsgebet findet sich in der clementinischen Liturgie; Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte S. 274). In seinen Schriften kennt Chrysostomus das Vorhandensein eines solchen Gebetes, er gibt aber nichts an von dessen näherem Inhalt. Desters klagt er darüber, daß Einzelne das Dankgebet nicht abwarten und, während die übrigen noch die hl. Communion empfangen, die Kirche verlassen: „Nachdem sie den Lobgesang gesprochen hatten, gingen sie hinaus an den Delberg.“ „Das mögen diejenigen hören, die wie Schweine essen, den Tisch entehren und betrunken aufstehen, da sie doch Gott Dank sagen und den Lobgesang sprechen sollten²⁾“. Höret auch ihr es, die ihr bei den Geheimnissen das Schlußgebet nicht abwartet; denn dieses Gebet ist ein Symbol jenes Gebetes. Er betete, bevor er den Jüngern das Geheimniß gab, damit auch wir beten möchten, er betete und sang den Lobgesang, nachdem er es ihnen gegeben, damit auch wir es so halten möchten³⁾).

Dieser Mißstand hatte nach der Angabe des hl. Chrysostomus darin seinen Grund, daß die vom Atrium in das Schiff führenden Thüren, die nach der Katechumenenmesse geschlossen wurden, zu Beginn der Communianaustheilung wieder geöffnet wurden⁴⁾: „Soll ich euch sagen, woher der Lärm und das Schreien entsteht? Daher, daß wir nicht während des ganzen Gottesdienstes die Thüren (in's Atrium) verschlossen halten und euch nicht verwehren, daß ihr euch vor dem letzten Dankgebet (πρὸ τῆς εὐχαριστίας εὐχα-

1) In Ephes. hom. 18, n. 2 (Mf. XI, 128; R. VII, 435).

2) Das Tischgebet der Mönche, f. in Matth. hom. 55, 4 (Mf. VII, 561).

3) In Matth. hom. 82, 2 (Mf. VII, 784; Rn. II, 418 f.).

4) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 200.

ποτιας) entfernt und nach Hause gehet, — was auch wieder ein Zeichen von großer Geringschätzung ist. Was thuest du, o Mensch? Während Christus zugegen ist, die hl. Engel ihm zur Seite stehen, während dieses hl. Gastmahl, dem man nur mit Ehrfurcht nahen darf, uns noch vorgesetzt ist, während deine Brüder noch zu den hl. Geheimnissen hinzugeführt werden, eilst du von dannen? Geseht, du seiest zu einem Gastmahle geladen, dann erlaubst du dir nicht — magst du auch immerhin vorher schon gesättigt sein —, vor den Freunden wegzugehen, während diese noch zu Tische sitzen; und während hier die wahrhaft furchtbaren Geheimnisse Christi gefeiert werden, während der hl. Dienst noch fortbauert, nachdem alles erst halb vollendet ist, scheidest du aus und gehst fort? . . . Soll ich euch sagen, in welchen Fußstapfen diejenigen treten, die sich vor dem Schluß entfernen und nach dem hl. Mahle die Dankespsalmen nicht beifügen? Vielleicht ist es hart, was ich sagen will, allein es muß gesagt werden wegen der vielfach eintreffenden Lausheit. Es war Judas, der nach der Theilnahme am letzten Abendmahle in jener letzten Nacht, während alle anderen noch zu Tische saßen, sich früher entfernte und hinwegging; ihm also ahmen auch jene Christen nach, die vor dem letzten Dankgebete hinweg-eilen . . . Und nun, meine Theuren, laßt uns das wohl erwägen und beherzigen und das Gericht fürchten, das einer solchen Sünde wartet. Er gibt dir sein Fleisch — und du willst ihm nicht einmal mit Worten vergelten? Du dankst nicht einmal für das, was du empfangen hast? Wenn du Leibesnahrung zu dir nimmst, dann verrichtest du nach Tisch ein Gebet; wenn dir aber die Seelenspeise gereicht wird, welche die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung an Würde und Erhabenheit weit überragt, während du doch nur ein Mensch, d. h. ein geringes und hinfälliges Geschöpf bist, dann wartest du nicht, um in Worten und Werken zu danken? Das verdient in der That eine äußerst strenge Strafe¹⁾.

Bemerkenswerth ist, was Chrysostomus in der Erklärung zu Ps. 144 sagt: „Auf diesen Psalm muß man sehr genau acht haben.

1) De bapt. Chri hom. n. 4 (Mf. II, 373 sq.; R. III, 41 f.) — Warum die hl. Geheimnisse εὐχαριστια, Dankagung, genannt werden, sagt er in Matth. hom. 25, 3 (Mf. VII, 310; Rn. I, 341 f.), und „Reich der Segnung“ in I. Cor. hom. 24 (Mf. X, 212; R. V, 407).

Denn er enthält die Worte, welche die Eingeweihten chorweise singen (συνεχῶς ὑποψάλλουσι): „Die Augen aller warten auf dich, und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit“¹⁾. Wer nämlich zum Sohn geworden ist und am geistigen Tische theilnimmt, der muß mit Recht den Vater preisen. „Denn der Sohn, heißt es, preist seinen Vater, der Knecht aber fürchtet seinen Herrn“ (Malach. 1, 6). Du wurdest zum Sohne gemacht und nimmst Theil an dem geistigen Mahle, indem du genießest das Fleisch und das Blut, das dich wiedergeboren hat. Sage darum Dank für eine so große Wohlthat“²⁾. Vielleicht ist unter den oben (S. 371) erwähnten „Dank-sagungspsalmen“ auch Ps. 144 gewesen.

Chrysostomus will, daß die Gläubigen den ganzen Communiontag heilig zubringen. Darum beklagt er tief die Unsitte jener, „die nach Beendigung des geistlichen Schauspiels (der hl. Messe) zur Trunksucht, zur Verausgung, zum Tisch der Gasthäuser und zu anderen Schändlichkeiten laufen“³⁾. „Dies geschah besonders an Festtagen, an denen es am wenigsten stattfinden sollte.“ Chrysostomus geißelt dieses schändliche Treiben mit scharfen Worten, und da dieselben auch in unseren Tagen mitunter leider sehr zeitgemäß sind und außerdem eine sehr schöne Aufmunterung zur Heiligung des Communiontages enthalten, wollen wir ein ausführliches Citat geben⁴⁾:

An den Festtagen zumal „folgt auf die Communion sogleich Verausgung und Verachtung der Armen; da du das hl. Blut getrunken, da du nüchtern sein solltest, schwelgest und prassest du! Hast du irgend eine köstliche Speise genossen, so hütetest du dich, durch eine schlechtere den Geschmack der ersteren zu verderben; aber nach diesem geistigen Mahle belustigst du dich mit satanischen Ergößungen. Bedenke, was die Apostel thaten, als sie zu jenem hl. Mahle zugelassen wurden. Sie beteten, sangen Hymnen, hielten hl. Nachtwachen und beschäftigten sich anhaltend mit jener heiligen und weisheitsvollen Lehre. Denn nachdem Judas weggegangen war, um diejenigen, die Jesum kreuzigen sollten, herbeizuführen,

1) Missa ss. Sacramenti (Graduale).

2) In Ps. 144 (Mf. V, 466 sq.).

3) In s. Pelagiam (Mf. II, 589).

4) In I. Cor. hom. 27, n. 5 (Mf. X, 246 sqq.; R. V, 474 ff.).

gab ihnen dieser große und wunderbare Vorschriften. Hast du nicht gehört, wie auch jene Dreitausend, welche die Communion empfangen hatten, beständig in der Lehre der Apostel und im Gebete verharrten, nicht aber in Schwelgerei und Trintgelagen? Vor der Communion fastest du¹⁾, um doch einigermaßen würdig zu erscheinen; nach derselben aber, da du doch größere Mäßigkeit beobachten solltest, verdirbst du alles. Es ist übrigens nicht einerlei, vor oder nach der Communion mäßig zu sein; in jedem Falle sollst du nüchtern sein, besonders aber nachdem du den Bräutigam empfangen. Vorher sollst du es sein, um ihn würdig empfangen zu können, nachher aber, um dessen, was du empfangen, nicht unwürdig zu erscheinen. Wie? soll man also fasten, nachdem man communicirt hat? Das sage ich nicht und zwinge dich dazu nicht; . . . ich ermahne dich nur, nicht zu schwelgen. Wenn man sich nie der Ueppigkeit hingeben darf . . . (cf. 1 Tim. 5, 6), so wird man um so mehr dann dem Tode verfallen. Wenn die Ueppigkeit dem Weibe den Tod bringt, so noch eher dem Manne; und wenn ein solches Leben zu jeder Zeit verderblich ist, so gilt das in noch höherem Grade von der Zeit nach dem Empfange der hl. Geheimnisse. Du aber begehst, nachdem du das Brod des Lebens empfangen, eine Handlung des Todes und erschauerst nicht? Weißt du nicht, wie viele Uebel aus einem süppigen Leben entstehen? Unzeitiges Gelächter, unziemliche Reden, verderbliche Scherze, närrische Possen und andere Dinge, die der Anstand zu nennen verbietet. Und das thuest du, nachdem du das Mahl Christi genossen, an dem Tage, an dem du gewürdigt wurdest, sein Fleisch mit deiner Zunge zu berühren! Reinige also, damit du keinen solchen Frevel begehst, mit aller Sorgfalt deine Hand, die Zunge, die Lippen, durch welche Christus seinen Eingang genommen. Und wenn du körperliche Nahrung genießest, so denke an jenen anderen Tisch, an jenes Abendmahl des Herrn, und daran, wie die Jünger jene hl. Nacht durchwachten; ja noch mehr, wenn man die Sache genau untersucht, so erscheint auch die Gegenwart als eine Nacht. Lasset uns also wachen mit dem Herrn und gerührt sein mit den Jüngern. Jeder Tag, besonders aber der Festtag, ist ein Tag des Gebetes, nicht der Trunkenheit; denn der Festtag ist eingesetzt, nicht daß wir Unanständiges

1) s. oben S. 362.

thun, nicht daß wir Sünden anhäufen, sondern die begangenen ablegen . . . Siehe, du hast die hl. Hymnen gehört, hast die geistige Hochzeit gesehen, bist zur königlichen Tafel gezogen worden, hast die Fülle des hl. Geistes empfangen, hast dich unter die Ehre der Seraphim gemischt und warst ein Genosse der seligen Geister! Laß diese Wonne nicht fahren, wirf diesen Schatz nicht von dir, überlaß dich nicht der Veranschung, dieser Mutter der Trauer, dieser Teufelsfreude, die zahllose Uebel erzeugt! Denn daher kommt jener todesähnliche Schlaf, jene Betäubung, jene Krankheiten, jene Gedächtnißschwäche, jene Todesblässe. Du möchtest im Zustande der Trunkenheit nicht einmal mit einem Freunde zusammentreffen, und du wagst es, während du Christum im Herzen trägst, dich so zu berauschen? — Aber du liebst ein wonnevolles Leben. So höre denn auf, dich zu betrinken! Ich will dir eine Wollust verschaffen, die wirklich wonnevoll ist und nimmer vergeht. Welches ist denn diese wahre, immer blühende Wonne? Lade Christum zu Gast, laß ihn theilnehmen an dem Deinigen, oder besser, an dem Seinigen! Das bringt dir eine unendliche, unvergängliche Wonne . . . Befestigen wir uns also der Mäßigkeit. So werden wir gesund bleiben an Leib und Seele.“

5. Aufbewahrung der hl. Eucharistie.

Daß die hl. Eucharistie in der Kirche aufbewahrt wurde, das folgt schon aus der Sitte der Krankencommunion. Aber auch bei St. Chrysostomus finden sich Spuren dieser kirchlichen Praxis der Aufbewahrung des Allerheiligsten. In seinem Berichte an Papst Innocenz I. über seine erstmalige Vertreibung aus Constantinopel erzählt er Folgendes: Am großen Ostersabbath (Charsamstag) drangen gegen Abend Soldaten in die Kirche ein, trieben den Clerus, der zu Chrysostomus hielt, hinaus und umstellten bewaffnet den Altar. Die Taufe wurde gestört und unterbrochen; „viele Täuflinge wurden verwundet und so hinausgetrieben; voll Blutes wurden die Taufbrunnen, vom Blute röthete sich das geweihte Wasser. Und auch damit hatten die Schrecken ihr Ende noch nicht erreicht. Die Soldaten, von denen einige, wie ich später erfahren, nicht in die hl. Geheimnisse eingeweiht waren, drangen auch da hinein, wo das Allerheiligste aufbewahrt wurde, sahen alles, was

darinnen war, und das hl. Blut wurde, wie es eben nur bei einer solchen Verwirrung vorkommen kann, diesen Soldaten über die Kleider geschüttet“¹⁾).

Aus einer anderen Stelle glauben wir ebenfalls schließen zu dürfen, daß die hl. Eucharistie auch außerhalb der hl. Messe in der Kirche vorhanden war. Chrysostomus erklärt den Psalm 133: *Ecce nunc benedicite Dominum . . . , qui statis in domo Domini*, und vergleicht den alttestamentlichen Gottesdienst und Tempel mit dem neutestamentlichen. „Wenn im jüdischen Tempel nicht jeder Ort allen zugänglich war, sondern viele und mannigfaltige Abtheilungen vorhanden waren, die eine für die Proselyten, die andere für die Juden, die es von Anfang an waren, die andere für die Priester, die andere für den Hohenpriester allein, und zwar auch für diesen nicht immer, sondern nur einmal im Jahre — so bedenke, eine wie viel größere Heiligkeit nothwendig ist für dich, der du viel größere Symbole empfängst, als damals das Allerheiligste in sich barg. Denn nicht Cherubim, sondern den Herrn der Cherubim selbst hast du dort wohnend, und nicht die Lade, das Manna, die steinernen Tafeln, den Stab Aarons, sondern den Leib und das Blut des Herrn und den Geist statt des Buchstabens, und die Gnade, die menschlichen Begriff übersteigt, und ein unaussprechliches Geschenk“²⁾). Wie in der Bundeslade die genannten heiligen Gegenstände fortwährend aufbewahrt wurden, so war auch das allerhl. Sakrament ununterbrochen in der Kirche zugegen.

1) *Ad Innocentium ep. I* (Mf. III, 519; R. III, 453 f.).

2) *In Ps. 133. hom.* (Mf. V, 381 sq.).

(Fortsetzung folgt.)



XXVII.

L i t e r a t u r.

Der Traditionsbegriff des Urchristenthums bis Tertullian. Von Dr. Martin Winkler. München, Rudolf Abt 1897. V, 132 S. M 1.80.

Die Controverse über die Glaubensnorm ist dem Protestantismus gegenüber von ausschlaggebender Bedeutung. Daher wird das katholische Traditionsprincip von der protestantischen Wissenschaft immer und überall bekämpft. Heutzutage geschieht dies theilweise in neuer Form und mit neuen Waffen. Bei dieser Sachlage muß jeder neue Beitrag zur Vertheidigung dieses Bollwerkes des Katholicismus mit Freuden begrüßt werden. Einen solchen und zwar einen recht kostbaren liefert diese Erstlingsarbeit.

Die längere Einleitung (S. 1—20) beschäftigt sich vorzugsweise mit dem Begriffe der Tradition und mit dem Verhältnisse derselben zur hl. Schrift und zum kirchlichen Lehramte. Sie läßt an Klarheit und Genauigkeit zu wünschen übrig. Darauf wird in drei ungleichen Abschnitten der einschlägige Gehalt der apostolischen Väter (S. 21—55), der Apologeten des 2. Jahrhunderts (S. 56—59) und der Kirchenschriftsteller von Irenäus bis einschließlich Tertullian (S. 60—125) einer sorgfältigen Prüfung unterworfen. Am reichsten fällt die Ernte bei Ignatius, Papias, Irenäus, Hippolyt, Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian aus. Das Hauptergebniß der Untersuchung ist im Schlusssatz in die Sätze zusammengefaßt: „In unserem ganzen Zeiträume galt die Kirche einstimmig und mit ganz besonderer Hervorhebung als im Vollbesitze der göttlichen Heilswahrheit und deren Verstandniß, als die einzige berufene Lehrerin der Völker und somit auch als die einzige competente Interpretin der hl. Schrift. Eine subjective, von der Kirche losgetrennte Schrifterklärung existirte nur bei den Häretikern, wurde aber mit den schärfsten, oft hartklingenden Ausdrücken verworfen“ (S. 128).

Was auf S. 127 von der Anschauung des christlichen Alterthums über die »plenitudo Scripturae« gesagt ist, müssen wir, alles genau erwogen, als unzutreffend oder wenigstens als unklar bezeichnen. — In der Citationsweise des „Hirten“ (S. 43. 44) konnten wir uns nicht zurechtfinden. — Die Correctur der lateinischen und insbesondere der griechischen Ausführungen könnte sorgfältiger sein.

Möge die verdienstvolle Leistung allseitig die verdiente Beachtung finden und der Verf. sein Geschick an neuen Arbeiten ähnlicher Art erproben.

Brüxen.

Dr. Franz Schmid.

R. P. X.-M. Le Brachelet, de la Compagnie de Jésus. *De l'apologétique »traditionnelle« et de l'apologétique »moderne«*. Paris, P. Lethielleux 1898. 80. pag. 157.

Le Cardinal Perraud, Évêque d'Autun, Châlon et Macon, membre de l'académie française. *Instruction pastorale sur la prière pour les morts et le neuvième centenaire de l'établissement par saint Odilon de Cluny, de la commémoration de tous les fidèles trépassés*. Autun, Dejussien 1898. 120. pag. 96.

1. Die im Gebiete der Apologetik sich bewegende Arbeit besteht aus zwei Theilen, einer Einleitung und der eigentlichen Abhandlung über die Beziehungen der altüberlieferten Methode der Vertheidigung des Christenthums zu dem heute in manchen französischen Kreisen beliebten Verfahren. Die Einleitung erschien erstmals in den Études der französischen Jesuiten 5. Februar 1897 und wendet sich gegen einen Brief, welchen der Professor der Philosophie an der Universität Aix, Maurice Blondel, an den Herausgeber der Annales de philosophie chrétienne gerichtet hat und worin er seine neue apologetische Methode „der Immanenz“ zu vertheidigen suchte. Der Kern der letztern liegt in der Behauptung, nichts könne in den menschlichen Geist gelangen, was nicht wenigstens keimhaft schon in ihm liege, seiner innersten Natur entspreche und seinem Bedürfnisse nach Entfaltung entgegenkomme. Kurzum: das Uebernatürliche wird von der Natur des Menschen gefordert. Hier besitzt die Methode der Immanenz ihre Achillesverse. Die edlen Absichten dieser Neu-Christen unter den französischen Philosophen

mag man hochschätzen, ihr beliebtes Verfahren ist von den Vertretern der katholischen Theologie einstimmig abgelehnt worden. Der in weiten Kreisen sich kundgebenden Unzufriedenheit mit den herrschenden Zuständen und der Sehnsucht nach etwas Besserm wollten die Vertreter der Methode der Immanenz genügen. Der Weg, den sie einschlagen, ist zweifelsohne irreführend. Der Verf. betont die philosophischen und noch stärker die theologischen Bedenken, welche die Methode der Immanenz hervorrufen. Der Philosoph bezeichnet sie als neulantianischen Idealismus, der Apologetiker als Verwerfung der Thatfachen und Kriterien der Offenbarung, der Dogmatiker als Vermischung von Natur und Uebernatur, die mehr denn einmal von den Censuren der Kirche getroffen wurde.

Die eigentliche Abhandlung ist ein Abdruck von drei Artikeln des Verf. in den *Études* vom 20. Juli, 5. und 20. August 1897 und behandelt in vier Kapiteln: 1) Geschichte und Stand der Dinge. 2) Die überlieferte Apologetik, ihre Daseinsberechtigung und ihre Rechtstitel. 3) Die moderne Apologetik. Steht sie der alten Apologetik feindlich gegenüber? 4) Die philosophische Apologetik auf Grund der Methode der Immanenz. Der Verf. steht unentwegt auf dem Boden der Scholastik und benützt mit Vorliebe die hier einschlagenden Werke von Hettinger, Wilmers und Ottiger über die Beweise der Grundthatfachen des Christenthums und der Kirche. Wenn die Scholastik die vorzüglichsten Kriterien der Offenbarung in Wundern und Weissagungen erblickt, dann hat sie doch durchaus nicht, wie die Vertreter der Methode der Immanenz ihr fälschlich nachsagen, die sog. innere Apologetik preisgegeben. Wahr ist nur, daß diese Seite der Sache weniger in der Apologetik, als in der Dogmatik zur Behandlung gelangt. Die Vertreter der neuen, einseitigen und mit vielen Irrthümern behafteten Methode in Frankreich sind vielfach beeinflusst durch das auch in die französische Sprache übertragene Werk: *The Foundations of Faith*, welches 1897 erschien und den Präsidenten des englischen Unterhauses, Arthur Balfour, zum Verfasser hat. Balfour, wie auch Brunnetière, der Leiter der *Revue des Deux-Mondes*, welcher die französische Uebertragung durch ein Vorwort eingeleitet hat, sehen von den äußeren, feststehenden Kriterien der Offenbarung, Wunder und Weissagung, ab, betonen ausschließlich innere Gründe für die

Wahrheit des Christenthums, insbesondere dessen sociale Bedeutung, verlegen aber damit alles in die Subjectivität. Die großen Kirchenväter und Theologen haben beide Methoden geschickt miteinander verbunden, wie Mgr. Wiseman in seinen Predigten in London 1836 so einfach und kraftvoll dargelegt hat.

Die gründliche Kritik, die P. Le Brachelet an der Methode der Immanenz übt, ist uns ein neuer Beweis dafür, wie gefährlich das Haschen nach Neuerungen mit Beseitigung der durch die gesammte Theologie erprobten Methoden ist, und wie fest andererseits der Boden, auf dem der Scholastiker sich bewegt.

2. Cardinal Perraud, Bischof der seit dem Concordat von 1801 vereinigten Diöcesen Autun, Châlon und Macon, Generalsuperior des Oratoriums von Père Bérulle, Mitglied der französischen Akademie, glänzt zugleich als einer der ersten Theologen und Kanzelredner im französischen Episcopat. Wir erinnern an seine vierbändigen *Oeuvres pastorales et oratoires*, an seine *Discours militaires* (Paris 1894), sowie an die bei Gelegenheit der elften Centenarfeier der Landung des hl. Augustinus in England 1897 in London und Canterbury gehaltenen Anreden (Autun 1897). Obiger Hirtenbrief ist eine Art Einleitung zu den Feierlichkeiten, welche der Bischof der neunten Hundertjahrfeier der Einrichtung des Allerseelentages durch den hl. Abt Odilo von Cluny (Diocese Autun) im Herbst 1898 zu widmen gedenkt. Das Hirtenschreiben behandelt das Gebet für die Verstorbenen auf Grund der Forderungen der menschlichen Natur, sowie der Lehre der Offenbarung. Frei von aller Einseitigkeit und Engherzigkeit, schöpft der gelehrte Bischof auch reichlich aus den Schriften der Heiligen, insbesondere dem bekannten Werke der hl. Catharina von Genua. Auch der Traum des Gerontius von Cardinal Newman wird benützt. Die warm geschriebene Abhandlung will auf das neunte Centenar aufmerksam machen, zu dessen Begehung sich in Rom bereits ein Centralcomité gebildet hat. B.

Dr. C. Gutberlet, Allgemeine Metaphysik. 3. Aufl. Münster, Theissing 1897. XVI, 279 S. M. 3.

— — Die Theodicee. 3. Aufl. Münster, Theissing 1897. XIV, 279 S. M. 3.

— — Die Psychologie. Dritte vermehrte und verbesserte Aufl. Münster, Theissing 1896. 358 S. M. 4.

1. Die Disposition des Stoffes ist in diesen Schriften im Großen und Ganzen dieselbe wie in den früheren Auflagen. Allenthalben aber begegnet man der verbessernden und ergänzenden Hand. Neben der stringenten, mitunter überaus scharfsinnigen Beweisführung liegt der Werth der Schriften Gutberlet's namentlich darin, daß gerade diejenigen Materien, um die gegenwärtig ganz besonders der wissenschaftliche Streit sich dreht, eingehend besprochen werden. Keine philosophische Disciplin ist heute so verpönt wie die Metaphysik. Für sie hat man seit Kant größtentheils nichts oder nicht viel übrig. Dagegen weist Gutberlet treffend nach, daß ohne diese Wissenschaft das Denken überhaupt und damit auch alles Philosophiren unmöglich ist. „Denn sowohl das Schließen, als auch der elementarste Denfact, das Urtheil, beruht auf allgemeinen, also übersinnlichen Begriffen und Grundsätzen.“ Damit ist aber unwiderleglich dargethan, daß die Metaphysik die wichtigste aller philosophischen Disciplinen ist und sie in allen philosophischen Untersuchungen die Führerrolle besitzt. — Ob, wie der Verf. meint, in dem Begriffe einer actual unendlichen Menge oder einer actual unendlichen Reihe sich kein Widerspruch nachweisen läßt, möchten wir wenigstens sehr in Zweifel ziehen. Menge und Größe resultiren aus Einheiten. Jede derselben ist aber etwas Bestimmtes, d. i. in Grenzen Eingeschlossenes, also auch deren Gesamtheit.

2. Ein Werk des Zufalles, blind wirkender Kräfte soll die Welt sein. Diese Behauptung wird auch noch heutzutage von nur gar zu Vielen aufgestellt und vertheidigt. Die exacte Forschung soll schlagend bewiesen haben und immer noch neue Beweise dafür erbringen, daß die ganze Welt mit all ihren Erscheinungen und Geschehnissen aus sich allein, aus den in ihr vorhandenen Stoffen und wirkenden Kräften erklärt werden könne. Der Annahme eines höheren, in specie göttlichen Wesens und seiner den Weltlauf begründenden Thätigkeit bedürfe es nicht. Diesem Wahne gegenüber beweist die Theodicee, daß ein ruhiges, vorurtheilsloses Denken

uns mit Nothwendigkeit zur Annahme eines die Welt begründenden und sie im Dasein erhaltenden, göttlichen Wesens zwingt, und daß auch dasjenige, was scheinbar mit der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes im Widerspruch steht, wie das Uebel in der Welt, das physische als auch moralische, nicht dazu berechtigt, die Welt ohne Gott erklären zu wollen.

Wenn gerade die Gebildeten sich am zahlreichsten zum Atheismus bekennen, so findet Gutberlet die Erklärung hiefür nicht in der Bildung, sondern meistens in sittlicher Abirrung und in dem rohen Uebermuth jener Schuljahre, in denen die atheistic Gebildeten ihre religiöse Ueberzeugung sich angeeignet haben. „Daß nicht einer tieferen Erkenntniß der Ursachen der Dinge der Atheismus der Gebildeten zuzuschreiben ist, könnte schon die eine auffallende Thatsache beweisen, daß gerade die Mediciner, deren Wissenschaft, meist nur Empirie, den Ursachen der Lebensprocesse und Krankheitserscheinungen gegenüber sich fast ganz rathlos erklären muß, das stärkste Contingent zum Atheismus stellen.“ G. kommt zu dem Resultat, daß ohne die Existenz Gottes das ganze menschliche Leben werthlos ist und der Mensch selbst uns als Monstrum in der Schöpfung erscheint, da er in sich das Verlangen nach dem Unendlichen habe, das doch niemals befriedigt werden könne. Die Art und Weise, wie der Verf. das große Problem des Leidens in der Welt zu lösen sucht, zeigt in evidenter Weise die Unhaltbarkeit der gerade in unserer Zeit durch Schopenhauer und Hartmann in so weiten Kreisen verbreiteten pessimistischen Weltauffassung.

Dr. Kirstein.

3. Gutberlet's Psychologie ist ein in gelehrten Kreisen wohl bekanntes Werk, so daß eine eingehende Charakteristik desselben nicht erst nothwendig ist; auch hätte es keinen Zweck, wenn der Referent weitere Erörterungen an jene Fragen knüpfen wollte, die auch in katholischen Schulen controvers sind und in welchen er selbst mit dem Verf. vielleicht theilweise nicht übereinstimmt. Allein nicht unerwähnt dürfen wir lassen — was wohl einer der Hauptvorzüge dieser Schrift ist —, daß der Verf. enge Fühlung mit allen in sein Fach irgendwie einschlägigen Forschungen unserer Zeit zu einer besonderen Aufgabe sich gemacht und dem consequent das ganze Werk durchgeführt hat. Die mit einem fast furormäßigen Eifer

heutzutage betriebene experimentelle Psychologie resp. Psychophysik darf seitens der christlichen Philosophie nicht außer Acht gelassen werden: die fortwährend neu zu Tage geförderten Resultate müssen einer Prüfung unterzogen werden, um solche dann entweder der Wahrheit dienstbar zu machen oder das Irrige bezw. Unsichere in denselben aufzudecken. In dieser Hinsicht leistet Gutherlet's Werk vortreffliche Dienste. Rühmend wollen wir auch noch erwähnen die tactvolle Art, mit welcher er die Vertreter gegentheiliger Ansichten behandelt: daran könnten sich manche katholische Schriftsteller für ihre oft sehr zwecklose Polemik im eigenen Lager ein Beispiel nehmen.

Dr. Pragmarer.

Die sociale Frage. Ein Beitrag zur Orientirung über ihr Wesen und ihre Lösung. Von Joseph Wiederlad S. J., Professor an der Gregorianischen Hochschule zu Rom. Zweite Auflage. Innsbruck, Felician Rauch 1898. 8°. VIII, 220 S. M 1.80.

Die acht Seligkeiten des Christenthums und die Versprechungen der Socialdemokratie. Predigten, gehalten von Weihbischof Hermann Joseph Schmitz, Doctor der Theologie und des Kirchenrechts. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. M.-Glabbach, A. Riffarth 1898. 8°. VIII, 184 S. M 2.

1. Die Zahl der über die sociale Frage erscheinenden Schriften ist nachgerade Legion geworden. Aber an wirklich gebiegenen Werken, welche in dieser Beziehung den allein richtigen, den katholischen Standpunkt vertreten, ist ein Ueberfluß nicht vorhanden. Als eine wirkliche Bereicherung der Literatur ist obige, dem Umfang nach bescheidene, in ihrem Inhalt aber gedankenschwere und sehr correcte Abhandlung zu bezeichnen. Ursprünglich in der Form von Vorlesungen an der katholisch-theologischen Facultät der Universität Innsbruck an's Licht getreten, erscheint der reiche Inhalt nunmehr in zweiter Auflage im Druck. Es ist wahr: die Studenten der Theologie sollen in erster Linie sich mit der göttlichen Wissenschaft befassen, deren Umfang derart bedeutend erscheint, daß die auf deutschen Lehranstalten ihr zugebilligte Zeit eben hinreicht, um feste Grundlagen zu bilden, auf denen der angehende Priester weiterzubauen hat, sollen anders ihm die Ideale nicht zerrinnen und damit der Feuerherd erlöschen, aus welchem seine Begeisterung ihre Nahrung saugen muß. In unseren Tagen

muß aber schärfer denn je der innige Zusammenhang betont werden zwischen der Theologie und der socialen Frage, welch' letztere nach katholischer Auffassung einen integrierenden Theil der Moralphilosophie bildet. In richtiger Würdigung dieses Verhältnisses hat Prof. Wiederlaß in Innsbruck seine theologischen Hörer vermittelst der obigen Vorlesungen in das Studium der socialen Frage einzuführen gesucht. Zweimal, und zwar mit der Feder in der Hand, habe ich mich an dem soliden Inhalt erquickt. In ihrem ersten Theil wird gehandelt über 1) Begriff und Ursprung der socialen Frage, 2) Freiwirthschaftstheorie oder liberalen Defonomismus, deren Forderungen, Begründung und Beurtheilung, 3) Den Socialismus, dessen Begriff, Anschauungen, Ziele und Kritik, 4) Die christliche Gesellschafts- und Wirthschaftslehre. Der zweite oder besondere Theil würdigt die Agrarfrage, die Arbeiterfrage, die Handwerkerfrage, endlich die Noth des Handelsstandes.

Der gelehrte Verf. ist in der Literatur wohl bewandert, führt dieselbe aber, dem Zwecke seiner Vorträge durchaus entsprechend, nur maßvoll an. Daß er sich an vielen Stellen auf das Staatslexikon der Görres-Gesellschaft stützt, bekundet von Neuem den hohen Werth dieser Leistung, welche als ein Zeuge für das in katholischen Kreisen wieder erwachte Verständniß der socialen Frage dasteht. Zwei Vorzüge aber sind es, welche den Vorträgen für die weitesten Kreise einen unvergänglichen Werth verleihen. Erstens das Lehrhafte der Darstellung, zweitens die unerschütterliche Festigkeit der Begriffe. Denn wie Niemand Canonist sein kann ohne allseitige philosophische und theologische Bildung, ebenso wenig können die wichtigen Probleme der socialen Verhältnisse ohne stete Zuhilfenahme philosophischer und theologischer Begriffe gelöst werden. An der Hand der letzteren ist es dem Verf. ein Leichtes, die letzten und höchsten Quellen der heutigen socialen Mißstände zu prüfen. Sie liegen, was Prof. Wiederlaß an mehr denn einer Stelle betont, weniger in der Concurrenz, welche die Ausführung und Verwendung der Maschine der menschlichen Arbeit macht, als in dem schädigenden Einfluß der falschen Wissenschaft. Den Glanzpunkt des Ganzen erblicken wir in den beiden Kritiken der Freiwirthschaftstheorie und des Socialismus, insbesondere der von Marg aufgestellten Werththeorie. In der vielumstrittenen Frage um den sog. Familienlohn nimmt der Verf. eine vorsichtige Stel-

lung ein. Im zweiten Theile wird die Statistik zur Beleuchtung der Agrar-, Arbeiter- und Handwerker-Frage reichlich verworther. Dem Zwecke der Arbeit entsprechend, konnte die moderne Gesetzgebung zur Lösung der socialen Frage nur in ihren allgemeinen Zügen berührt werden, aber diese genügen, um den Studenten zu orientiren.

Als ächter Lehrer, der seinen Zuhörern dienen will, hat Wiederlad eine sehr durchsichtige Anordnung gewählt, indem jeder neue Hauptgedanke durch Nummern hervorgehoben wird. Der Student kann nicht umhin, die Schrift sofort lieb zu gewinnen. Und nicht minder dankenswerth erscheint die sechs Seiten umfassende Inhaltsangabe, welche geeignet ist, das, was man der vis conservativa specierum intelligibilium anvertraut hat, mit großer Leichtigkeit wieder zu verlebendigen. Der ansprechenden Schrift wünsche ich ein Duzend Auflagen.

2. Weihbischof Schmitz ist Schüler der Universität Innsbruck, wo man die alte, ächte katholische Philosophie, welche in der Moralphilosophie auch die Grundsätze für die richtige Beurtheilung des socialen Lebens behandelt, mit der Fähigkeit eines Instinktes bis zur Stunde festhält. Mitten in der Arbeiterbevölkerung in Grefeld hat er die früher empfangenen Lehren in den obigen Predigten ausgestaltet und verworther. Im Katholik 1891 I, 567 habe ich die Predigten zur Anzeige gebracht. Hierorts genügt es daher, zu betonen, daß die zweite Auflage in mehrfacher Hinsicht eine Umarbeitung erfahren hat. Die Sprache ist gewählter, der Inhalt erscheint vertieft, neuere Bewegungen im socialen Gebiete wurden berücksichtigt. Auch wer nicht volle sieben Predigten wider die ebenso thörichten, als verderblichen Irrthümer der Socialdemokratie hält, wird aus der zweiten Auflage einen großen Reichthum von Einzelgedanken und Einzelbildern schöpfen können, die auch bei anderen Gelegenheiten sich passend verworthern lassen. Bonum est diffusivum sui. Für die treue und fruchtbare Befolgung dieses Grundsatzes sind wir dem Hochwürdigsten Herrn zu lebhaftem Danke verpflichtet.

A. Bellesheim.



XXVIII.

Zum tridentinischen und vatikanischen Decrete über die Auslegung der heiligen Schrift.

(Schluß.)

IV. Wir also verstehen im Interpretationsdecrete unter den *res fidei ac morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* die ihrer Natur nach religiösen Dinge der hl. Schrift im Gegensatz zu jenen, welche in sich profan sind. Man kann auch jene *revelata propter se*, diese *revelata propter alia* nennen; doch umfaßt dann der erste Theil der Distinction weit mehr Gegenstände, als der erste Theil der gleichlautenden Distinction des hl. Thomas, und wir erweitern diesen auch weit mehr, als Schöpfer es durch seine Modification gethan.

Um nicht im Dunklen herumzutasten, sagen wir vor allem, was wir unter religiösen Dingen verstehen.

Die Religion eines Menschen ist das rechte Verhalten desselben Gott, seinem Ursprunge und Ziele gegenüber. Religiöse Lehren sind solche, welche das rechte Verhalten des Menschen zu Gott entweder theoretisch darlegen und beleuchten oder praktisch regeln. Jene werden, in der Voraussetzung, daß sie offenbart sind, Glaubenslehren, diese Lehren der Moral genannt.

Daß die hl. Schrift solche Lehren enthält, ist klar. Sie ist ja zur Mittheilung solcher Lehren geschrieben. Solche sind die Lehren über Gott, die Schöpfung und Erhebung, den Sündenfall und seine Folgen, das Werk der Erlösung, der Vorbereitung auf dasselbe, der Mittel, sich seine Früchte anzueignen, die Gebote Gottes, die Belohnung und Bestrafung der Sünden und so viele andere.

Aber auch Profanes findet sich in der hl. Schrift. Hierzu gehören nicht nur die kleinen Bemerkungen, welche die inspirirten Schriftsteller je nach der Natur der Schrift, welche sie verfassen,

gelegentlich einfließen lassen — wie die Bemerkungen des hl. Paulus im zweiten Briefe an Timotheus, er habe seinen Mantel in Troas gelassen, Crastus sei in Corinth geblieben, Trophimus liege zu Milet krank darnieder¹⁾ —, sondern wichtigere, den Wissenschaften, wie der Geschichte und den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft angehörige Wahrheiten. Die ersten drei Sätze des zweiten Kapitels im Lukasevangelium sind nach Allioli's Uebersetzung folgende: „Es geschah aber in jenen Tagen, daß vom Kaiser Augustus ein Befehl ausging, das ganze Land zu beschreiben. Dies war die erste Beschreibung und geschah durch Cyrinus, den Statthalter von Syrien. Und alle gingen hin, sich anzugeben, ein jeder in seine Stadt.“ Bleiben wir hier stehen, so haben wir nur profane Wahrheiten vor uns, welche ebenso gut in einem rein profanhistorischen Werke stehen könnten, wie in der hl. Schrift. Es ist ja wahr, daß der Evangelist sie mitgetheilt hat, um den Grund anzugeben, warum Maria und Joseph nach Bethlehem gegangen seien, und wie es kam, daß der Heiland zu Bethlehem geboren wurde. Aber dabei bleibt denn doch bestehen, daß auch jene profanhistorischen Mittheilungen in der hl. Schrift enthalten sind. Die ganze evangelische Erzählung von der Geburt des Heilandes zu Bethlehem, deren Theil obige Sätze sind, ist freilich religiös. Diese Sätze selbst, welche einen in sich abgeschlossenen Gedanken darlegen, allein gelesen, sind profan. — Daß im Anfange unserer Zeitrechnung das römische Reich Judäa umfaßte, daß dieses Land zur Provinz Syrien gehörte und zur Zeit des Kaisers Augustus durch einen König und zur Zeit des Tiberius durch einen Landpfleger verwaltet wurde, diese Wahrheiten sind gewiß an sich profaner Natur, wie auch die genaueren Angaben im dritten Kapitel des Lukasevangeliums, daß im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius Pontius Pilatus Landpfleger von Judäa, Herodes Vierfürst von Galiläa, dessen Bruder Philipp Vierfürst von Ituräa und der Landschaft Trachonitis und Lysanias Vierfürst von Abilene war. Wir haben bemerkt, daß diese Daten von Lukas als Zeitbestimmung des Auftretens des Täufers und des Heilandes mitgetheilt sind und darum in den Kreis der religiösen Wahrheiten eintreten. Aber sie sind doch auch nun einmal da und sind

1) 2 Tim. 4, 18. 20.

in der Schrift gegebene Mittheilungen über die profanen, geschichtlichen, geographischen und politischen Verhältnisse jenes Landes um diese Zeit, und ein Profanhistoriker kann in einem Werke über das römische Weltreich zur Zeit des Tiberius ebenso gut die hl. Schrift, wie den Flavius Josephus oder irgend ein anderes profanes Werk als Quelle benützen und die von ihr mitgetheilten Nachrichten seinem Werke einverleiben. Wenn nun ein Profanhistoriker in einem Werke über Ituräa darlegte, daß um das fünfzehnte Jahr des Kaisers Tiberius ein gewisser Philipp Vierfürst dieses Landes gewesen sei, welcher zugleich auch Traconitis verwaltet habe, würde diese Nachricht des Profanwerkes eine religiöse sein? Nein. Nun, dann ist sie es ihrer Natur nach auch nicht in der hl. Schrift. Denn ihrer Natur nach ist sie dieselbe; es tritt nur die Inspiration hinzu, welche nicht die Natur der Wahrheit ändert, sondern nur die Art bezeichnet, wie sie mitgetheilt wurde. Wie ein Profanschriftsteller Dinge der hl. Schrift entlehnen kann, so kann der inspirirte Schriftsteller auch Dinge den Profanschriftstellern entlehnen. Der hl. Paulus entnimmt in seiner Rede vor dem Areopag den griechischen Dichtern den Satz: „Wir sind von dem Geschlechte Gottes“¹⁾. Dieser Satz ist religiös in sich und war es, bevor Paulus ihn aussprach. Wenn sich aber derselbe Apostel aus dem Dichter Epimenides in dem Briefe an Titus²⁾ den Satz aneignet: „Die Kreter sind immerdar Lügner, böse Thiere, faule Bäume“, so haben wir einen Satz in der hl. Schrift, welcher, isolirt für sich betrachtet, ebenso wenig hier wie im Epimenides, seiner Natur nach religiös ist. Es gibt also in der hl. Schrift Wahrheiten, welche ihrer Natur nach profan sind.

Wir verstehen also in unserer Unterscheidung unter den religiösen Wahrheiten der hl. Schrift jene, welche auch abgesehen von der Inspiration religiös sind; unter den profanen Wahrheiten verstehen wir die Mittheilungen der hl. Schrift, welche in sich profan und nur durch die Inspiration zur religiösen Ordnung erhoben worden sind. Ferner können, und dies ist noch wichtiger für uns, über Sätze der hl. Schrift, selbst wenn sie rein religiöser, noch mehr aber, wenn sie profaner Natur sind, Controversen entstehen und Fragen aufgeworfen werden, welche das

1) Apostelgesch. 17, 28. — 2) 1, 12.

religiöse Gebiet gar nicht berühren. Würde z. B. die religiöse Wahrheit in Mitleidenschaft gezogen, wenn hinsichtlich der oben aus dem dritten Kapitel des Lukasevangeliums citirten Stelle eine Controverse entstände, welches der Unterschied sei zwischen dem Amte eines Landpflegers (*ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας*) und dem eines Vierfürsten (*τετραρχούντος* etc.) oder über die Abgrenzung der einzelnen genannten Ländertheile? Ganz und gar nicht. So wird im Buche Jonas¹⁾ erzählt, daß Gott eine Pflanze (hebr. *kikaion*) habe aufwachsen lassen, um dem Propheten Schatten zu gewähren. Die Frage, ob Gott dies „durch unmittelbaren Eingriff oder durch den Gang der Natur und Weltgeschichte bewirkt hat, ist gewiß eine religiöse Sache“²⁾, aber ob diese Pflanze eine Epheu- oder Kürbispflanze oder eine andere gewesen — man streitet nämlich über die Bedeutung des Wortes *kikaion* —, diese Frage ist ebenso wenig eine religiöse Frage, wie die Frage, ob *mensa* Tisch bedeute. Religiös gewiß ist der Ausspruch Christi³⁾, daß Gott die Sonne über Gute und Böse aufgehen lasse; ob aber die Sonne wirklich „aufgehe“, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, oder ob das Aufgehen nur ein scheinbares, durch Umdrehung der Erde um ihre Achse bewirktes sei, ist eine rein profane Frage. Unser Verhältniß zu Gott, das Gesetz Gottes, alles Religiöse ist ganz dasselbe, mag der Wechsel zwischen Tag und Nacht durch Umdrehung der Erde um ihre Achse oder durch einen Kreislauf der Sonne um die Erde bewirkt werden.

Die Beispiele nicht religiöser Fragen, welche über biblische Stellen aufgeworfen werden können, sind zahllos. Wir wollen davon Abstand nehmen, weitere zu erwähnen, insbesondere uns enthalten, unsere Unterscheidung zwischen religiösen und nicht religiösen Fragen auf Controversen anzuwenden, welche gegenwärtig die Geister beschäftigen. Bevor wir aber darthun, daß der Ausdruck *in rebus fidei ac morum* in unserem Interpretationsdecret mit der Unterscheidung zwischen religiösen und nicht religiösen Dingen identisch sei, möchten wir ein Bedenken aus dem Wege räumen, welches Schöpfer gegen die Anwendung derselben auf das Decret erhebt.

1) 4, 6. — 2) Hiermit ist zugleich Dr. Schöpfer S. 108 geantwortet.

3) Mt. 5, 45.

„Vor allem,“ so sagt er¹⁾, „erscheint uns das Wort ‚religiös‘ zu vag und unbestimmt, um als Erklärung eines Ausdruckes von solcher Tragweite, wie *res fidei et morum*, zu dienen; es kann ja ein und derselbe Gegenstand ganz beliebig je nach der Verschiedenheit des Standpunktes, von dem aus er betrachtet wird, zugleich ‚religiös‘ und ‚nicht religiös‘ genannt werden.“ Schöpfer also findet „das Wort ‚religiös‘ zu vag und unbestimmt“, um als Erklärung des besagten Ausdruckes zu dienen, während er das vom hl. Thomas entlehnte Wort *credibilia per se* für genügend abgegrenzt und bestimmt hält, ja, während er es auch dann noch für bestimmt genug hält, nachdem er gemahnt, das Wort nicht zu eng zu fassen, und es nun so erweitert, daß er ihm thatsächlich die Bedeutung, in welcher es vom hl. Thomas gebraucht wird, nimmt²⁾. Im Vergleich mit diesem seinem Ausdruck ist das Wort „religiös“ und „nicht religiös“ wahrlich leuchtend klar. Es ist in aller Munde und wird auch von jenen genügend verstanden, welche nicht sofort eine schulgerechte Definition von Religion geben können. Doch kann dieser Begriff auch durch eine klare und bestimmte Definition festgestellt werden. Wenn aber Schöpfer glaubt, daß die Application desselben manchmal nicht so leicht sei, so geben wir dieses gerne zu und antworten mit dem Cardinal Franzelin: »Aliquando poterit manere dubium, ad utram classem locus referendus sit; sed profecto absurdum est, propterea distinctionem ipsam reiicere, vel tum eam negligere, quando de ea constat, quia aliquando ex nostra ignorantia eam in usum deducere non valemus«³⁾. In unzähligen Fällen ist es, wie wir an Beispielen gesehen, ganz klar, daß eine bezüglich des Inhaltes der hl. Schrift aufgeworfene Frage eine religiöse, oder auch, daß sie eine nicht religiöse ist; in anderen ist die Entscheidung nicht so leicht. Dies ist bei allen Unterscheidungen ähnlicher Art der Fall. Wir können z. B. das Princip, nach welchem wir die zur unfehlbaren Lehrthätigkeit der Kirche gehörigen Gegenstände bestimmen, leicht darlegen, und das Princip, nach dem die zur kirchlichen und zur Staatsgewalt gehörigen Gegenstände unterschieden werden müssen, klar aufstellen; die Anwendung dieser Principien auf

1) A. a. O. S. 107. — 2) Vgl. oben S. 313.

3) Tractatus de divina Traditione et Scriptura (Ed. IV) 1896. p. 488

manche Fälle aber ist sehr schwer. Wir wissen sehr gut, wann es Tag und wann es Abend ist; aber bei dem Uebergange vom Tage zum Abend können wir nicht so genau sagen, wo der Tag aufhört und der Abend beginnt, wie wir auch die sieben Farben des Regenbogens nicht durch scharfe Linien von einander trennen können. So werden die Gelehrten trotz aller Klarheit des Begriffes von Religion in Bezug auf manche Dinge der hl. Schrift immerhin Gelegenheit haben, zu streiten, ob sie zu den religiösen oder zu den profanen zu rechnen seien.

Daß unsere Unterscheidung zwischen religiösen und nicht religiösen Dingen nicht dieselbe Unterscheidung ist, wie die Unterscheidung zwischen den Offenbarungswahrheiten *per se* und *per accidens*, wie sie vom hl. Thomas verstanden wird, ist selbstverständlich, und Schöpfer hätte sich die Mühe sparen können, dieses zu beweisen. Sonderbar aber ist es, daß er einen Gegensatz zwischen der Lehre des hl. Thomas und meiner Auffassung findet¹⁾. Die Einteilung des heiligen Lehrers ist wohl begründet und wir haben niemals ein Wort gegen dieselbe gesagt. Was wir sagen, ist dieses, daß diese Unterscheidung, so wie sie vom hl. Thomas erklärt wird, nicht auf das Decret des tridentinischen und vatikanischen Concils angewandt werden kann. Diese Anwendung hat nicht der hl. Thomas, sondern Schöpfer gemacht, und so befinden wir uns in einem Gegensatz nicht zur Lehre des hl. Thomas, sondern zur Lehre Schöpfer's²⁾.

1) A. a. O. S. 108. 109.

2) Noch andere befremdliche Aufstellungen begegnen uns hier bei der Widerlegung meiner Lehre. So z. B. habe ich gesagt, daß Gottes Gerechtigkeit sich mehr manifestirt habe, wenn er bei der Sintfluth das Strafgericht über die ganze Menschheit, als wenn er es bloß über einen Theil derselben habe ergehen lassen. Das dürfte wohl einleuchten. Schöpfer aber sagt (S. 110): „Ob nun Gott zum Beweise seiner Gerechtigkeit die ganze Menschheit oder nur einen Theil derselben vertilgt hat, ändert an dieser seiner Eigenschaft selber gar nichts; er konnte ja hier, wie in so vielen anderen Fällen, neben der Gerechtigkeit auch die Erbarmung erweisen.“ Also darum wird die Gerechtigkeit durch ein strengeres Verfahren nicht mehr, als durch ein milderes manifestirt, weil sie in beiden Fällen in sich dieselbe wäre; und weil Gott neben der Gerechtigkeit Erbarmen erweisen konnte, hat er thatsächlich durch ein strengeres Verfahren seine Gerechtigkeit nicht mehr manifestirt.

Doch gehen wir nun dazu über, die Unterscheidung von religiösen und nicht religiösen Dingen auf das Interpretationsdecret anzuwenden.

Da uns geschichtliche Momente zur Erklärung der Worte »*in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium*« fehlen¹⁾, so müssen wir zu den allgemeinen theologischen Principien über die Lehrthätigkeit der Kirche unsere Zuflucht nehmen. Worauf denn bezieht sich nach diesen Principien die Lehrthätigkeit der Kirche im Allgemeinen, abgesehen von ihrem speciellen Verhältniß zur Erklärung der hl. Schrift? Sie bezieht sich auf die theoretischen und praktischen religiösen Wahrheiten, und zwar bezieht sie sich einerseits auf sämtliche, auf den ganzen Umfang der religiösen Wahrheiten, mögen sie *per se* oder *per accidens* offenbart, mögen sie uns nothwendig oder bloß nützlich sein²⁾, andererseits aber auch ausschließlich nur auf die religiösen Wahrheiten, und auf keine andere Wahrheit oder Lehre, die nicht entweder selbst religiöser Natur oder doch für die religiösen Wahrheiten von Bedeutung ist. Denn die Kirche ist ihrem Wesen nach nur eine Religionsanstalt, eine Führerin des Menschen zum jenseitigen Ziele, und sie bewegt sich darum als Lehrerin nur im Kreise der Wahrheiten der Religion; Christus selbst ist als Lehrer nur ein Lehrer der Christlichen Religionswahrheiten und hat der Kirche nur in Dingen der Christlichen Religionswahrheiten Lehrautorität verliehen; ja Gott kann, so scheint es uns, wenn er eine Offenbarung gibt,

Ganz so könnte man auch sagen, daß Gott seine Macht und Weisheit durch die Schöpfung nicht offenbart habe, weil er dieselbe auch unterlassen konnte, und dann seine Macht und Weisheit in sich dieselbe gewesen wäre, oder daß er seine Liebe und Freigebigkeit gegen die Menschen ebenso sehr, wie jetzt, offenbart hätte, wenn er denselben anstatt Sonnenlicht Mondlicht und auch anstatt der übrigen Geschenke in gleichem Verhältnisse geringere gegeben hätte. Später (S. 112 ff.) macht Schöpfer neue Einwürfe. Auf die an dieser Stelle sich findenden Mißverständnisse einzugehen, liegt außerhalb der Grenzen dieser Arbeit und würde einen längern Excurs erfordern, von dem wir um so eher absehen können, als nach Schöpfer (S. 113) „die Meinungsverschiedenheit mehr im Ausdrücke, als in der Sache selbst“ liegt.

1) S. oben S. 291.

2) S. oben S. 311 ff.

diese nur religiöser Wahrheiten wegen geben, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß er dann, eben wegen der religiösen Wahrheiten, andere, die in sich profan sind, hinzufügt¹⁾, welche nun durch die Art der Mittheilung in den Kreis der religiösen Wahrheiten eintreten²⁾. Die Kirche entscheidet darum nicht Fragen, wie folgende: ob für ein Land Gold- oder Silberwährung vorzuziehen, ob Alexander der Große oder der erste Napoleon ein größerer Feldherr gewesen sei, wie sich das Nildelta oder die Kohlenlager gebildet haben. Der Grund ist, weil diese Fragen rein profaner Natur sind und darum außerhalb des Ziwedes liegen, zu welchem die Kirche gegründet ist.

Wenn wir nun dem Forscher auf dem Gebiete rein profaner Gegenstände Unabhängigkeit von der Lehrautorität der Kirche zusprechen, können wir dann auch den Gegebenen als unabhängig von der kirchlichen Autorität bezeichnen, wenn er sich mit den rein profanen Gegenständen, welche sich in der hl. Schrift befinden, beschäftigt? Hier scheint die Sache doch anders zu liegen. Sein Studium befaßt sich mit inspirirten Dingen und mit solchen, welche in innigster Beziehung zum religiösen Inhalte der hl. Schrift stehen. Nichtsdestoweniger bejahe ich obige Frage ohne alles Bedenken, wenn nur zwei Bedingungen erfüllt sind, Bedingungen, welche unsere Unterscheidung wenigstens schon theilweise einschließt.

Erstens ist erfordert, daß der profane Gegenstand nicht in solcher Verbindung mit einem religiösen steht, daß die Erklärung des erstern die Erklärung des andern beeinflusst. Wäre letzteres

1) Demgemäß können wir, wie oben kurz bemerkt, auf unsere Unterscheidung zwischen religiösen und profanen Wahrheiten der hl. Schrift die Termini der Unterscheidung des hl. Thomas anwenden und die ersteren in ihrer Gesamtheit als die *res inspiratae propter se*, die anderen als die *res inspiratae propter aliud* bezeichnen. Wir finden bei den Theologen, wie in einer später mitzutheilenden Stelle Franzelin's, diese Benennung für unsere Unterscheidung in der That. Die Termini sind wohl dem hl. Thomas entlehnt; die *credibilia per se* greifen aber viel weiter, als beim hl. Thomas.

2) *Finis Deo propositus in revelatione unice est Communicatio veritatis religiosae . . . , quae vel ex sese talis sit, vel per ipsam inspirationem ad ordinem religiosum revelationis ac fidei evehat. Franzelin, Tractatus de div. Traditione et Script. Ed. IV, p. 532 sq.*

der Fall, so stände der Exeget unter der Lehrautorität der Kirche, deren Gut ja die religiösen Wahrheiten anvertraut sind.

Die zweite Bedingung ist, daß die Erklärung eines in der hl. Schrift enthaltenen profanen Gegenstandes nicht der Lehre von der Inspiration zu nahe tritt. Der Grund ist derselbe. Denn die Lehre von der Inspiration der ganzen hl. Schrift ist eine religiöse; sie untersteht also der Lehrautorität der Kirche. Diese Lehre würde nicht nur derjenige leugnen, welcher die Wahrheit einer in der Schrift enthaltenen profanen Lehre in Abrede stellte, sondern auch derjenige, welcher, um sich der Autorität einer solchen Stelle zu entwinden, zu einer offenbar unhaltbaren Erklärung seine Zuflucht nähme. Eine solche käme ja einer Leugnung ihrer Wahrheit gleich. Die Kirche könnte dieselbe verwerfen.

Wenn sich beide Bedingungen hinsichtlich einer Mittheilung der hl. Schrift, deren Inhalt in sich profan ist, erfüllen, so ist sie von religiösen Lehren ganz losgelöst. Sie fällt dann nicht mehr in die Interessensphäre der Kirche und untersteht darum auch nicht mehr ihrer Lehrautorität¹⁾. Denn die Kirche ist nur zur Förderung des Religiösen da, und ihre Lehrautorität hat nur religiöse Wahrheiten und solche, welche mit denselben zusammenhängen, zum Gegenstande. Jene profanen Lehren sind nun freilich offenbart; aber sie sind nicht ihrer selbst, sondern anderer, religiöser Lehren wegen offenbart; die Erklärung der profanen Lehren trifft diese nun unserer Voraussetzung gemäß nicht unter jener Rücksicht, unter welcher sie den religiösen Lehren dienen. Obgleich sie ferner weil offenbart, mit göttlichem Glauben für wahr gehalten werden, dienen sie doch, weil profan, nicht selbst zur Nahrung unseres Glaubenslebens, welches das Vorleben für das jenseitige Leben ist, und, soweit sie durch ihren Zusammenhang mit religiösen Wahrheiten dem Glaubensleben dienen, werden sie nach unserer Voraussetzung nicht berührt.

Man könnte nun einen Zweifel äußern, ob denn wirklich unsere beiden Voraussetzungen, namentlich die erstere, möglich seien.

1) Sollte in einer Frage, welche der Exeget für eine rein profane hält, die kirchliche Autorität eine Entscheidung gefällt haben, so muß er sich ihr trotzdem unterwerfen, da die Lehrautorität selbst den Kreis der unter sie fallenden Gegenstände zu bestimmen hat.

Aber dies ist leicht an den oben beigebrachten Beispielen von profanen Schriftmomenten und Schriftfragen zu zeigen. Wenn in der hl. Schrift mitgetheilt wird, daß Gott über Jonas' Haupt eine Pflanze als Schattendach habe wachsen lassen¹⁾, so ist die Frage, ob Gott durch ein Wunder oder durch die gewöhnliche Wirksamkeit der Naturkräfte dem Propheten diese Günst erwiesen habe, eine religiöse. Die Frage aber, ob diese Pflanze, *Kikaion* genannt, Epheu oder eine andere gewesen sei, ist eine profane Frage, und die Beantwortung derselben, mag diese nun so oder so ausfallen, berührt weder die Inspirationslehre, noch irgend eine andere religiöse Wahrheit. Gesezt darum, daß sämtliche Väter, wie unsere Vulgata, in ihren Schrifterklärungen sagten, Gott habe eine Epheupflanze über Jonas' Haupt wachsen lassen, so brauchte dennoch ein katholischer Exeget nicht wegen dieses Väterconsenses dasselbe zu behaupten und könnte dreist etwa sagen, die Pflanze sei eine Kürbispflanze gewesen, da *Kikaion* eine Kürbißstaude bezeichne, und ein Naturforscher würde sich nicht gegen den der Kirche schuldigen Gehorsam verfehlen, wenn er trotz jenes Väterconsenses behauptete, daß Epheu nie zur Flora Ninive's gehört habe.

Beleuchten wir die aufgestellte Lehre durch ein anderes Beispiel. Wie schon bemerkt, sagt Lukas (2, 1), daß Maria und Joseph durch eine Volksbeschreibung vor der Geburt des Heilandes veranlaßt worden seien, nach Bethlehem zu gehen. Der folgende Vers lautet nach Allioli's Uebersetzung, welche der gewöhnlichen Lesart des Vulgatatextes entspricht: „Dies war die erste Beschreibung und geschah durch Eyrinus, den Statthalter von Syrien.“ Der griechische Text lautet etwas anders: „Diese Beschreibung geschah als die erste unter der Statthalterschaft des Eyrinus.“ Es ist in diesem also nicht gerade gesagt, daß sie durch Eyrinus, sondern daß sie unter seiner Statthalterschaft geschah. Da unter Eyrinus zehn Jahre später eine sehr bekannte Beschreibung stattfand, hat der Evangelist, um eine Verwechselung der Beschreibungen zu verhüten, nur gesagt, daß jene, welche die heilige Familie nach Bethlehem führte, nicht die so bekannte, sondern eine frühere Beschreibung zur Zeit der Statthalterschaft des Eyrinus war. Nun

1) Und Gott der Herr bereitete ein Epheugewächs und es wuchs über Jonas' Haupt empor, so daß Schatten war über seinem Haupte. Jon. 4, 6.

liegt es angesichts des Textes gewiß nahe, anzunehmen, daß Syrius oder besser Quirinius vor der Geburt Christi schon Statthalter von Syrien war und selbst die frühere Beschreibung anordnete. Der gewöhnliche Text der Vulgata drängt einem sogar diese Annahme auf. Aber bedeutende geschichtliche Momente werden für die Ansicht geltend gemacht, daß Quirinius erst nach Christi Geburt Statthalter von Syrien wurde. In verschiedener Weise sucht man die Schwierigkeit zu lösen. Wir nennen einen Versuch. Man sagt, diese Beschreibung sei vor der Statthaltertschaft des Quirinius und vor Christi Geburt begonnen und später durch den Statthalter Quirinius zu Ende geführt worden, und habe den Namen der Beschreibung des Quirinius erhalten, weil dieser sie vollendete. Gesezt nun, alle Väter erklärten diesen Vers, als enthielte er die Behauptung, jene Beschreibung sei durch Quirinius selbst von Anfang an vorgenommen worden, wäre es dann unerlaubt, von dieser gemeinsamen Ansicht der Väter abzugehen und den dargelegten Versuch der Lösung der Schwierigkeit anzunehmen? Keineswegs. Der Unterschied dreht sich nur um die Frage, ob Quirinius ein paar Jahre früher oder später Statthalter von Syrien geworden sei. Diese ist in sich ganz profaner Natur und auch keine andere religiöse Frage wird irgendwie durch die neue Erklärung beeinflusst. Die Beschreibung, welche vor Christi Geburt die heilige Familie veranlaßte, nach Bethlehem zu gehen, bleibt bestehen. Ferner entspricht die Erklärung durchaus dem Texte und tritt darum keineswegs der Lehre von der Inspiration zu nahe. Nach derselben besagt der Vers, auf den sie sich bezieht, daß jene Beschreibung, welche die heilige Familie nach Bethlehem führte, die erste der beiden Beschreibungen war, welche unter Quirinius stattfanden, und er erfüllt somit seinen Zweck, zu verhüten, daß man die spätere, mehr bekannte mit der Reise nach Bethlehem in Verbindung bringe.

Es erheben sich also bei der Erklärung der hl. Schrift Fragen doppelter Art: solche, welche religiöser und andere, welche profaner Natur sind. Jene unterstehen ihrer Natur nach und einfachhin der Lehrautorität der Kirche. Das kirchliche Lehramt nimmt sich des Gegenstandes selbst an, um den sich die Frage dreht. Bei profanen Fragen ist es nicht der Gegenstand der Frage selbst, welche das Interesse des kirchlichen Lehramtes beansprucht; wenn

es sich betheiligt, so wird der Grund außerhalb der Frage liegen; nur dann wird es sich betheiligen, wenn die profane Frage eine religiöse in Mitleidenchaft zieht. Wird eine solche nicht berührt, so überläßt es die Frage der Wissenschaft, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß es dieselbe mit wachsamem Auge stets verfolgt, weil eben auch eine profane Frage über eine Stelle der hl. Schrift nur zu leicht eine religiöse Frage berührt, sei es die Inspirationslehre oder irgend eine andere einzelne religiöse Schriftwahrheit¹⁾.

Wenn demgemäß die Kirche ein Lehrdecret erläßt, in welchem sie die Schrifterklärung der kirchlichen Autorität unterordnet, so wird sie eine Unterscheidung machen und durch eine beschränkende Clausel den Exegeten einfachhin binden nur *in rebus religionis christianae*, und wenn die Clausel fehlte, dürften wir sie als selbstverständlich im Geiste einfügen²⁾. In unserm Interpretationsdecrete steht nun nicht diese Clausel, sondern die andere: *in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*. Aber sehen wir einstweilen von ihrem Wortlaute ab, so können wir auf Grund unserer theologischen Ausführung schon *a priori* schließen, daß diese Formel sich inhaltlich mit der Formel *in rebus religionis christianae* deckt, daß beide Formeln hinsichtlich der Gegenstände, welche sie bezeichnen, denselben Umfang haben, und daß die Bedeutung des Decretes vollkommen dieselbe

1) Wir sprechen dem Exegeten in den rein profanen Gegenständen Freiheit zu insofern, als er in der Ermittlung des Sinnes nicht an vorliegende Erklärungen gebunden ist. Natürlich muß er doch stets vor Augen halten, daß die hl. Schrift ein heiliges Buch ist, und gewiß dürfte und müßte die Kirche einschreiten, wenn Leichtfertigkeit bei Erklärung rein profaner Stellen die Würde der hl. Schrift gefährdete. — Ebenso hat der Exeget die Anschauungen der Gläubigen auch bei rein profanen Fragen zu achten. Sonst verdient seine Aufstellung, als *piarum aurium offensiva* censurirt zu werden. Wir glauben aber nicht, daß in rein profanen Fragen die theologische Censur der *temeritas* zu fürchten wäre.

2) So im tridentinischen Glaubensbekenntniß von Paul IV. — Wenn das Concil von Trient in seinem Decrete ausdrücklich eine beschränkende Clausel eingefügt hat, so ist dies gewiß nicht ohne eine besondere Leitung des hl. Geistes geschehen, da die Zeit nahe war, in welcher eine völlige Umgestaltung vieler Wissenschaften ein Aufgeben mancher alten Ansichten auch in der Schrifterklärung nothwendig machte.

bliebe, wenn man an die Stelle der wirklich aufgenommenen Worte die anderen »*in rebus religionis christianae*« einsetzte. Betrachten und begründen wir dies genauer.

Die Formel des *Decretes*, so sage ich, deckt sich vollkommen mit dieser letztern. Sie greift nicht weiter als diese und sie faßt nicht enger.

Jene Formel greift erstens nicht weiter. Denn nur in den religiösen Dingen konnte das Concil den Exegeten einfachhin an die Erklärung der Kirche und der Väter binden. In den profanen ist derselbe nur zuweilen *accidentell* an diese Autorität gebunden, dann nämlich, wenn sie auf das religiöse Gebiet übergreifen und ihre Erklärung die Erklärung religiöser Wahrheiten beeinflusst. Dies haben wir theologisch bewiesen und unten werden wir durch Citate zeigen, daß sich die zuverlässigsten Theologen in den profanen Dingen Freiheit zuschreiben. — In der That: die Formel des *Decretes* hat einen beschränkenden Sinn. Kraft derselben unterwirft es den Exegeten nur bezüglich eines Theiles des Inhaltes der hl. Schrift der kirchlichen Lehrautorität. Wenn nun die *res fidei et morum* außer dem religiösen Inhalte der hl. Schrift auch die profanen Momente derselben umfaßte, in welcher Weise beschränkte die Formel dann den Inhalt der hl. Schrift? Was wären denn die Gegenstände, welche sich außer den *res fidei et morum* noch in der hl. Schrift finden? Oder umfaßt die Formel außer den religiösen Dingen nur einen Theil der profanen, so daß der andere außerhalb der *res fidei* liege? Man nenne uns denn einmal ein vernünftiges Eintheilungsprincip, nach welchem die profanen Dinge im *Decret* eingetheilt werden.

Die Formel des *Decretes* faßt zweitens auch nicht enger, als die Formel *in rebus religionis*. Denn wäre dies der Fall, so wäre die Formulirung des *Decretes* unerklärlich. Warum beschränkt denn in dieser Voraussetzung das *Decret* die Freiheit des Exegeten nur in einem Theile der religiösen, in der Schrift enthaltenen Wahrheiten? Ist derselbe nicht evident in allen religiösen Schriftfragen der Autorität der Kirche unterworfen und mußte das Concil die hl. Schrift nicht in allen religiösen Dingen gleichmäßig gegen die *petulantia ingenia* schützen? — Wenn nun gar, wie Schöpfer¹⁾ meint, das *Decret* in den Dingen, welche nicht

1) M. a. D. S. 98. 97. 98.

res fidei et morum sind, dem Exegeten Freiheit gewährleistet, so förderte dasselbe, wenn die *res fidei* nicht alle religiösen Gegenstände einschlossen, einen positiven Irrthum. Denn der Exeget ist *iure divino* in allen religiösen Dingen der hl. Schrift der Kirche unterworfen und kein Concil kann ihm in denselben Freiheit zusprechen.

Aber ich höre schon den Einwurf, den man gegen diese Beweisführung macht: Ich trage von außen meine Lehre in das Interpretationsdecret hinein, während ein Concilsdecret die Norm sein solle für die Lehre eines Theologen. — Dieses letztere ist durchaus richtig. Ich erwiedere aber: wenn einmal eine Stelle eines Decretes Gegenstand einer Controverse geworden ist und man sich über den Sinn derselben weder durch Betrachtung des Wortlautes des Decretes, noch durch Nachforschung über die Geschichte seiner Entstehung einigen kann, dann ist ein treffliches Mittel zur Bestimmung des Sinnes die theologische Erörterung der Frage, auf welche sich das Decret bezieht. Ergibt sich aus derselben, daß das Decret, um mit den theologischen Principien zu harmoniren, irgend einen bestimmten Sinn haben muß, so ist dieser auch unzweifelhaft sein Sinn, da eine Disharmonie zwischen einem Concilsdecrete und den theologischen Principien unmöglich ist. Doch versuchen wir nun auch den Nachweis, daß die Worte des Decretes selbst keinen andern Sinn haben können, als denjenigen, welchen wir ihnen gegeben haben.

Zunächst ist es klar, daß alle religiösen, in der Schrift enthaltenen Dinge unter den Begriff der *»res fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium«* fallen. Denn als offenbarte Wahrheiten können sie *fide divina* geglaubt werden und als offenbarte theoretische oder praktische religiöse Wahrheiten sind sie schlechthin Glaubens- und Sittendinge, welche zum Aufbau der christlichen Lehre gehören. Alle in der Schrift enthaltenen religiösen Lehren müssen also als *»res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium«* bezeichnet und unter diesen Namen verstanden werden.

Die rein profanen Dinge der hl. Schrift fallen dagegen nicht unter diese Formel. Der Wortlaut derselben könnte hiergegen Bedenken insofern erregen, als ja auch die profanen, in der hl. Schrift enthaltenen Dinge inspirirt sind und darum *fide divina* für wahr

gehalten werden. Doch lenken wir unsere Aufmerksamkeit zuerst einmal auf den Zusatz *»ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium«*. Kann man denn von den rein profanen Dingen sagen, daß sie zur Auferbauung der christlichen Lehre gehören? Ist die christliche Lehre nicht dasselbe mit der christlichen Religionslehre? Können z. B. die Lehren, daß das hebräische Wort *Kikaion* Epheu und nicht Kürbisstaude bedente, und daß der römische Consul P. Sulpicius Quirinius schon vor Christi Geburt Statthalter von Syrien gewesen sei, ganz losgelöst von jeder Beziehung zu einer religiösen Wahrheit, eine Stelle in der christlichen Lehre beanspruchen oder können sie sonst irgendwie zur Auferbauung derselben dienen? Das erste gewiß nicht. Aber auch das zweite nicht. Denn dann müßten sie ja in Beziehung zu religiösen Wahrheiten stehen, welches unsere Voraussetzung ausschließt.

Dieser Zusatz kann nun grammatisch sowohl beschränkend, wie erklärend gefaßt werden. Nimmt man ihn beschränkend, so sagt das Decret, daß der Schriftausleger in jenen Glaubens- und Sittenlehren der Autorität der Kirche unterworfen ist, welche zur Auferbauung des christlichen Lehrgebäudes gehören. Damit fiel jede Schwierigkeit weg. Dann könnte man in der That die rein profanen Dinge der hl. Schrift als eingeschlossen betrachten in den *res fidei et morum*, und nur jener Theil derselben wäre unter die kirchliche Autorität gestellt, welcher zum Aufbau des christlichen Lehrgebäudes dient, also nur das Religiöse. Doch haben wir kein Bedenken, auch die andere Auffassung des Zusatzes zu billigen. Glaubens- und Sittenlehren einfach hin sind nur die in sich religiösen Lehren der Offenbarung. Ein Concil berücksichtigt keine anderen Sitten, als die christlichen, jene, welche die christliche Religion als zum natürlichen oder übernatürlichen Sittengesetze gehörig empfiehlt. Unter Glaubenswahrheiten aber pflegen wir dem Sprachgebrauche gemäß nur diejenigen offenbarten Lehren zu verstehen, welche religiöser Natur und so für unser inneres Glaubensleben von Bedeutung sind, nicht jene profanen Momente, welche in der hl. Schrift zu den religiösen Wahrheiten dieser wegen hinzutreten sind. Daß um das fünfzehnte Regierungsjahr des römischen Kaisers Tiberius ein Lysanias Tetrarch von Abilene war, können wir freilich mit göttlichem Glauben annehmen, weil es in der

hl. Schrift steht; aber nach dem Sprachgebrauche nennen wir einen solchen Satz keine Glaubenslehre. „Unsere Offenbarung“, „unser Glaube“, „unsere Religion“, alles objectiv genommen, ist im Munde des Christen inhaltlich ganz dasselbe. Mit dem ersten Ausdruck bezeichnet er die christlichen Wahrheiten bezüglich der Art, wie er sie erhalten hat, mit dem zweiten dieselben Wahrheiten bezüglich der Art, wie er sie erkennt, und mit dem dritten wiederum dieselben Wahrheiten bezüglich ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung. Wir glauben also, daß in dem Ausdruck »in rebus fidei et morum« keine Schwierigkeit gegen unsere Lehre liege, wenn wir auch den Zusatz »ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium« nicht als beschränkenden fassen. Wenn er indessen als erklärender Zusatz zu fassen ist, nun so erklärt er auch den erstern Ausdruck in dem von uns befürworteten Sinne.

Die von uns gegebene Erklärung ist keineswegs neu, wenigstens sachlich nicht. Auch andere Theologen haben dieselbe Unterscheidung auf das Interpretationsdecret angewandt, nur pflegen sie dieselbe nicht mit unseren Termini als eine Unterscheidung zwischen religiösen und profanen Dingen zu benennen. Nur einer, so weit uns bekannt ist, bedient sich auch dieser Benennung, und dieser ist gerade jener Theologe, durch dessen Autorität Schöpfer hauptsächlich bewogen worden ist, die Unterscheidung des hl. Thomas zwischen den *credibilia per se* und *per accidens* auf das Concilsdecret anzuwenden — Cardinal Franzelin ¹⁾. Die Stelle, welche Schöpfer aus Franzelin citirt, lautet freilich so, daß sie ihn zur Annahme verleiten konnte, Franzelin vertrete seine (Schöpfer's) Ansicht. Aber eine andere Stelle dieses Theologen läßt keinen Zweifel übrig, daß er unserer Ansicht ist. Betrachten wir beide Stellen.

In seinem Werke *De vicina Traditione et Scriptura* legt Franzelin in einer These über die Ausdehnung der Authentie der Vulgata ²⁾ dar, daß sich in der hl. Schrift Dinge und Sätze einer

1) Schöpfer, a. a. O. S. 104.

2) p. 484 sqq. (4. Ed.) 1896; p. 530 sqq. (2. Ed.). Die hier in Betracht kommende Stelle lautet: Nemo negare potest, in Scripturis... contineri res et sententias duplicis ordinis valde diversi. a) Quae spectant ad Deum, ad hominis finem, ad media et ad instituta in hunc finem, ad principia

zweifachen Ordnung finden und die Dinge der ersten Ordnung bezeichnet er als jene, welche unser Interpretationsdecret unter den *res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* verstehe. Als solche führt er jene auf, „welche sich auf Gott beziehen, auf das Ziel des Menschen, auf die Mittel und Einrichtungen zur Erreichung desselben, auf die Principien und Regeln der Moral, auf die Thatfachen, welche die Grundlage der Ordnung der Offenbarung bilden oder hiermit in besonderer Weise verbunden sind, und auf viele andere Gegenstände, welche in der Theologie behandelt werden, oder, um alles in einer gemeinsamen Formel zusammenzufassen: *quae sunt res fidei et morum*

et regulas morum, ad facta, quibus oeconomia revelationis innititur, aut quae cum ea speciali modo nexa sunt, aliaque multa, quae in theologia tractantur, seu complectendo omnia formula generali, *quae sunt res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*‘ (Trid. Conc. S. IV); haec, inquam, sunt huiusmodi, ut Deus ea inspiraverit ad scribendum, et humano generi per Scripturam proponere voluerit velut *principali intentione* (προσηγουμένην πρόθεσιν) propter res ipsas, seu *quia sunt tales veritates*; et ideo dicuntur *veritates propter se revelatae*.

b) Plurima alia Scripturis consignata reperiuntur, quae utique sunt et ipsa verbum Dei inspiratum (siquidem *omnis Scriptura divinitus inspirata est*), adeoque ubi constat ea esse in Scripturis divinis, non minus quam priora illa propter auctoritatem Dei loquentis fide divina credenda sunt; at differunt a prioribus, quod non *principali intentione* nec *propter se* inspirata ac revelata sunt sed propter nexum historicum aut logicum (tempore, loco, notione etc.) cum aliis propter se inspiratis ac revelatis. Huiusmodi sunt plurima adiuncta historica, geographica; pertinentia ad physicam, ad zoologiam, botanicam, mineralogiam; tum ad exornationem conceptus per se revelati; ad vitam, prudentiam, mores in ordine naturali ac civili etc. Haec sunt, quae dicimus *revelata per accidens vel propter aliud*. Später (Ed. IV. p. 488 sq.) bemerkt Franzelin noch einmal, daß diese Distinction auf das Interpretationsdecret beider Concilien anzuwenden sei. Distinctionem, de qua loquimur, realem esse et in interpretanda Scriptura adhibendam, ipsum Tridentinum satis indicavit, ubi edixit, *ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*, sacram Scripturam ad suos sensus contorqueus contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia . . . interpretari audeat. Nec minus clare eandem distinctionem Concilium Vaticanum expressit (Const. de Fide cap. 2).

ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium¹. Er hätte sagen können: um alles in einem Wort zusammenzufassen: die religiösen Dinge. Denn die Beispiele sind alle so gewählt, als sollten sie den Begriff des Religiösen erklären¹). — Als Dinge der zweiten Ordnung führt er auf: „Viele geschichtliche, geographische Umstände, solche Dinge, welche zur Physik, Zoologie, Botanik, Mineralogie gehören, ferner zur Ausschmückung eines seiner selbst wegen offenbaren Gedankens (*conceptus*), zum Leben, zur Klugheit und den Sitten in der natürlichen und bürgerlichen Ordnung.“ Alle diese Dinge sind solche, welche in sich profan sind. Es ist diese Einteilung einfachhin unsere Einteilung in religiöse und profane Dinge, wie wir sie oben²) auseinandergesetzt haben.

Doch erhebt sich aus unserer Stelle selbst eine Schwierigkeit. Die Dinge der ersten Klasse, sagt Franzelin, „sind solcher Art, daß Gott sie inspirirt hat und dem Menschengeschlechte durch die Schrift vorlegen wollte, gleichsam in erster Absicht (*principali intentione*) wegen dieser Dinge selbst oder, weil es Wahrheiten dieser Art sind, und darum heißen sie Wahrheiten, welche wegen ihrer selbst offenbart sind“, während die Dinge der zweiten Klasse solche genannt werden, die *accidentell* oder wegen jener andern, wegen ihrer geschichtlichen oder logischen Verbindung mit denselben offenbart sind. Franzelin citirt freilich nicht die uns schon bekannte Stelle des hl. Thomas, worin dieser seine Distinction zwischen den *credibilia per se* und *per accidens* erklärt; aber seine Ausdrücke sind derselben entlehnt, und wegen der Uebereinstimmung der Terminologie, deren sich der hl. Thomas zur Bezeichnung seiner Unterscheidung verschiedener Offenbarungswahrheiten und Franzelin zur Bezeichnung seiner Unterscheidung der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten bedient, glaubt Schöpfer, beide Unterscheidungen seien dieselben. Aber der Ausdruck, dessen sich Franzelin bedient, ist wohl dem hl. Thomas entlehnt, aber er ist auf einen andern verwandten Gegenstand übertragen oder vielmehr ist der erste Theil der Unterscheidung auf Kosten des zweiten in der von uns oben³) bezeichneten Weise bedeutend erweitert. Der hl. Thomas rechnet zur ersten Klasse der offenbarten Wahrheiten jene, welche ihrer Natur nach solche

1) Vgl. oben S. 385. — 2) S. 316 f. — 3) S. 303.

sind, daß sie, wenn Gott überhaupt den Menschen zu unserer christlichen übernatürlichen Ordnung erheben und darum eine Offenbarung geben wollte, offenbart werden mußten (*veritates revelatae per se*); zur zweiten rechnet er dann jene, die in jener Voraussetzung nicht nothwendig offenbart werden mußten (*revelatae per accidens*). Franzelin dagegen rechnet zur ersten Klasse der Schriftwahrheiten jene, welche zu inspiriren Gottes erster Zweck war bei der Inspiration der hl. Schrift — obgleich es auch in der Voraussetzung der Erhebung des menschlichen Geschlechts nicht nothwendig war, sie alle zu inspiriren — (*inspiratae seu revelatae per se*); zur zweiten Klasse rechnet er Wahrheiten, welche ihrer Natur nach nichts boten, was zu ihrer Inspiration bewegen konnte, deren Mittheilung nicht der Zweck Gottes war bei der Inspiration und die nur wegen ihres äußern Zusammenhanges mit den übrigen oder aus sonst einem außerhalb derselben liegenden Grunde zugleich mitinspirirt wurden (*inspiratae seu revelatae per accidens*). Der hl. Thomas versteht unter den *credibilia per se* Wahrheiten, die jeder Christ in ihren Grundprincipien *explicite* wissen sollte¹⁾; nicht so Franzelin unter den *inspiratae per se*. Diese *inspirata per se* bei Cardinal Franzelin greifen viel weiter, als die *revelata per se* bei dem hl. Thomas, und ganze inspirirte Bücher, wie etwa Judith und Esther, welche gewiß sehr wenig enthalten, was nach der Eintheilung des hl. Thomas zu den *revelata per se* gehört, sind ihrem Hauptinhalte nach zu den *inspirata per se* Franzelin's zu rechnen. Schöpfer hat dies wohl eingesehen und glaubt, den Begeiff der *revelata per se* des hl. Thomas auf Franzelin's Autorität hin „erweitern“ zu müssen²⁾, wobei er aber, wie schon früher bemerkt, nicht weit genug gegangen ist. Doch müssen wir eingestehen, daß, wenn über Franzelin's Ansicht nach dieser Stelle allein zu urtheilen wäre, Zweifel darüber bestehen blieben, ob er Schöpfer's Ansicht theile oder die unserige.

Die Frage über seine Ansicht wird erst endgiltig durch die zweite erwähnte Stelle desselben Werkes entschieden, welche Schöpfer unbekannt geblieben zu sein scheint. An der ersten Stelle erklärt Franzelin seine Unterscheidung nur durch Beispiele, an der andern aber nennt er sie ausdrücklich eine Unterscheidung zwischen den

1) Vgl. oben S. 303. — 2) M. a. D. S. 106. — Vgl. oben S. 313.

in der Schrift enthaltenen religiösen und profanen Dingen. Wir geben eine Uebersicht der Stelle und lassen den Haupttheil im lateinischen Urtext unten folgen.

Franzelin widerlegt hier¹⁾ eine deutsche Abhandlung, in welcher religiöse und nicht religiöse Dinge in der hl. Schrift unterschieden und die Lehre vorgetragen wurde, daß nur die ersteren inspirirt seien²⁾. Franzelin nimmt die Unterscheidung des deutschen Verfassers an und widerlegt nur die Lehre desselben, daß die nicht religiösen Dinge der hl. Schrift nicht inspirirt seien. Wir betonen, daß Franzelin nicht nur die Unterscheidung aus Accommodation an den deutschen Schriftsteller wiederholt, sondern als zu Recht bestehend anerkennt. Diese Unterscheidung nun zwischen religiösen und profanen Dingen nimmt er als identisch mit der Unterscheidung, welche wir vorher betrachtet haben, und er bezeichnet sie ausdrücklich als jene, welche dem Decret der Concilien zu Grunde liegt. Unter den *res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* versteht Franzelin jene Wahrheiten der hl. Schrift, welche ihrer Natur nach und abgesehen von ihrer Inspiration religiös sind, unter den anderen, in der hl. Schrift enthaltenen Wahrheiten jene, welche von Natur profan sind und nur wegen der Aufnahme in die hl. Schrift einen religiösen Charakter erhalten haben. „Jene ersten Wahrheiten,“ so sagt er, „sind offenbart, weil sie religiös sind; die Wahrheiten der zweiten Klasse sind religiös, weil und insoweit sie zum Schreiben inspirirt und darum offenbart sind“³⁾.

1) p. 520 sqq. (Ed. IV.) — In der zweiten Auflage findet sich die Widerlegung als Anhang.

2) *Facta enim distinctione . . . inter doctrinam »religiosam« et inter »res profanas« in Scripturis sacris dissertatio affirmat, in his »rebus profanis« scribendis homines fuisse omnino sibi relictos adeo, ut in his etiam errare potuerint etc. Franzelin, l. c. p. 523.*

3) Nachdem Franzelin von der Verbindung der übernatürlichen Ordnung mit der natürlichen gesprochen, fährt er fort: »Ex hac coniunctione utriusque ordinis fit, ut, quemadmodum elementa naturalia evehuntur ad statum supernaturalem sacramentorum . . ., ita etiam veritates, quae per se sunt in ordine rationis et scientiae naturalis, eleventur secundum beneplacitum Dei sanctificatoris ad supernaturalem ordinem revelationis

Darüber also, daß Franzelin unsere Unterscheidung auf das Interpretationsdecret anwendet, kann kein Zweifel bestehen. In religiösen Dingen ist demnach der Exeget nach Franzelin an die Erklärung der Kirche gebunden und hinsichtlich der profanen Dinge

et fidei. Hac autem ipsa elevatione per verbum Dei supposita veritates istae attingunt duplicem ordinem. *Per se spectatae* sunt ordinis naturalis et *profanae*, atque ita obiectum rationis ac scientiae naturalis; quatenus verbo Dei proponuntur, sub hac formali ratione iam pertinent ad ordinem supernaturalem, sunt *veritates religiosas*, constituuntque obiectum fidei et theologiae. Quamvis igitur etiam in libris inspiratis rite distinguantur ea, quae per se sunt *res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*, et alia, quae per se et ex insita sua natura non pertinerent ad ordinem religiosum fidei et morum christianorum; haec tamen distinctio non ita intelligi potest aut unquam in Ecclesia intellecta est, ac si alia in Scripturis proposita haberentur verbo Dei infallibili, alia fallibili verbo humano; sed quod alia ibi sunt per sese et ex sua intima ratione ordinis supernaturalis et *ordinis religiosi*, haecque dicuntur *per se et propter se revelata*, h. e. *quia sunt tales veritates*; alia ibi sunt *ex sese et ex propria indole ordinis naturalis et rationalis*, quae a theologis post s. Thomam (II. IIae. q. 1. a. 6. ad 1) dicuntur *inspirata aut revelata per accidens*, quoniam scripta quidem sunt Deo inspirante, atque ita proposita per verbum Dei, non tamen *propter se* sed *propter alia*, quibuscum historice vel logice cohaerent, cuiusmodi sunt illa, quae cl. auctor commemorat p. 98 et alia innumerabilia. *Prior*es illae veritates sunt *revelatae, quia sunt religiosas*; *posteriores* sunt *religiosae, quia et quatenus sunt ad scripturam inspiratae ac propterea revelatae*. — Ad difficultatem igitur adversarii patet responsio. *Finis* Deo propositus in revelatione unice est communicatio *veritatis religiosae*: ergo non potuit velle in revelatione comprehendere *veritates profanas*. Respondemus. Distinguo antecedens: *unicus* finis est communicatio veritatis, quae ex sese et natura sua *religiosa* sit, *nego* . . . Finis est communicatio veritatis *religiosae*, quae *vel ex sese talis* sit, *vel per ipsam inspirationem ad ordinem religiosum* revelationis et fidei *evehatur*; *concedo*" (l. c. p. 591 sqq. (Ed. 4), p. 734 (Ed. 2.). — An dieser Stelle sagt Franzelin, daß die inspirirten profanen Dinge nach (post) dem hl. Thomas *inspiratae aut revelatae per accidens* genannt werden. Wir haben schon früher (S. 402) darauf aufmerksam gemacht, daß sie mit Recht so genannt werden und die Benennung wohl dem hl. Thomas entlehnt ist, daß sich aber der Inhalt des Ausdrucks nicht mit dem Begriffe deckt, welchen der hl. Thomas mit demselben bezeichnet.

beschränkt das Decret seine Freiheit nicht. Ob er nun in diesen frei sei, hierüber spricht sich der Cardinal nicht aus. An obiger Stelle hatte er auch keine Veranlassung hierzu¹⁾).

Zum Beweise, daß die Theologen sich in Bezug auf die Dinge, welche nicht »res fidei etc.« sind, Freiheit in der Schrifterklärung beilegen, führt Schöpfer einige Belege an²⁾. Sie ließen sich leicht vermehren³⁾. Zu demselben Zwecke lassen wir dieselben Citate hier folgen, hauptsächlich aber, um zu zeigen, daß diese Theologen, wenn auch nicht in ausdrücklichen Worten, so doch in Wirklichkeit unsere Unterscheidung auf das Decret anwenden.

Wenn Patrizi sagt, daß wir bei der Erklärung der hl. Schrift nach dem tridentinischen Decrete „in den Dingen des Glaubens und der Sitten“ die kirchliche Erklärung zur Norm nehmen müssen, in den anderen Dingen aber frei seien, führt er als solche andere Dinge diejenigen an, „welche zur Geschichte, Geographie, Alterthumskunde, Chronologie gehören“⁴⁾. Diese Dinge sind profanwissenschaftlicher Art und stehen im Gegensatz zu religiösen Dingen, in welchen letzteren Patrizi dem ganzen Charakter

1) An einer andern Stelle sagt Franzelin: „Ad Ecclesiae iudicium non pertinere veritates in Scriptura inspiratas non propter se sed propter alia . . . ita absolute et simpliciter dictum theologus catholicus nunquam concedet, quoniam veritates illae per ipsam inspirationem eleuantur ad ordinem religionis ac fidei. Potest sane Ecclesia de his iudicare infallibiliter, maxime si opus sit propter alia, ad custodiam nempe depositi per se revelati“ (l. c. p. 533). Dies stimmt genau zu der von uns oben dargelegten Lehre. — Zugleich geht auch aus dieser Stelle hervor, daß Franzelin unter den *per accidens revelata* die profanen Wahrheiten versteht und mithin die Distinction anders faßt, als der hl. Thomas.

2) A. a. D. S. 98 f.

3) So sagt H. Cornely S. J.: „Nihil obstat, quominus in rebus historicis, physicis aliisque similibus, quae nec fidem nec morum regulam attingunt, Patrum opiniones relinquuntur.“ *Historicae et criticae introductionis in V. T. libros sacros compendium*. p. 146.

4) Quando autem verbis, quae interpretamur, aliae res dicuntur, ut sunt, quae ad *historias* pertinent, ad *geographiam*, ad *antiquitatem*, ad *temporum rationes*, tum locus non est legi tridentinae, quae *de rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* lata solummodo est etc. *Patrizi S. J., De interpretazione Scripturarum sacrarum* l. I. p. 64 cf. p. 65; bei Schöpfer a. a. D. S. 93.

seiner theologischen Werke nach nie der Exegese Freiheit zugesprochen haben würde.

Gerade, wie Patrizi, schreibt Fessler, daß die Concilien den einstimmigen Väterconsens nur bezüglich „der Dinge des Glaubens und der Sitten u. s. w.“ als verpflichtende Norm erklärt, daß sie aber nicht festgesetzt haben, „man dürfe von den Vätern nicht abweichen in den rein mathematischen, physischen, astronomischen, geographischen Fragen und anderen Dingen dieser Art“¹⁾. Also wiederum werden die Dinge der Profanwissenschaften denen des Glaubens und der Sitten entgegengesetzt; zu den namentlich aufgeführten Dingen können wir doch nicht jene Dinge, wie sie vom hl. Thomas als *credibilia per accidens* zusammengefaßt werden, wie die Erzählung der Auferweckung eines Todten durch den Propheten Elias, als „Dinge dieser Art“ zugesellen.

Zu diesen tritt Heinrich, welcher ebenso den Exegeten in der Glaubens- und Sittenlehre und den sie wesentlich berührenden Wahrheiten an die Autorität der Väter bindet, und dann fortfährt: „Also rein wissenschaftliche Ansichten der Väter, insofern sie die katholische Glaubens- und Sittenlehre nicht betreffen, haben kein höheres Gewicht, als die für sie sprechenden wissenschaftlichen Gründe . . . Das gilt namentlich von allerlei naturwissenschaftlichen, geographischen, auch historischen Ansichten, welche die Väter weder aus der hl. Schrift, noch aus der Glaubenslehre und Ueberlieferung der Kirche, sondern aus den damals in der Profanwissenschaft allgemein verbreiteten Ansichten oder aus populären Anschauungen geschöpft und bei Erklärung der hl. Schrift benützt haben“²⁾. Bei allen lehren als Beispiele von Dingen, welche den Sachen des Glaubens und der Sitten entgegengesetzt werden, constant die

1) In allatis Conciliorum decretis, uti liquet, agitur de unanimi consensu de Scripturae sensu in rebus fidei et morum etc., adeoque Synodus Tridentina et Vaticana non statuerunt, piaculum esse, a Patribus discedere in quaestionibus mere mathematicis, physicis, astronomicis, geographicis aliisque eiusmodi rebus. Fessler, Institutiones Patrologiae (ed II. Jungmann) I, 49.

2) Dogmatische Theologie I. S. 810.

profanen, nicht religiösen Dinge wieder, wenn auch nicht das Princip in ausdrücklichen Worten formulirt wird, daß die Unterscheidung zwischen profanen und religiösen Dingen auf das Decret der Concilien anzuwenden sei.

Zu denselben Theologen, welche sowohl dem Ergeeten jene Freiheit zuschreiben, wie auch bei der Erklärung des Decretes unsere Distinction vor Augen haben, rechnen wir den Fürstbischof Gasser von Brigen. Das Zeugniß dieses Kirchenfürsten ist um so werthvoller, als er dasselbe nicht in einem theologischen Werke, wie die anderen Theologen, sondern in seiner Eigenschaft als Referent der Glaubensdeputation vor dem Plenum des vatikanischen Concils ablegt.

Ein Mitglied des Concils hatte in der 45. Generalcongregation (am 12. April) vorgeschlagen, daß man die Clausel weglassen und ganz allgemein die Freiheitsbeschränkung bei der Schrifterklärung aussprechen solle. Denn, so lautet der erste Grund nach Gasser's Worten, „die Kirche ist die unfehlbare Erklärerin der ganzen Offenbarung, welche in Schrift und Tradition enthalten ist; und mithin hat sie das Recht, über den wahren Sinn der hl. Schrift nicht nur in den Dingen zu urtheilen, welche zum Glauben und den Sitten gehören, sondern auch in anderen, z. B. in geschichtlichen . . .; darum wird das Recht der Kirche, über den wahren Sinn der hl. Schrift zu urtheilen, [durch jene Clausel] zu sehr eingeschränkt“. Ueber diesen und andere Vorschläge verhandelte die Glaubensdeputation in der Sitzung vom 16. April, nachdem sie vorher den Fürstbischof von Brigen zum Referenten über ihre Verathungen für die nächste (46.) Generalcongregation (19. April), in welcher die letzte Abstimmung über die Constitution erfolgen sollte, bestimmt hatte. In seiner Relation vor dem Plenum des Concils erwiederte nun Gasser hinsichtlich jenes Vorschlages, daß allerdings die Kirche das Recht zu urtheilen habe nicht nur in Dingen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in Dingen, welche sich auf die historische Wahrheit u. s. w. beziehen. Doch leugnet er die Berechtigung des Vorschlages, jene Clausel wegzulassen. Schon vorher hatte er bemerkt, daß sie im Tridentinum stehe und darum auch im Vatikanum nicht wegfallen dürfe. Nun antwortet er zur Refutation des ersten Grundes, welchen der Emendator für die Weglassung angeführt hatte: in dem Falle, daß die Schrift-

erklärung in den Dingen der zweiten Art dem Dogma der Inspiration der hl. Schrift nicht zu nahe trete, sei sie frei¹⁾. Nun frage ich, was der Fürstbischof unter den Dingen dieser zweiten Art verstehe. Er sagt *ex gr. historica* und das Concilsmitglied, welches für die Streichung der Clausel aufgetreten ist, sagt *puta [in] historicis aliisque*. Ganz gewiß ist nicht alles Historische, was in der hl. Schrift enthalten ist, gemeint, wie z. B. die Wunder und das Leiden Christi. Dies ist selbstverständlich und in Bezug auf diese Dinge würde gewiß der Fürstbischof dem Ergeeten, falls er nur nicht die Inspirationslehre antaste, keine Freiheit der Interpretation zugestanden haben. Es sind offenbar die profangeschichtlichen Dinge verstanden, und nicht nur jene profanen Dinge, welche zur Geschichte, sondern auch die anderen, welche zu anderen Wissenschaften gehören, wie zur Physik und Erdkunde. Das Ge-

1) „Argumentum primum [illius Patris, qui verba ‚in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium‘ deleri voluit] hoc est; dicit: Ecclesia est infallibilis interpretes revelationis totius, quae tum in sacris Scripturis tum in Traditione continetur; et proinde ius habet iudicandi de vero sensu S. Scripturae non solummodo rebus a sed et mores spectantibus, sed etiam in aliis, ex. gr. historicis; Item hoc multo magis, quia nostris temporibus petulantia ingenia interpretum quorundam vel maxime veritatem historicam negant; et proinde dicit, nimium coarctari ius Ecclesiae iudicandae vero sensu S. Scripturae. — Quid dicam: Concedo antecedens, ergo consequens. Concedo, quod Ecclesia ius habet non solummodo iudicandi de vero sensu in rebus fidei, id est in dogmatibus, ut ita dicam speculativis, et in rebus, quae ad mores spectant; sed etiam in rebus quae ad historicam veritatem etc. pertinent. Inde vero non sequitur, quod iuxta auctorem reverendissimum huius exceptionis sequi deberet; nam quod attinet istas interpretationes circa veritates historicas, dico, huiusmodi interpretationes aut non sunt contra dogma inspirationis S. Scripturae et singularum partium, aut sunt contra hoc dogma. In casu priori utique libere de eis interpretationibus potest disputari; in casu posteriori, si talis interpretatio veritatis historicae offenderet dogma inspirationis, iam utique spectat ad res fidei, et proinde certe Ecclesia hac de re iudicandi ius habet.“ Collectio Lac. VII. 240 a. sqq. — Granderath, Constitutiones dogm. etc. p. 56. — Die gemachten Vorschläge, über welche der Referent spricht, s. Collectio Lac. VII. 236 a. sqq. — Granderath, l. c. p. 54 sq.

sichtliche ist nur als Beispiel angeführt (*ex. gr. [in] historicis; puta [in] historicis aliisque*). Die *res fidei et morum* stehen diesen profanen Dingen als solche entgegen, die von Natur religiös sind. Oder man nenne einmal ein anderes Merkmal, nach dem wir die einen von den anderen unterscheiden sollen. Offenbar paßt nicht die von Schöpfer herbeigeholte Eintheilung des hl. Thomas in *credibilia per substantiam* und *credibilia per accidens*, wie aus der obigen Darlegung der Bedeutung dieser Unterscheidung erhellt, und nie würde der Fürstbischof sagen, daß die Exegese frei sei in den *credibilia per accidens*, auch wenn sie religiöser Natur seien. Welche Eintheilung bleibt denn noch übrig?

Die Theologen pflegen sich, wie wir gesehen haben, damit zu begnügen, durch Aufzählung von Beispielen die beiden Arten von Gegenständen zu bezeichnen, in denen der Exegete bei Erklärung der hl. Schrift an die kirchliche Erklärung gebunden und in denen er frei ist. Wir bedürfen aber einer festen Terminologie, um das Princip aufzustellen, welches für den Exegeten als Regel der Interpretation zu gelten hat. Betrachten wir die von den Theologen für beide Klassen von Gegenständen aufgeführten Beispiele, so finden wir, daß die Gegenstände der einen Klasse den gemeinsamen Charakter des religiösen, die der andern des profanen aufweisen. Franzelin hat in der That die Schriftwahrheiten in religiöse und profane eingetheilt und diese Eintheilung auf das Interpretationsdecret angewandt, und wir glauben, dargethan zu haben, daß diese Unterscheidung auf dasselbe angewendet werden muß.

Unser Ergebnis ist also folgendes: Das Concil von Trient und vom Vatikan erklärt den katholischen Exegeten in religiösen Dingen der hl. Schrift von der Autorität der Kirche abhängig, in den profanen aber enthält es sich, Abhängigkeit des Exegeten auszusprechen. Nach theologischen Principien ist der Exegete in den profanen Dingen der hl. Schrift, insofern sie vom Religiösen ganz losgelöst sind, frei und unabhängig.

Wir sind am Ende unseres Aufsatzes angelangt. Doch erlaube man uns, ein paar Worte über die Form der kirchlichen Lehrdarlegungen hinzuzusetzen, an welche der Katholik gemäß dem Interpretationsdecrete gebunden ist.

Vacant¹⁾ sagt, daß er sowohl an jene Lehrdarlegung gebunden sei, welche in einem feierlichen Ausspruche der Kirche vorliege, wie an jene, welche durch das tägliche und ordentliche Lehramt, wie es sich im Väterconsens manifestire, gegeben sei. Dies ist evident. In einer Anmerkung²⁾ setzt er aber hinzu, daß ich in meiner schon citirten Erklärung der vatikanischen Constitutionen³⁾ behaupte, der katholische Egreget werde in den Glaubens- und Sittendingen nur durch den Consens der Väter, nicht aber durch feierliche Lehraussprüche der Kirche gebunden. Eine solche Behauptung wäre absurd, und kein Wort findet sich von mir an der citirten Stelle, welches berechtigte, mir eine solche Behauptung zur Last zu legen. Ich spreche an derselben überhaupt nicht von der Erklärung der Glaubens- und Sittendinge, bei denen der Egreget durch eine etwa vorliegende kirchliche Erklärung gebunden ist, sondern von der Erklärung jener, die nicht zu den Glaubens- und Sittendingen gehören, in denen er, wenn die nothwendigen Bedingungen vorliegen, frei ist. Doch selbst in dem Falle, daß der Egreget glaubt, es handle sich um diese Dinge, in denen er frei sei, unterwerfe ich ihn einem etwa bestehenden feierlichen Ausspruche der Kirche, weil es dieser zusteht, zu urtheilen, ob der Gegenstand, um den es handelt, der freien Forschung des Egregeten zu überlassen sei oder nicht.

Theodor Grauderath S.J.

XIX.

Zerubabel, seine angebliche Erhebung und sein Sturz.

(Von Prof. Dr. J. Nikel in Breslau.)

Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil ist in neuerer Zeit wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Erörterungen gewesen. Nachdem zuletzt **Eduard Meyer** in seiner bedeutungsvollen und durch consequente Durch-

1) *Études théologiques etc.* I. p. 546. — 2) *Ibid.* n. 2.

3) *Constitutiones etc.* p. 58 sq.

führung gesunder kritischer Principien höchst sympathischen Schrift „Die Entstehung des Judenthums“ (Halle 1896) einen großen Einfluß auf die weitere Behandlung der schwebenden Fragen ausgeübt hat, dürfte durch die neueste Schrift Sellin's „Jerubbabel, ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judenthums“ (Leipzig 1898) wiederum eine lebhafteste Controverse über einen wichtigen Abschnitt der nachexilischen Geschichte Israels angebahnt sein.

Es ist eine ganz neue und durch ihre Kühnheit etwas verblüffende Behauptung, welche der durch seine letzten Publicationen rühmlichst bekannte Wiener Professor Sellin aufgestellt hat. Der Verfasser ist ehrlich genug, seine Ansicht gleich von vornherein als eine Hypothese zu bezeichnen; er wünscht, daß dieselbe eine „lebhafteste Discussion“ hervorrufen möge.

Die neue Hypothese betrifft die Person Jerubabels, des Erbauers des zweiten Tempels. Bekanntlich überspringt der Verfasser des Buches Esra bei dem unvermittelten Uebergange vom sechsten zum siebenten Kapitel einen Zeitraum von mindestens fünfzig Jahren. Die hier klaffende Lücke ist um so störender, weil sie uns im Ungewissen läßt über eine Epoche, welche für die Entwicklung der nachexilischen Gemeinde von größter Wichtigkeit gewesen ist. Zwar beziehen sich die Notizen Esra 4, 6 ff. höchstwahrscheinlich auf diese Periode; aber diese Angaben sind so abgerissen, daß wir nur mittelst Combinationen einiges über das Leben der jungen Gemeinde erschließen können.

Der zweite Tempel war im sechsten Jahre des Darius Hystaspis, also im Jahre 516 oder 515, vollendet und eingeweiht worden. Auf Jerubabel, den Sproß aus davidischem Geschlecht, lenkten sich nun die Blicke des Volkes. Haggäus und Zacharias sprachen von ihm in Ausdrücken, aus denen man schließen konnte, daß Jerubabel von Gott vielleicht zu hohen Dingen berufen sei. Aber keine Stelle des Alten Testaments sagt uns, was Jerubabel nach der Einweihung des Tempels geleistet hat. Der Chronist bricht im Buche Esra, nachdem er die Weihe des Tempels nach seiner Art recht behaglich geschildert hat, in der Darstellung des Wirkens Jerubabels plötzlich ab und wendet sich unvermittelt zu dem Bericht über die zweite Rückkehr der Exulanten unter Esra. Sellin versucht nun, die vorhandene Lücke durch Ereignisse, welche

sich auf die Person Jerubabels beziehen, einigermaßen auszufüllen. Der Verfasser ist mit den Vertretern der Graf-Wellhausen'schen Richtung der Meinung, daß durch Esra der Priestercodez eingeführt worden sei, durch welchen dem Judenthum sowohl ein „alles regulirendes Gesetz, sowie auch eine Hierarchie gegeben wurde“ (S. 5). Sellin will gefunden haben, daß „der levitische Geist, der mit Esra und Nehemia unter den Juden seinen Einzug hielt“, in einem Contraste stehe zu der Stimmung und den Erwartungen der Israeliten unmittelbar nach dem Exil. Es ergeben sich dem Verfasser nun drei Fragen, die er in folgender Weise präcisirt:

a) Wie erklärt es sich, daß aus den heimgekehrten Juden, die wohl göttliche Gesetze und einflußreiche Priester haben, aber ebenso wenig ein alles regulirendes Gesetz wie eine Hierarchie, die Gesetzens-gemeinde Esra's und Nehemia's geworden ist?

b) Wie erklärt es sich, daß aus den freudig und hoffnungsvoll in die Zukunft schauenden Gesinnungsgenossen eines Deuterosefaja, aber auch eines Sacharja, die an allem Irdischen, ja stellenweise fast an der göttlichen Barmherzigkeit verzweifelnden Väter mancher Psalmen geworden?

c) Wie erklärt es sich, daß die beiden so verschiedenartigen Strömungen der Gesetzes- und der inneren Herzensfrömmigkeit friedlich in das gemeinsame Bett des Judenthums einliefen? (S. 5).

Die gewöhnlichen Antworten, welche auf diese Fragen gegeben werden, sind dem Verfasser selbstverständlich bekannt¹⁾; er hält sie aber für ungenügend und will das von ihm aufgestellte Problem durch folgende Hypothese lösen: „Unter den Heimgekehrten hat, inauguriert von den Propheten, eine Erhebung des Jerubabel zum Könige stattgefunden;

1) Sellin sagt: „Ich kenne wohl die Antworten, die darauf gegeben werden: Das babylonische Exil hatte die eigentliche Volkskraft gebrochen, man wollte mit der ganzen religiösen Vergangenheit brechen, die Drohreden der alten Propheten wirkten nach, die andauernde Fremdherrschaft und die gedrückte Lage der Heimgekehrten, vor allem die ständigen Anfeindungen seitens der Samaritaner bewirkten die Verzweiflung, indem man das, was sein sollte, maß an dem, was war, der Rettungsweg endlich, den die Propheten gezeigt, auf der einen Seite und der persische Druck auf Einführung des Gesetzes auf der anderen, dies alles zusammen hat das Judenthum erzeugt“ (a. a. D. S. 5 f.).

mit ihr sollte das messianische Reich beginnen. Indes die Erhebung hat mit einer furchtbaren Katastrophe geendet; Jerubabel ist den Martyrertod für sein Volk gestorben, Jerusalem ist von neuem verwüstet, der Tempel ist entweiht. Der Propheten Mund hatte getäuscht, die messianische Hoffnung wurde zertrümmert. Erst die dumpfe Verzweiflung über dieses Gottesgericht auf der einen, der Rettungsstrahl, den ein einzelner großer Genius in der dunklen Nacht aufwies, auf der andern Seite macht neben den oben angeführten Gründen (s. die Anm.) die Entstehung des Judenthums ganz erklärlich“ (a. a. O. S. 6).

Ich habe die Hypothese Sellin's oben als eine ganz neue bezeichnet; thatsächlich hat der genannte Forscher zuerst sie ausgesprochen; aber schon Meyer und Rittel sind derselben nahe gekommen. Meyer meint: „Wie Jerubabel den Zusammenbruch der Hoffnungen ertragen hat, die man ihm entgegnet — ihm selbst mögen sie bedenklich genug vorgekommen sein —, wissen wir nicht. Nur das ist sicher, daß Darius hier eingegriffen hat; sei es, daß er Jerubabel selbst absetzte, sei es, daß er nach seinem Tode statt seines Sohnes einen andern Statthalter ernannte. Jerubabels Geschlecht hat sich weiter fortgesetzt, aber ein Davidide ist nie wieder Statthalter von Juda geworden. Durch die Absetzung des Königshauses haben die Perser der Entwicklung der Theokratie, der Aufrichtung der Priesterherrschaft freie Bahn gemacht“¹⁾. Rittel bezieht die Ebedjahve-Stellen bei Jesaja auf einen Mann im Exil, welcher wie nachher Jerubabel und später Nehemia den Verheißungen gemäß die Erlösung des gefangenen Volkes erhofft und auf seine Befreiung hingearbeitet habe, aber, vom eigenen Volke verkannt und preisgegeben, von der heidnischen Obrigkeit in Babel mißhandelt und hingerichtet worden sei²⁾. Sellin bezieht die Ebedjahve-Stellen, welche er für Producte der nachexilischen Zeit hält, geradezu auf Jerubabel und widmet sein ganzes, 214 Seiten starkes Werk dem Nachweise der von ihm behaupteten Katastrophe, der Jerubabel zum Opfer gefallen sei.

1) Meyer, Entstehung des Judenthums S. 88.

2) Rittel, Jesaja S. 492.

Fragen wir nun nach den Beweisen, welche Sellin für seine Hypothese anführt.

Die Bücher Esra und Nehemia, in welchen wir zunächst Nachrichten über die Jahre zwischen der Vollendung des zweiten Tempels und der Heimkehr der Gola Esra's suchen müßten, wissen wir von einer Erhebung Jerubabels zum Könige und von seinem Sturze gar nichts. Auch die anderen Bücher des Alten Testaments und die ganze jüdische Tradition berichten nichts über die von Sellin vorausgesetzte Katastrophe. Der Verfasser glaubt aber Spuren der von ihm behaupteten Thatsachen in einzelnen Büchern des Alten Testaments zu finden und construirt eine Art Indicienbeweis.

Die wesentlichsten Bedenken, welche ich gegen die Ausführungen Sellin's zu erheben habe, möchte ich hier zum Ausdruck bringen.

a) Im ersten Kapitel seines Buches (Die messianische Erwartung bei Haggai und Sacharja) sucht der Verfasser nachzuweisen, daß die Rückkehr der ersten Gola veranlaßt worden sei durch die messianische, d. i. auf die Wiedererrichtung des nationalen, davidischen Königthums gerichtete Hoffnung eines Theiles der Exulanten. In der Erwartung, daß nach dem Aufbau des Tempels Gott den Thron Davids wieder errichten werde, sei man an die Erbauung des Heiligthums herangegangen; die politischen Verhältnisse beim Beginn der Regierung des Darius, nämlich die in vielen Provinzen des persischen Reiches ausgebrochenen Unruhen, hätten die Auffassung der optimistisch gesinnten Gola bestärkt; die Propheten Haggai und Sacharja hätten schließlich durch directe Hinweisungen auf den von Gott zum Königthum berufenen Davididen Jerubabel den Aufruhr und die Erhebung dieses Mannes zum Könige veranlaßt.

Schon gegen diese ganze Darstellung der messianischen Erwartung Jerubabels müssen wir einige Einwendungen machen. Wenn Sellin die Heimkehr der ersten Gola vornehmlich mit der messianischen Hoffnung des optimistisch gesinnten größeren Theiles der Exulanten motiviren will, so unterschätzt er die rein menschliche Sehnsucht nach der Heimath und das religiös-nationale Empfinden derjenigen Exulanten, welchen der Zustand der Kultlosigkeit und das Leben im Lande der Götzendiener und der Unterdrückten unerträglich war. Diese Momente genügen vollkommen zur Erklä-

rung der ersten Heimkehr unter Cyrus. Messianische Hoffnungen im Sinne Sellin's mögen ja bei einigen vorhanden gewesen sein; aber die allgemeine Stimmung war von derartigen Hoffnungen kaum beherrscht. Sellin überschätzt hier die politische Kraft und Zuversicht der ersten Gola. Vermochte auch das Edict des Cyrus Zaunzugen und Frohlocken hervorrufen, so mußte doch selbst bei den sanguinisch angelegten Naturen der Blick auf die den Gegnern gegenüber verhältnißmäßig geringe Stärke der Emigrantenschaar und die Erkenntniß der überaus schwierigen Verhältnisse in der Heimath die Erwartungen bald auf das richtige Maß zurückführen. Von allen Seiten sah sich die junge Gemeinde in Juda von Spähern und Feinden umgeben, welche jede Aeußerung freier Regungen sofort durch Denunciationen beim persischen Hofe, ja selbst durch eigenmächtige, gewaltsame Maßnahmen zu verhindern bereit waren. Der größte Theil der Heimgekehrten wandte sich, wie aus dem Buche des Propheten Haggai hervorgeht, vorwiegend weltlichen Geschäften zu; den begonnenen Tempelbau ließ man sechzehn Jahre lang liegen, und es bedurfte erst schwerer göttlicher Heimsuchungen und eindringlichster Ermahnungen der Propheten, damit überhaupt der Tempelbau zu Stande kam. Daß man selbst nach der Wiederaufnahme des Tempelbaues immer noch ängstlich vor etwa zu erwartenden Schwierigkeiten zurückschreckte, beweist Sach. 4, 7, wo von dem großen Berge vor Jerubabel die Rede ist, dem Berge der Schwierigkeiten, welche der Herr beseitigen werde.

Alle diese genannten Thatsachen geben Zeugniß von dem Bewußtsein der Schwäche, welches die erste Gola beherrschte. Durch welche neuen schwerwiegenden Momente sollte plötzlich nach der endlich zur Thatsache gewordenen Vollbringung des Tempelbaues dieses Bewußtsein der Schwäche derartig beseitigt worden sein, daß man es wagte, nach den trüben Erfahrungen der Väter wiederum eine Empörung zu wagen? Eine Empörung war doch ein ganz anderes Wagniß, als ein vom Großkönig selbst geförderter Tempelbau. Allenfalls hätte bald nach der Thronbesteigung des Darius der allgemeine Aufruhr im persischen Reiche die Israeliten zu einer Empörung ermutigen können; dies geschah nicht; nach der Einweihung des Tempels, im sechsten Jahre des Darius, war aber die Macht des Perserkönigs wieder derartig befestigt, daß der Versuch einer Wiedererrichtung des davidischen

Thrones zu Jerusalem geradezu als Wahnsinn erscheinen mußte. Ich finde demnach, daß durch die von Sellin angeführten Momente die von ihm angenommene Thronerhebung Zerubabels psychologisch nicht genügend motivirt ist.

b) Daß weder die Bücher Esra und Nehemia, noch irgend ein anderes Buch des Alten Testaments, noch Flavius Josephus, welcher doch z. B. von den im Alten Testamente nicht erwähnten Empörungen unter Artaxerges III. Ochs berichtet, irgend etwas von einer Erhebung Zerubabels erzählen, ist ein Umstand, welcher Sellin nicht im geringsten befremdet; er findet dieses Schweigen sogar ganz natürlich. „Manchmal,“ sagt er, „rebet auch das Stillschweigen der Quellen eine eigenthümliche Sprache. Viel Glänzendes wird über jene Klust sicher nicht zu berichten gewesen sein, aber vielleicht auch nicht die einfache, alltägliche Trübsal, vielleicht etwas Schlimmeres, etwas, was dem Volke noch tiefer in's Mark hineingegriffen hat, als die Deportationen und Exile, vielleicht der Sturz der kühnsten Hoffnung, die handgreifliche Vernichtung der göttlichen Verheißungen, eine Vernichtung alles dessen, was Juda heilig, geweiht, sacrosanct war“ (S. 45).

Mit Hilfe von verschiedenen „Vielleicht“ leitet so Sellin vom absoluten Nichts zu den von ihm behaupteten Thatsachen über. Ich möchte lieber aus dem Schweigen der Quellen schließen, daß nichts Auffallendes geschehen ist. Nirgends zeigen die alttestamentlichen Geschichtschreiber das Bestreben, Mißerfolge todzuschweigen. Auch der Chronist hat gerade diese Neigung nicht, obschon er sonst seine Eigenthümlichkeiten besitzt; er erwähnt die Mißerfolge der jungen Gemeinde, ihre Leiden und Trübsale; und wenn auch des Chronisten Darstellung der nachexilischen Geschichte offenbar lückenhaft ist, so erweckt dieselbe doch nicht den Eindruck, daß der Schriftsteller die Absicht gehabt habe, gerade die wichtigsten Ereignisse zu verschweigen. Freilich, wer den Chronisten als einen ganz dreisten Tendenzschriftsteller hinstellt, wer ihm die Erfindung von Urkunden zutraut (z. B. die Erfindung einer Antwort des Artaxerges an Nehum, die nach Sellin [S. 54] das Gegentheil von dem enthalten soll, was Artaxerges wirklich geschrieben haben muß), der wird auch leichtens Herzens den Chronisten beschuldigen, daß er eine so wichtige Thatsache, wie die Erhebung und den Sturz Zerubabels,

sowie die begleitenden Umstände, nämlich die Eroberung und Verwüstung Jerusalems, einfach unterschlagen habe.

Konnte übrigens eine so folgenschwere Thatsache, wie sie Sellin annimmt, im Volke bald vergessen sein? Gewiß nicht, wenigstens zu der Zeit, in welcher der Chronist lebte, konnte die Erinnerung an jene Ereignisse noch nicht geschwunden sein; dann nimmt sich das Schweigen des Chronisten noch merkwürdiger aus.

c) Beweise für die von ihm angenommene Katastrophe oder wenigstens Spuren einer solchen will Sellin ferner in einigen Thatsachen der nachexilischen Geschichte gefunden haben. Zunächst weist er auf die Enthebung der davidischen Linie von der Statthalterwürde hin. Daß Jerubabel der letzte Davidide war, welcher in Juda als Statthalter fungirte, ist richtig. Daraus folgt aber noch nicht mit Nothwendigkeit, daß Jerubabel von seinen Landsleuten als König proclamirt und dann von den Persern gestürzt worden ist. Es genügt, anzunehmen, wie Meyer¹⁾ es thut, daß Darius oder Xerxes wegen der im Volke lebenden Hoffnungen auf Wiedererrichtung des königlichen Thrones entweder Jerubabel absetzte oder nach dem Tode desselben statt seines Sohnes einen andern Statthalter einsetzte. An dieser Maßregel des Perserkönigs braucht aber auch nicht einmal das jüdische Volk mit seinen Hoffnungen schuld gewesen zu sein. Auch die Denunciationen und

1) Entstehung des Judenthums S. 88. Was die Statthalterschaft in Juda anbelangt, so hat sich übrigens Meyer etwas schwankend ausgebrückt; S. 88 sagt er in der Anmerkung: „Daß es auch in der Folgezeit Statthalter von Juda gab, sagt Neh. 5, 14 ff.; vgl. Maleachi 1, 8. Daß diese Statthalter wahrscheinlich auch Juden waren, nimmt Wellhausen, Jfraelit. und jüd. Gesch. 150, mit Recht an.“ Später (S. 131) meint er: „Die Perser haben also im 5. Jahrhundert den unbedeutenden Posten eingehen lassen und die Aufsicht über die Provinz Juda dem Statthalter von Samaria überwiesen. Nur als Nehemia entsandt wird, wird die Stelle vorübergehend wiederhergestellt.“ Meyer scheint also anzunehmen, daß es nach Jerubabel noch einige Statthalter jüdischer Abstammung in Jerusalem gab, daß der Posten aber dann einging und unbesezt blieb bis zum Eintreffen Nehemia's. Dies dürfte richtig sein; auffallend bleibt es aber immer, daß nach den Memoiren Nehemia's zur Zeit des Mauerbaues ein Gebäude in Jerusalem die Bezeichnung חֵבֶר הַחָרֶק (Amtsstuhl des Statthalters von Abarnahara) führte.

Verleumdungen, von denen die jüdische Gemeinde so viel zu erzählen wußte, mochten es dem Perserkönige nahegelegt haben, die Statthalterwürde zwar einem Juden zu übertragen, aber nicht einem solchen aus davidischem Geschlecht. Es ist nun in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Statthalterwürde in Jerusalem im 5. Jahrhundert eine Zeit lang unbesetzt war; dies spricht ganz entschieden gegen die Sellin'sche Hypothese. Hätte eine Erhebung unter Jerubabel wirklich stattgefunden, dann hätte man den Posten eines Statthalters nicht zeitweise eingehen lassen, sondern erst recht in Jerusalem einen vertrauenswürdigen Mann nichtisraelitischer Herkunft zur Ueberwachung des aufrührerischen Volkes als Statthalter eingesetzt. Jedenfalls hätte wohl nicht so bald wieder ein angesehener Israelit eine solche Vertrauensstellung in Juda einnehmen können, wie sie Esra und Nehemia vom Großkönige übertragen wurde. Es mußte doch dem Volke jede Möglichkeit genommen werden, an eine Wiederholung des Aufstandes auch nur zu denken. Die Huldweise, mit welcher Artagerzes I. Esra und das jüdische Volk überhäufte, machen eher den Eindruck, als sollte das Volk für seine loyale Gesinnung belohnt werden. Wenn nun gar Nehemias so leicht die Erlaubniß zum Mauerbau erhielt, so gelangte darin ebenso sehr die huldvolle Gesinnung gegen den Mundschenk, wie das Vertrauen zu einem loyalen Verhalten des Volkes zum Ausdruck. Ein solches Vertrauen wäre aber nicht vorhanden gewesen, wenn einige Decennien vorher eine Erhebung des jüdischen Volkes und eine blutige Unterdrückung des Aufstandes stattgefunden hätte.

d) Eine weitere Stütze für seine Hypothese findet Sellin in dem Berichte über den Mauerbau Nehemia's, speciell in der Motivirung des von Nehemia gefaßten Entschlusses, die Mauern Jerusalems wiederherzustellen (Neh. 1, 1 ff.). Nehemia erhält in Susa auf seine an Hanani gerichtete Anfrage betreffs der Zustände in Jerusalem folgende Antwort: „Die Uebriggebliebenen, die aus der Gefangenschaft dort in der Provinz geblieben sind, sind in großem Elend und in Schmach, da die Mauern Jerusalems auseinandergerissen und ihre Thore verbrannt sind.“ Mit Recht findet Sellin in diesen Worten eine Andeutung darüber, daß es kurz vorher in Jerusalem zu gewaltsamen Maßnahmen gekommen sein müsse, bei welchen Mauern, die eben zum Theil aufgebaut worden

waren, wieder vernichtet wurden. Der Verfasser meint nun, die hier vorausgesetzte Zerstörung der Mauern hänge mit der Katastrophe zusammen, welche den Sturz Jerubabels begleitet habe. Bekanntlich nehmen nun aber die meisten Exegeten an, daß der Neh. 1, 3 vorauszusetzende Mauerbau von der Gola Esra's versucht worden sei; denn thatsächlich haben unter einem Artaxerges Juden, die kurz vorher aus Babylonien zurückgekehrt waren, es unternommen, die Mauern Jerusalems wiederherzustellen (Esr. 4, 12); sie wurden jedoch an der Fortführung ihres Versuches gehindert durch ein Verbot des Artaxerges, welches dieser auf die Denunciation des Statthalters Nehum von Samaria hin ergehen ließ. Sellin glaubt aber (mit Koster's und Hoonader), daß Esra's Rückkehr erst in die Zeit nach der Wiederaerbauung der Mauern zu setzen sei; die Neh. 1, 3 erwähnte Zerstörung der Mauern könne somit nur mit einer andern Katastrophe zusammenhängen, die in Jerusalem stattgefunden habe; das sei, sagt Sellin, eben der Sturz Jerubabels.

Wen versteht nun aber Sellin unter den Esr. 4, 12 erwähnten „Heimgekehrten“? Er versteht unter diesen Nehemia und seine Genossen. Das ist aber unmöglich; denn erstens konnte der persische Statthalter Nehum den von Artaxerges zum Pacha von Juda ernannten Nehemia, welcher noch dazu die ausdrückliche Erlaubniß zum Mauerbau in der Tasche hatte, nicht wegen der beabsichtigten Wiederherstellung der Mauern verklagen; zweitens ist es undenkbar, daß Artaxerges in seiner Antwort an Nehum diesem befohlen haben werde, Nehemia an der Ausführung seines Planes zu verhindern; er hätte ja damit den seinem Mundschenten gewährten Huldreiß in kürzester Zeit wieder rückgängig gemacht. Artaxerges befiehlt nun aber wirklich in seinem Schreiben an Nehum, daß der Mauerbau sofort inhibirt werden sollte; entweder ist also die vom Chronisten citirte Urkunde, nämlich die Antwort des Artaxerges, eine ganz dreiste Erfindung des Verfassers oder aber: nicht die mit Nehemia nach Jerusalem heimgekehrte Schaar, sondern die Gola Esra's ist unter den Esr. 4, 12 erwähnten Heimgekehrten zu verstehen. Sellin nimmt das erstere an; er sagt: „Das Schreiben des Nehum ist authentisch, die Antwort des Artaxerges nicht“ (S. 56); er glaubt also, daß der Chronist hier eine Antwort, die das Gegentheil von dem enthielt, was sie enthalten mußte, sich aus

den Fingern gezogen habe. Welchen Zweck der Chronist mit einer solchen Urkundenfälschung habe erreichen wollen, ist nicht einzusehen. Sellin meint, der Chronist habe eine Copie der aramäischen Auftragschrift des Nehum im Tempelarchiv vorgefunden, habe dieselbe dann irrtümlich auf die Störung des Jerubabel'schen Tempelbaues bezogen und alsdann eine dementsprechende Antwort des Artaxerges fabricirt. Darauf ist zu entgegnen, daß der Chronist doch wohl Tempelbau und Mauerbau zu unterscheiden gewußt haben wird, da er doch einem jeden dieser beiden Bauten eine ausführliche Schilderung widmet¹⁾. Sollte der Chronist wirklich so schwer von Begriffen gewesen sein, daß er Urkunden, die von Baustörungen handelten, nur auf den Tempelbau zu beziehen vermochte, obschon er doch in den ersten Zeilen der Memoiren Nehemia's eine deutliche Andeutung über gestörte Versuche, die Mauern zu erbauen, vorfand? Wie konnte er ferner das Schreiben Nehums auf den Tempelbau beziehen, da doch der Tempel darin mit keinem Worte erwähnt war?

Was die „jüdische Färbung“ der Antwort des Artaxerges und die historischen Angaben derselben anbelangt, so hat schon Meyer hierüber das Richtige gesagt²⁾, und es ist Sellin nicht gelungen, ihn hierin zu widerlegen. Wenn in der Antwort des Artaxerges zu lesen ist, daß Jerusalem sich seit uralter Zeit gegen die Könige aufgelehnt habe, so ist dies nichts Wunderbares; Israel und Juda haben den assyrischen und babylonischen Königen so viel zu schaffen gemacht, daß eine Tradition über Jerusalem, wie sie in dem Schreiben des Großkönigs zum Ausdruck kommt, leicht erklärlich ist. Wenn man sich übrigens an dieser Glorificirung der israeli-

1) Wenn der Chronist auch die Actenstücke über den Mauerbau mitten in den Bericht über den Tempelbau einfügt, so braucht diesem Verfahren nicht die Unfähigkeit zu Grunde zu liegen, Mauerbau und Tempelbau zu unterscheiden; der Abschnitt Esr. 4, 6 ff. ist vielmehr eine systematische Darstellung der von den Samaritanern gemachten Versuche, durch Denunciationen die jüdische Gemeinde in allen ihren Bestrebungen zu schädigen; es bildet dieser Abschnitt den actenmäßigen Beleg dafür, wie sich die Samaritaner für die — unmittelbar vorher erzählte — Zurückweisung der von ihnen beim Tempelbau angebotenen Hilfe rächten. V. 6 schließt sich, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ganz zwanglos an V. 5 an.

2) A. a. O. S. 54 ff.

tischen Vergangenheit stößt, so müßte man auch Nehums Schreiben „jüdisch gefärbt“ ansehen, da auch hier Jerusalem als eine „Königen und Städten verderbliche Stadt“ bezeichnet wird. Das Schreiben Nehums hält aber Sellin trotzdem für ächt; ich möchte das als eine Inconsequenz bezeichnen.

Es bleibt demnach, wenn Artagerges' Antwort an Nehum ächt bleiben muß, nichts übrig, als die Worte Esr. 4, 12 auf eine andere Gola, als diejenige Nehemia's zu beziehen; wir kennen aber aus der Zeit nach Darius Hytaspis keine andere als diejenige Esra's. Ist aber die Gola Esra's die Erbauerin der nach Neh. 1, 3 zerstörten Maueranfänge, dann ist aus Neh. 1, 1—3 für die Hypothese Sellin's nichts zu entnehmen.

e) Sellin glaubt ferner, aus verschiedenen Momenten schließen zu dürfen, daß der Sturz Jerubabels von einer Plünderung und Entweihung des Tempels begleitet gewesen sei. Wenn man, meint der Verfasser, die Geschenke betrachte, welche dem heimkehrenden Esra für den Tempel mitgegeben worden seien, so habe man den Eindruck, daß es sich darum handle, einen bis dahin verachteten Tempel wieder zu Ehren zu bringen, einen ausgeplünderten auszuschnüden; ja es scheine, als ob überhaupt erst ein regelmäßiger Opferdienst ermöglicht werden solle (S. 59).

Darauf ist zu bemerken, daß allerdings Esra vom Könige und seinen Räten sehr werthvolle Geschenke für den Tempel erhielt und daß auch die veranstalteten Sammlungen reiche Erträge brachten. Aber reiche Geschenke erhielten auch Heiligthümer, die schon in Glanz und Pracht dastanden; man denke nur an die werthvollen Gaben, mit welchen die assyrischen und babylonischen Könige ihre Tempel immer wieder bereicherten. Die Weihgeschenke hatten den Zweck, die Gottheit und ihre Priesterschaft günstig zu stimmen und von dem Glanze und Reichtum des Königs Zeugniß abzulegen. Ein so einfach gebauter Tempel, wie der Jerubabel'sche, vertrug jedenfalls noch reiche Geschenke; und stattete der Perserkönig das Heiligthum zu Jerusalem in so reicher Weise aus, so gewinnt man aus diesem Umstande eher den Eindruck, daß die Bevölkerung von Juda für ihr loyales Verhalten belohnt werden sollte. Eine Bevölkerung, welche unter Darius Hytaspis, vielleicht noch unter Xerxes I. revoltirt hatte, würde nicht schon Artagerges I. mit solchen Gnadenerweisen übersättet haben.

Allerdings dankt Esra in seinem Gebete Esr. 9, 9 Gott dafür, daß er es dem Volke ermöglicht habe, „den Tempel Gottes wieder aufzurichten“; aber mit Unrecht findet Sellin in diesen Worten einen Beweis für eine vorangegangene Plünderung und Verwüstung des Heiligtums. In der citirten Stelle blickt Esra im Allgemeinen auf die Gnadenweise Gottes seit dem Exil zurück; denn er spricht nicht von Artagerges, sondern von „den Königen von Persien“; die von Sellin hervorgehobenen Worte beziehen sich auf die Erbauung des Tempels durch Zerubabel. Wo Esra speciell von der Huld des Artagerges spricht (7, 27), sagt er: „Gepriesen sei Jahve, der Gott unserer Väter, der dem Könige solches in den Sinn gegeben hat, den Tempel Jahve's zu verherrlichen (אֲדַבֵּר).“ Hier ist nicht von einem Aufbau die Rede, sondern nur von einer Verherrlichung, nämlich durch die reichen Gaben, welche zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten dienen sollten.

Wenn ferner Sellin (S. 59) sagt, daß dem jerusalemischen Tempel ein paar Jahrzehnte vor dem Zuge Esra's absichtlich zur Strafe (nämlich für die Erhebung Zerubabels) alle Privilegien, speciell die Abgabefreiheit, entzogen worden seien, und daß Artagerges dieselben wieder verliehen habe, so ist diese Behauptung durch keine positiven Angaben des biblischen Textes auch nur angedeutet. Syrus hatte ohnehin ein ganzes Füllhorn von Gnaden erweisen über das Volk Israel ausgeschüttet und dieselben in seinen Decreten erwähnt; wenn er auch die Abgabefreiheit verliehen hätte, so hätte dies in der uns erhaltenen Urkunde Esr. 6, 3 ff. Ausdruck gefunden. Die Abgabefreiheit, welche Artagerges verlieh, war also ein neues Privilegium.

Sellin schließt endlich auf eine mit dem Sturze Zerubabels verbundene Plünderung des Tempels aus den Reden Maleachi's; er sagt: „Nach ihm (sc. Maleachi) wagen die Priester, Unreines, lahme oder kranke Thiere auf den Altar zu bringen; sie sprechen: der Tisch Jahve's ist uns zu schlecht (1, 7); ja sie sprechen sogar: der Tisch Jahve's ist verunreinigt und das, was davon abfällt, ist uns zuwider (1, 12). Kein Wunder daher, daß es dem Volke erst recht nicht einfällt, den Zehnten ganz in das Schatzhaus zu bringen, daß insolge dessen keine Zehrung im Tempel ist (3, 8 f.).

Das ist nicht mehr ein Zeichen sittlicher Corruption, wie sie zeitweilig eingerissen, sondern ein Symptom, daß man den Tempel grundsätzlich verachtete. Ist eine Aeußerung, wie 1, 7, aus dem Munde der Priester überhaupt möglich, wenn nicht inzwischen eine Verwüstung über den Tempel dahingegangen?" (S. 60.) Darauf bemerke ich zunächst, daß die Datirung Maleachi's vor Esra und Nehemia noch nicht über allen Zweifel erhaben ist. Dann vermag ich auch die Schlußfolgerung Sellin's nicht zu billigen. Meines Erachtens hätte eine Verwüstung und Entweihung des Tempels zunächst zur Folge gehabt, daß das Volk den Tempel wieder restaurirte, von neuem heiligte und dann mit doppeltem Eifer den alten Cultus wieder aufnahm. Das würde eher den Traditionen des jüdischen Volkes und der Stimmung der von Gott so oft heimgesuchten, aber durch die Prüfungen stets auch geläuterten Gemeinde entsprechen. Aus dem, was Maleachi beklagt, kann ich nur auf eine allmählig eingerissene Lauheit bei Priestern und Laien schließen; wäre der Zustand des Tempels an dem Verhalten der Gemeinde schuld gewesen, so hätte der Prophet, wie es seine Vorgänger Aggäus und Zacharias gethan hatten, auf diese Verhältnisse hingewiesen und auf Wiederherstellung des Heiligthums gedrungen.

1) Ein weiteres Glied in der Kette der Beweise für die Sellin'sche Hypothese bildet die „Reaction des Priestercodex gegen die messianische Erwartung“ (S. 61—65). Der Verfasser steht auf dem Standpunkte, daß der sog. Priestercodex ein von Esra und seiner Schule fabricirtes und mit Hilfe des Perserkönigs dem jüdischen Volke aufgedrängtes Gesetz sei, welches den Zweck hatte, durch Umgestaltung der Hierarchie, speciell der hohenvorsteherlichen Stellung, mit der persönlich-messianischen Hoffnung in Juda endgiltig aufzuräumen, nachdem diese Hoffnung sich wiederum als trügerisch erwiesen hatte. Sellin vermag sich nun nicht zu denken, daß die Landsleute Esra's in Juda diesem „Gesetze“ so leicht Eingang gestattet hätten, wenn nicht ihre Hoffnungen schon zuvor durch eine gewaltsame Katastrophe abgeschnitten worden wären (S. 64). Der Sturz Jerubabels sei jene voraussetzende Katastrophe gewesen, welche die Erwartung des großen Königs aus Davids Haus mit Stumpf und Stiel ausgerottet habe. Die Schilderung der Vergangenheit

Israels, wie sie der Priestercodez aufweise, habe den Zweck gehabt, zu bewirken, daß das Volk sich über die traurige Gegenwart mit dem Bewußtsein einer glänzenden Vergangenheit trösten sollte. Angesehene Vertreter der Graf-Wellhausen'schen Richtung, wie Stade, Driver und Holzinger, haben allerdings den Zweck des Priestercodez darin gefunden, daß durch denselben die Hoffnung auf eine Zukunft erweckt werden sollte, welche der glänzenden politischen Vergangenheit entsprach. Sellin hält aber daran fest, daß im Priestercodez „ein Volk, das aller Hoffnungen baar geworden, sich hineinrettet aus einer verzweifelten Gegenwart in die Vergangenheit und in ihr Halt und Trost, die Gewißheit seiner göttlichen Erwählung findet“ (S. 64). Eine genügende Erklärung für diese Stimmung des Volkes könne nur in einer gewaltsamen Katastrophe gefunden werden, die dem Volke jede Hoffnung aus dem Herzen gerissen und dasselbe dadurch vorbereitet habe, „sich unter ein Gesetz zu beugen, welches die alten Erwartungen ganz ignorirte“ (S. 65).

Das soeben skizzirte Beweismoment Sellin's steht und fällt somit nicht nur mit der Graf-Wellhausen'schen Hypothese über die Entstehung des Priestercodez, sondern es hat auch, selbst wenn man die Richtigkeit der letzteren voraussetzt, nur dann Geltung, wenn Sellin's Ansicht über den Zweck des Priestercodez richtig ist.

Eine Kritik der Graf-Wellhausen'schen Hypothese über die Entstehung des Pentateuch liegt selbstverständlich nicht im Rahmen dieses Artikels; nur zwei Bemerkungen mögen hier Platz finden, welche sich auf den Zweck der Sendung Esra's durch Artaxerges beziehen.

a. Sollte Esra wirklich sich der thörichten Hoffnung hingegen haben, durch seinen Priestercodez die irdisch-messianischen Hoffnungen aus dem Herzen des Volkes zu reißen? Befanden sich nicht in den Händen desselben Volkes die Schriften der Propheten, welche die messianischen Hoffnungen im Volke immerfort lebendig erhielten und infolge dessen eine fortwährende Quelle reichen Trostes für dasselbe waren? Thatsächlich hat ja auch das jüdische Volk trotz der Stellung, welche der Hohepriester im Priestercodez einnimmt, niemals seine irdischen Messias Hoffnungen aufgegeben.

ß. Wenn Sellin die Sendung Esra's durch Artaxerges in Verbindung bringt mit den messianischen Hoffnungen der jüdischen

Gemeinde, so liegen dafür in den Büchern Esra und Nehemia gar keine Anhaltspunkte vor. Artaxerxes hatte, wie das an Esra gerichtete Decret beweist, nicht die Absicht, den Juden ein ganz neues Gesetz aufzudrängen; er hielt das Gesetz, das „in Esra's Hand“ war, für ein „Gesetz des Gottes Israels“, nicht für ein von Esra ausgearbeitetes. Der König wollte einerseits durch Sicherung der vollen Autonomie den Juden eine Gunst erweisen und sie zu treuen Unterthanen des Reiches machen, andererseits beabsichtigte er, durch energische Unterstützung der auf strenge Durchführung des Gesetzes gerichteten Bestrebungen Esra's in Judäa Ruhe zu schaffen. Eine besondere Veranlassung zu dieser Maßregel lag in den zu jener Zeit im persischen Reiche (in Baktrien und Aegypten) ausgebrochenen Unruhen vor. Eine Quelle der Beunruhigung lag in den eigenthümlichen Verhältnissen Palästina's, wo bei der gemischten Bevölkerung nationale und religiöse Gegensätze fortwährende Reibungen verursachten, die in den wiederholten Denunciationen und auch in anderer Weise zum Ausdruck kamen. Esra als Freund seines Volkes sann auf Abhilfe und gedachte, das junge Gemeinwesen in Juda zu stärken, äußerlich durch Zuführung einer neuen Emigrantenschaar, innerlich durch eine gründliche Durchführung der im Princip ja gewährten Autonomie, endlich auch durch seine strenge, dem Gesetze entsprechende Abschließung der Gemeinde gegenüber den Samaritanern. Es gelang ihm nun, den Perserkönig davon zu überzeugen, daß die Ruhe in dem vom Mittelpunkt des Reiches so weit entfernten Judäa am besten durch die von ihm vorgeschlagenen Mittel gesichert werden könne. Artaxerxes, welcher hierin den politischen Traditionen des Cyrus folgte, ging gern darauf ein, durch Gewährung vollster Autonomie, welche in der ausschließlichen Geltung der nationalen Gesetze innerhalb der jüdischen Grenzen gewährleistet wurde, das jüdische Gemeinwesen politisch nach außen abzuschließen, dasselbe vor Eingriffen samaritanischer Beamten sicher zu stellen und ihm durch Zuführung neuer Emigranten, sowie durch Gewährung bedeutender Geldmittel eine Stärkung angedeihen zu lassen. Sollten diese Maßregeln mit volstem Vertrauen von der jüdischen Gemeinde angenommen werden, so mußte mit der Durchführung derselben ein angesehenes Israelit betraut werden, der wegen seiner priesterlichen Abstam-

mung das nöthige Interesse für die Durchführung des „Gesetzes Gottes“ und infolge seiner andauernden Beschäftigung mit diesem Gesetze auch die nöthige Befähigung besaß, die alten Gesetze auf die neuen Verhältnisse anzuwenden. Artaxerxes hatte dabei das Interesse des Reiches im Auge, Esra dasjenige seines Volkes.

Bei der ganzen Esra anvertrauten Aufgabe kam es weniger auf den Inhalt des Gesetzes, als auf die formelle Autonomie und die einheitliche, strenge Durchführung des Gesetzes an. Esra hat selbst sein Gesetz dem Großkönige gegenüber nicht als ein neues, sondern als ein altes bezeichnet; denn Artaxerxes setzt voraus, daß ein Theil des Volkes dasselbe schon kenne; wer es nicht kannte, der sollte belehrt werden (Esr. 7, 25). War also das Gesetz, welches Esra brachte, ein erst von ihm erdachtes, dann hat er sich einer groben Unredlichkeit schuldig gemacht; eine solche Annahme widerspricht aber dem ganzen Charakter Esra's, wie er uns in seinen Memoiren entgegentritt. Esra, der aus Schmerz über die Nichtbefolgung eines göttlichen Gebotes fastete, betete, weinte und die Kleider zerriß, war in der That ein Mann, der von glühendem und redlichem Eifer für das alte, im Volke seit Alters her geltende Gesetz Mosis erfüllt war, ein Mann, der „seinen Sinn darauf gerichtet hatte, im Gesetze Jahve's zu forschen und es zu erfüllen“ (Esr. 7, 10).

g) Als weitere „Spur einer Erhebung und eines nachfolgenden Sturzes Jerubabels in der Geschichte“ bezeichnet Sellin endlich die Stellung der Propheten in der Gemeinde nach Jerubabel. Der Verfasser will beobachtet haben, daß eine Zeitlang, nämlich zur Zeit Nehemia's, der Prophetenstand förmlich geächtet gewesen sein müsse; der Prophet gelte geradezu als ein solcher, der im Namen Jahve's Lügen spreche (Zach. 13, 1—6). Dieser vollständige Umschwung in den Gedanken des Volkes über den Stand, den es einst am höchsten geachtet, scheint darauf hinzuweisen, daß sich inzwischen etwas ereignet habe, was ihn discreditierte, wobei sich das, was er verkündet, als Täuschung erwiesen habe (S. 66).

Darauf ist Folgendes zu entgegnen: Wenn Aggäus und Zacharias wegen des angeblichen Mißerfolges Jerubabels als Lügenpropheten bezeichnet und verachtet waren, durch welchen neuen Umstand ist dann die Meinung über diese beiden Propheten später

so modificirt worden, daß man ihre Bücher in den Prophetencanon aufnahm? Gewiß gab es auch Lügenpropheten in Israel; aber Israel hat schließlich den Geist Gottes vom Geiste der Lüge zu scheiden gewußt. Aggäus und Zacharias gelten der jüdischen Tradition als wirkliche Propheten; mit ihnen und mit Malachias ist nach der Meinung der Juden die Prophezie erloschen. Mit dem aus Zach. 13, 1—6 entnommenen Beweise dürfte sich Sellin somit vergriffen haben. Ueber Mangel an Vertrauen haben sich übrigens auch schon vor Zacharias die Propheten beklagt; erst im Laufe der Zeit bestätigten sich schließlich die Worte der Prophezie und wurden dann als Zeugnisse des göttlichen Geistes verehrt. Die Klagen Zacharias' berechtigen demnach nicht zu einem so weitgehenden Schluß auf ein bestimmtes wichtiges Ereigniß, wie es Sellin annimmt.

Sellin geht, nachdem er den in der Geschichte Israels vorhandenen „Spuren einer Erhebung und eines nachfolgenden Sturzes Jerubabels“ nachgegangen ist, dazu über, eine Anzahl von Stellen aus alttestamentlichen Schriften vorzuführen, welche nach seiner Ansicht nur durch die von ihm behauptete Katastrophe in genügender Weise erklärt werden können. Es sind dies zunächst Mich. 4, 8—14, Klage. 4, 17—5, 22 und Jes. 63—66. Alsdann sucht Sellin den Nachweis zu führen, daß in dem „Trostbuche Deuterojesaja's“ unter dem Gottesknechte Jerubabel zu verstehen sei. Schließlich führt der Verfasser noch das „Zeugniß des Psalters von den Schicksalen Jerubabels“ an. Ich gedenke, diesen hier kurz skizzirten Theil der Sellin'schen Darlegungen an anderer Stelle zum Gegenstande der Untersuchung zu machen.



XXX.

Die heilige Eucharistie als Sakrament und ihr Einfluß auf das sittliche Leben

nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus.

(Von Joseph Sorg, Präfect, Rottenburg a. N.)

(Fortsetzung.)

IV. Die Wirkungen der heiligen Communion.

A. Der würdige Empfang.

In der hl. Communion empfangen wir den wahren Leib und das wahre Blut Christi wesenhaft. Der unter den Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtige Christus vereinigt sich zunächst vermittlest seiner hl. Menschheit mit unserem Leibe, und mit seiner Menschheit und Gottheit verbindet er sich mit unserer Seele (vgl. den Hymnus: *Verbum supernum...*: *Quibus sub bina specie Carnem dedit et Sanguinem, ut duplicis substantiae totum cibaret hominem*; — cf. s. Alberti Magni [Thomae Aquin?] opusc. de venerab. Sacram. altaris, cap. 29, opusc. tom. II, p. 504 ed. Raulx). Diese Einigung mit Christus ist eine physisch-reale, nicht bloß eine ideale oder moralische, nicht ein bloßes Zeichen der Vereinigung mit Christus oder der Incorporation in seinen mystischen Leib. Chrysostomus faßt diese Verbindung mit Christus durch die hl. Eucharistie oft so „realistisch“ auf, daß manche ihn deshalb schon einer derb-sinnlichen Anschauung (entgegen der mehr spiritualistischen des hl. Augustinus) beschuldigt haben¹⁾. Wenn der hl. Chrysostomus als „Realist“ bezeichnet werden soll, so ist er es nur in dem Sinne, daß er die reale Gegenwart Christi im allerhl. Sacrament und damit auch den realen Genuß des Leibes und Blutes Christi stark betont und dieses Dogma in ächt antiochenischer Weise dem Verständniß seiner Zuhörer nahe zu bringen sucht; eine Vereinigung mit Christus bloß durch den Glauben oder die

1) Streif, Jahrb. f. deutsche Theol. X. Bd., 456 f.

Liebe weist er für den eucharistischen Genuß direct ab¹⁾. Allein das hindert ihn nicht, an vielen Stellen die geistigen Wirkungen der hl. Eucharistie für die Seele zu lehren, ähnlich wie die Alexandriner und St. Augustinus. In beiden Beziehungen steht er auf dem festen Grund des katholischen Dogma's.

1. Christus in der hl. Eucharistie wird unsere Speise; er vereinigt sich auf's innigste mit uns. Ueber diese wunderbare Vereinigung Christi mit den Gläubigen finden wir bei Chrysostomus großartige und herrliche Schilderungen. Gern betont er bei dieser Gelegenheit die unaussprechliche Liebe zu uns, die sich in dieser Vereinigung offenbart. Zu 1 Cor. 10, 16: „Der Kelch der Segnung“ u. s. w. bemerkt der Heilige: „Das Blut im Kelche ist eben dasselbe, das aus der Seite geflossen ist, und das trinken wir . . . Willst du also Blut, sagt er, so opfere nicht das Blut von Thieren auf den Höhenaltären, sondern röthe meinen Altar mit meinem Blute. Was ist schauerlicher als dies? Was ist aber zugleich auch liebenswürdiger? So machen es auch die Liebenden. Wenn sie sehen, daß die Geliebten nach dem Fremden verlangen und das Eigene verschmähen, so geben sie das Ihrige hin und suchen sie zu bereden, jenes fahren zu lassen. Allein die Liebenden zeigen ihre Freigebigkeit in Geld und Gut und Kleidungsstücken; noch nie aber hat einer dies durch Hingabe seines Blutes gethan. Christus aber hat dadurch seine Fürsorge für uns und seine brennende Liebe bewiesen²⁾. . . „Und das Brod, das wir brechen, ist es nicht Theilnahme am Leibe Christi?“ Warum sagt er nicht ‚Mittheilung‘? Weil er etwas Größeres sagen und unsere innige Gemeinschaft (*συνάφεια*) ausdrücken will. Denn wir haben Gemeinschaft mit ihm, nicht nur weil wir davon genießen und daran theilnehmen, sondern auch weil wir eins werden. Denn wie jener Leib mit Christus vereint ist, so werden auch wir durch dieses Brod mit ihm vereint³⁾ (Vergleich mit der Incarnation.) . . .

1) In Matth. hom. 82, n. 5; in Joann. hom. 46, n. 3; in I. Cor. hom. 24, n. 2; cf. auch oben S. 215.

2) Cfr. eand. hom. n. 4; in Joann. hom. 46, n. 3 (Mf. VIII, 272), in I. Cor. hom. 34, n. 2.

3) Cfr. Cyrill. Hieros., Cat. myst. IV, 1: *σύσσωμοι καὶ σύναμοι τοῦ Χριστοῦ*.

Und weil er ferner gesagt hatte: ‚Theilnahme am Leibe‘ und der Theilnehmende doch verschieden ist von dem, woran er theilnimmt, so hebt er auch diesen scheinbar geringen Unterschied auf. Denn nach den Worten: ‚Theilnahme am Leibe‘ will er die Vereinigung noch genauer bezeichnen und setzt hinzu: ‚Weil wir, obgleich viele, Ein Brod, Ein Leib sind.‘ Was spreche ich von ‚Theilnahme‘? — will er sagen; wir sind ja selber jener Leib. Denn was ist das Brod? Christi Leib. Und was werden diejenigen, die daran theilnehmen? Christi Leib; nicht viele Leiber, sondern Ein Leib. Denn gleichwie das Brod, das aus vielen Körnern besteht, eins ist und die Körner nirgends mehr erscheinen, obwohl sie da sind, aber nicht sichtbar wegen der Verbindung — so werden auch wir unter uns und mit Christo eins. Denn nicht wirst du von einem andern Leibe genährt und jener wieder von einem andern, sondern alle von demselben. Darum fügt er auch bei: ‚Denn wir alle genießen von Einem Brode‘¹⁾.“

Noch deutlicher hebt Chrysostomus diese Wirkung der hl. Communion hervor. „Deinetwegen habe ich mich anspeien und in's Angesicht schlagen lassen, deinetwegen habe ich mich meiner Herrlichkeit entäußert, habe den Vater verlassen und bin zu dir gekommen, zu dir, der mich haßte, der sich von mir abwendete und nicht einmal meinen Namen hören wollte. Ich verfolgte dich, lief dir nach, um dich festzuhalten. Ich dich, hab' ich gerufen, trink mich! Oben im Himmel halte ich dich fest, unten auf Erden umschlinge ich dich. Genügt es dir nicht, daß ich oben deine Erstlingswürde inne habe? Weßt das nicht deine Liebe? Und wiederum steige ich herab und nicht in einfacher Weise bin ich mit dir geeint, nein, ich verflechte mich förmlich mit dir, ich lasse mich von dir kauen, in kleine Stücke zermalmen²⁾, damit die Vermischung (ἀνάκρασις), die Mennung (μίξις) und Einigung (ἐνωσις) recht voll-

1) In I. Cor. hom. 24, n. 1 et 2 (Mf. X, 212 sqq.; R. V, 407 f.) — Das Gleichniß von den Körnern, die zu einem Brode vereinigt sind, gebraucht auch St. Augustinus zur Veranschaulichung der mystischen Einigung, die unter den Gläubigen durch die Communion bewirkt wird; cfr. Schanz, Sakramentenlehre S. 407 und Züb. Quartalschr. 1896, S. 108 ff.

2) Cf. in I. Cor. hom. 24, n. 2: „Was Christus am Kreuze nicht litt, das leidet er um deinetwillen, er läßt sich brechen, um alle zu sättigen.“

kommen sei. Wenn nämlich sonst zwei sich vereinigen, so bleibt doch jedes innerhalb seiner Grenzen; ich aber will mit dir ganz verwebt sein (*συνυπαίνομαι*), ich will nicht, daß zwischen uns noch etwas liegt, ich will eine Einheit aus uns beiden“¹⁾.

Wir dürfen Christum „in unser Inneres aufnehmen“ (*λαβεῖν ἐνδόν*). „Es genügte ihm nicht, Mensch zu werden, sich geißeln und tödten zu lassen, er vereinigt sich sogar mit uns und macht nicht bloß durch den Glauben, sondern in Wirklichkeit uns zu seinem Leibe“... „So werden wir genährt, so werden wir mit Christus vereinigt und mit ihm Ein Leib, Ein Fleisch“²⁾. „Wer wird die große Macht des Herrn preisen? wer sein Lob kundthun? Welcher Hirt ernährt (Ps. 105, 2) seine Schafe mit seinen eigenen Gliedern? Doch, was sage ich von Hirten? Sogar Mütter gibt es vielfach, die nach den Wehen ihre eigenen Kinder fremden Ammen übergeben? er aber hat dies nicht zugelassen, sondern er selbst nährt uns mit seinem eigenen Blute und verbindet sich auf alle mögliche Weise mit uns. Bedenke doch: er ward aus unserer Wesenheit geboren. Aber das hat keinen Werth für alle, sagt man. Freilich geschah es für alle; denn wenn er sich zu unserer Natur herabließ, dann ließ er sich zu uns allen herab; wenn aber zu uns allen, dann auch zu jedem Einzelnen. Warum aber haben nicht alle hievon Nutzen und Gewinn gehabt? sagt man. Das ist nicht seine Schuld, denn er hat sich für alle hingegeben, sondern die Schuld derjenigen, die nicht wollten. Durch die Geheimnisse vereinigt er sich mit jedem einzelnen Gläubigen und nährt durch sich selbst diejenigen, die er gezeugt hat, übergibt sie nicht einem andern und beweist dir dadurch auf's neue, daß er dein Fleisch angenommen hat“³⁾.

In welchem engem Zusammenhange stehen demnach Incarnation und Communion! In der Incarnation verbindet sich Christus mit der ganzen Menschheit; in der Communion verbindet er sich mit jedem Einzelnen aus uns. So wird die hl. Eucharistie zu einem

1) In I. Tim. hom. 15, n. 4 (Mf. XI, 641; R. IX, 211).

2) s. oben S. 431 Anm. 1 und Irenäus bei Probst, Sacramente S. 229.

3) In Matth. hom. 82, n. 5 (Mf. VII, 788; R. II, 424).

Beweis für die Incarnation. Diese Analogie darf freilich nicht zu sehr gepreßt und einseitig ausgelegt werden¹⁾.

Das zweite Gleichniß von der Ernährung des Kindes durch die Muttermilch, das wir schon oben (S. 216) angedeutet haben und das bei den Vätern²⁾ und in den Darstellungen der Katakomben³⁾ öfter verwerthet ist, kennzeichnet die hl. Eucharistie als nothwendige und angemessene Nahrung für die Kinder, für die Schwachen und Unschuldigen; auch ist es ein Hinweis auf die unendliche Liebe von Seite des guten göttlichen Hirten.

Die hl. Eucharistie ist für uns mehr als der Lebensbaum des Paradieses⁴⁾ (in Joann. hom. 26, Mf. VIII, 148; cfr. Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Christi I, 6). Das Manna und das Wasser aus dem Felsen war nur ein Vorbild dieser himmlischen Nahrung (cfr. hom. in illud: Nolo vos ignorare, Mf. III, 236; L. 444 f.); in Ephes. hom. 23, 2 (unten S. 439).

Eine wahrhaft klassische Stelle über die erste und wesentliche Wirkung der hl. Communion, die Vereinigung mit Christus zur Nahrung der Seele, enthält der homiletische Commentar zum Johannesevangelium. Chrysostomus erklärt dort die Verheißungsworte Christi über die Eucharistie (Joh. Kap. 6). Zum Schlusse rühmt er in schwungvoller Rede die Gnaden des hochhl. Sakra-

1) Von anderen Vätern wird sie noch öfter verwendet; auch die Transsubstantiation wird zur Incarnation in Parallele gesetzt; cfr. Joannes Damasc., De fide orthod. IV, 13; Schanz, Lehre von den hl. Sakramenten S. 450 f.

2) Cfr. Clemens Alexandr., Paedag. I, 6: „Die junge Schaar hat der Herr selbst im Schmerze seines Fleisches geboren und in die Windeln seines kostbaren Blutes gefällt. O des hl. Mutter Schooßes, o der hl. Windeln! Alles ist der Logos dem Unmündigen: Vater, Mutter, Erzieher und Nährer. „Effet, sprach er, mein Fleisch und trinket mein Blut!“ Diese verwandten Nahrungstoffe gewährt uns der Herr: er reicht sein Fleisch und gießt sein Blut aus und nichts mangelt zum Wachsthum seinen Kindern“ . . . „Er allein gewährt uns, den Unmündigen, die Milch der Liebe, und die allein sind selig, die diese Brust erfassen.“

3) Cfr. Guéranger 10. Bd., S. 414 ff.; Kraus, Roma sotterranea 2. Aufl. S. 254 f.

4) Cf. oben S. 150.

mentes, zumal die Kraft des kostbaren Blutes¹⁾. „Wir sind Ein Leib, heißt es, Glieder von seinem Fleische und Gebein — diese Worte sollen die Eingeweihten glauben —, so daß wir uns nicht bloß in Liebe, sondern auch in Wirklichkeit mit seinem Fleische vereinigen. Dies geschieht vermittelt der Speise, die er uns gewährt hat, um uns zu zeigen, welch glühende Liebe er zu uns trägt. Darum vermischt er sich mit uns, vermengt seinen Leib mit uns, damit wir eins seien, wie der Leib mit dem Haupte zusammenhängt. Dies ist ein Beweis inniger Liebe. Solches andeutend, sagte Job von seinen Hausgenossen, er sei von ihnen so sehr geliebt worden, daß sie sich mit seinem Fleische zu vereinigen gewünscht hätten; denn jene sprachen, um ihre große Liebe auszudrücken: „Wer gibt uns von seinem Fleische, um satt zu werden?“²⁾ Darum that Christus eben dieses, um uns zu größerer Liebe anzuregen, zeigte seine Liebe zu uns, gab den nach ihm Verlangenden sich nicht bloß zu sehen, sondern zu berühren, zu essen, mit den Zähnen an seinem Fleische zu haften, sich damit zu vereinigen und dadurch alles Verlangen zu stillen. Wie Feuer sprühende Löwen sollen wir von jenem Tische zurückkehren, fürchtbar dem Teufel, an unser Haupt (Christus) denkend und an die Liebe, die er uns erwiesen. Eltern übergeben oftmals ihre Kinder anderen zum Nähren; ich aber mache es nicht so, spricht er, sondern ich nähre euch mit meinem Fleische, übergebe euch mich selbst, will mit euch allen verbunden sein (*συγγενής*, andere, wohl bessere Lesart: *εὐγενής*, ich will, daß ihr alle adelig seid) und euch für die Zukunft sichere Hoffnung bereiten; denn derjenige, der hier sich selbst euch gibt, wird dies noch weit mehr in der Zukunft thun³⁾. Ich wollte euer Bruder werden, habe um eurerwillen Fleisch und Blut angenommen (*ἐκονώνησα*); ich übergebe euch hinwiederum dasselbe Fleisch und Blut⁴⁾, durch das ich mit euch verwandt worden bin. — Dieses Blut macht uns zu einem blühenden und königlichen Bilde, dieses erzeugt eine unbeschreibliche Schönheit, läßt den Adel der Seele nicht welken, erfrischt und erquidht sie

1) In Joann. hom. 46, n. 3 sq. (Mf. VIII, 272 sqq.; Rn. 382 ff).

2) Job 31, 31 (cf. hom. 24, 4 in I. Cor.) oben S. 218.

3) „Pignus futurae gloriae.“

4) Incarnation und Eucharistie.

immerfort. Das aus Speisen erzeugte Blut wird nicht sofort in uns Blut, sondern vorher etwas anderes; doch hier geht es nicht so, denn wenn wir dieses Blut würdig empfangen, dann erquickt es sofort die Seele und theilt große Kraft mit. Es vertreibt die Dämonen und jagt sie weit fort von uns, ruft die Engel und den Herrn der Engel zu uns. Wenn nämlich die Dämonen das Blut des Herrn sehen, dann fliehen sie, die Engel aber eilen herbei. Dieses Blut hat die ganze Welt, über die es ausgegossen ward, abgewaschen. Viel Herrliches sagt über dieses Blut der hl. Paulus im Briefe an die Hebräer. Dieses Blut hat das Heiligthum und das Heilige der Heiligen gereinigt. Wenn sein Vorbild im Tempel der Hebräer und seine Beprengung an den Thürpfosten im Lande Aegypten solche Kraft hatte, dann hat seine Wahrheit noch weit mehr Kraft. Dieses Blut heiligte den goldenen Altar, ohne dasselbe wagte der Hohepriester nicht den Eingang in's Heiligthum; dieses Blut weihte zu Priestern und reinigte im Vorbild von Sünden. Wenn es nun im Vorbild solche Kraft hatte, wenn der Tod dergestalt vor dem Schatten schaudert, wie sehr, sage mir, muß er sich vor der Wahrheit fürchten! Dieses Blut ist das Heil unserer Seelen; durch dasselbe wird die Seele abgewaschen, wird sie schön, wird sie entflammt, wird unser Geist glänzender als Feuer, wird unsere Seele strahlender als Gold; die Ausgießung dieses Blutes hat uns den Weg zum Himmel gebahnt. — Schauerlich in der That sind die Geheimnisse der Kirche, schauerlich fürwahr der Opferaltar! Aus dem Paradiese ging ein Quell hervor, der sichtbare Flüsse ausströmte; von diesem Tische aber ergießt sich ein Quell, der geistige Flüsse ausströmt. Neben diesem Quell sind nicht unfruchtbare Weiden (*salices*) gepflanzt, sondern bis in den Himmel hineinragende, immer fruchttragende und niemals verwelkende Bäume¹⁾. Wenn jemand brennt, dann komme er zu diesem Quell und fühle seinen Brand; denn er beseitigt die Dürre und kühlt alles, was nicht durch die Sonne, sondern durch feurige Geschosse verbrannt ist. Dieser Quell hat seinen Anfang im Himmel, entspringt dort und nährt sich von dort. Dieser Quell hat viele

1) Cf. Offic. Corp. Chri: Ps. 1: Et erit tanquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo.

Mächte, welche der hl. Geist ausströmen läßt und wovon der Sohn der Mittler ist, nicht als hätte er ihnen mit der Hade, sondern indem er ihnen den Eingang zu uns eröffnet. Dieser Quell ist ein Quell des Lichtes, der Strahlen der Wahrheit verbreitet. Ihn umstehen die himmlischen Mächte und beschauen die Schönheit seiner Fluthen, weil sie die Kraft und den unzugänglichen Glanz der gegenwärtigen Geheimnisse deutlicher sehen. Gleichwie jemand seine Hand oder seine Zunge sofort golden machte, wenn er sie, falls das möglich wäre, in Gold tauchte, so findet dies durch die gegenwärtigen Geheimnisse noch weit mehr bei der Seele statt. Dieser Fluß siedet heftiger als Feuer, allein er brennt nicht, sondern wäscht nur ab, was man in denselben taucht¹⁾. Dieses Blut ward immerfort durch die Altäre und Opfer des Gesetzes vorgebildet; es ist das Lösegeld der ganzen Welt; durch dasselbe hat Christus sich die Kirche erkaufte und sie ganz geschmückt. Gleichwie jemand, der Sklaven kauft, Gold hergibt und zur Ausschmückung derselben ebenfalls Gold aufwendet, so hat auch Christus uns durch sein Blut erkaufte und er hat uns durch sein Blut geschmückt. Diejenigen, welche dieses Blutes theilhaftig geworden sind, stehen bei den Engeln, den Erzengeln und himmlischen Mächten, sind bekleidet mit dem königlichen Gewande Christi und besigen geistige Waffen. Doch ich habe noch keineswegs Großes gesagt, sie haben den König selber angezogen.“

2. Könnte es nach dem Bisherigen den Anschein haben, als ob Chrysostomus die physisch-reale Einigung mit Christus und den körperlichen Genuß zu sehr betone — und zwar so, daß er mitunter dem eucharistischen Leibe Christi ein Leiden zuzuschreiben geneigt ist —, so schließt er doch damit die innere Wirkung auf die Seele nicht aus; im Gegentheil, er kommt immer wieder darauf zurück und schildert sie in den mannigfachen Wendungen und Bildern, wie ja dieses aus der eben citirten Stelle zum Theil schon erhellt. Es lassen sich dafür noch folgende Belege anführen.

„Gleichwie es gefährvoll ist, unvorbereitet hinzutreten, so ist es Hunger und Tod, an diesem geheimnißvollen Mahle keinen Antheil zu nehmen; denn dieses Mahl ist die Kraft unserer Seele,

1) Reinigung von läßlichen Sünden; cfr. Joh. Damasc., *De fide orthod.* IV, 18; p. 251 f. (R.).

das Band unseres Geistes, der Grund unseres Vertrauens, unsere Hoffnung, unser Heil, unser Licht und Leben“¹⁾. Christus will uns durch die Eucharistie „zu geistigen Menschen machen“²⁾. „Mit dem Wesen der Seele selbst vermischt sich das Blut Christi, macht sie stark und rein und führt sie zu einer unerreichbaren Schönheit“³⁾.

Da nach der Lehre und Liturgie der morgenländischen Kirche in der Epiklese nach der Consecration der hl. Geist auf die Opfergaben herabgerufen wird, so ist die Eucharistie „voll des hl. Geistes“, sie enthält „die Gnade (χάρις) des hl. Geistes“, sie ist erfüllt vom „geistigen Feuer“ (Vergleich mit der glühenden Kohle in der Vision des Propheten Isaias). Der Priester betet, „daß die Gnade auf das Opfer herabsteige, durch dasselbe die Herzen aller entzünde und sie glänzender mache, als im Feuer geläutertes Silber“⁴⁾. Die Seele wird also gereinigt und geheiligt. Dieselben Anschauungen finden sich bei Chrysostomus an verschiedenen Stellen (z. B. in Joann. hom. 46, n. 4 (s. oben S. 435); de Philogonio hom. n. 3; in I. Cor. hom. 24, n. 5; in Matth. hom. 50, n. 3 und hom. 82, n. 4: σῶμα πνευματοδόχον). Sie war den griechischen Vätern sehr geläufig (z. B. Ephräm, siehe P. Pius Ringerle, Ausgew. Schriften des hl. E., Rempten 1873, II. Bd. S. 75 f., 294 f., 92; Johannes Damascen., De fide orthod. IV, 13).

Die Epiklese der clementinischen Liturgie und jene des heil. Chrysostomus enthält eine Bitte um „Verzeihung der Sünden“⁵⁾. Da zum Empfange des hochhl. Sakramentes, wie wir gesehen, vollständige Freiheit von Todsünden erfordert wird, so ist hier nur die Tilgung läßlicher Sünden durch die hl. Communion zu verstehen. Die Seele wird durch die hl. Speise und zumal durch das erlösende Blut Jesu Christi von läßlichen Sünden mehr und mehr gereinigt und mit unbefchreiblicher Schönheit ausgestattet.

1) In I. Cor. hom. 24, n. 5 (s. oben S. 219 f.).

2) In Matth. hom. 82, n. 5 (Mf. VII, 788).

3) In Hebr. hom. 16, n. 2 (Mf. XII, 160; R. X, 261).

4) De sacerdot. III, 4 (Mf. I, 382).

5) Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. S. 271; Liturgie des 4. Jahrh. S. 435.

Zu Hebr. 9, 22: „Mit Blut wird ja alles gereinigt nach dem Geseze und ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung“ — erklärt der Goldmund, die alttestamentliche Reinigung sei unvollkommen gewesen. Erst im N. B. sei eine vollkommene Reinigung möglich; denn Christus sagt: „Dies ist das Blut des N. B., das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Die Reinigung durch Christi Blut „ist keine leibliche, sondern eine geistige; denn auch das Blut war ein geistiges¹⁾. Es floß nämlich nicht aus dem Körper unvernünftiger Thiere, sondern aus dem Leibe, der vom hl. Geiste zubereitet war. Mit diesem Blute hat uns nicht Moses, sondern Christus besprengt durch das Wort, das er gesprochen: „Dies ist das Blut des N. B. zur Vergebung der Sünden.“ Dieses Wort, statt des Psoz mit Blut getränkt, besprengt alle. Und dort wurde der Leib äußerlich gereinigt, denn es war eine körperliche Reinigung; hier aber dringt die Reinigung, weil sie eine geistige ist, in die Seele, nicht sie einfach besprengend, sondern als sprudelnder Quell in unseren Seelen. Die Eingeweiheten verstehen diese Worte. Und bei jenen wurde nur die Oberfläche besprengt, und derjenige, der besprengt wurde, wieder abgewaschen; denn er ging nicht beständig blutbedeckt einher; bei der Seele aber ist es nicht so, sondern mit ihrem Wesen selbst mischt sich das Blut und macht sie stark und rein und führt sie zu einer unerreichbaren Schönheit“²⁾.

Ferner verleiht die hl. Communion der Seele übernatürliches Licht (dies betonen mit Vorliebe die Alexandriner, s. Schanz, Lehre von den hl. Sakr. S. 406), Stärke in den Versuchungen, Schutz in Gefahren, Muth im Kampfe gegen die Feinde des Heiles (Satan), überhaupt alle Arten von Gnaden des Bestandes (s. oben S. 219 u. 436: in I. Cor. hom. 24, n. 5, und S. 434: in Joannem hom. 46). „Das, was uns hier geboten wird, ist eine heilsame Arznei für unsere Wunden, ein unerschöpflicher Reichtum, ein

1) Dies ist ganz die von den Alexandrinern oftmals betonte Anschauung; cfr. Clemens Alex., Paedag. I, 6.

2) In Hebr. hom. 16, n. 2 (Mf. XII, 160; s. oben S. 437); cf. in Joann. hom. 46 (oben S. 434). — Ueber die durch die hl. Eucharistie bewirkte Seelenschönheit vgl. in Ephes. hom. 1, n. 8 (Mf. XI, 6; R. VII, 181 f.)

Mittel, das Himmelreich zu gewinnen.“ Mit Ehrfurcht wollen wir die hl. Opferspeise empfangen, „damit sie uns gereiche zur Heiligung der Seele, zur Liebe und Tugend, zur Versöhnung mit Gott, zu dauerhaftem Frieden, zur Theilnahme an zahllos vielen Gütern und Gnaden, auf daß wir uns selbst heiligen und den Nächsten erbanen“¹⁾. — „Aus diesem Tische sprudelt ein Quell geistigen Feuers“; hier ist „der am Brunnen sitzende Christus“. „An dieser Quelle gibt er uns nicht Wasser, sondern lebendiges Blut, das zwar ein Sinnbild seines Todes ist, uns aber ein Quell des Lebens wird“²⁾. „Das kostbare Blut Christi, sobald wir es mit Vertrauen empfangen, vertreibt alle Krankheiten“³⁾ (Leidenschaften, Zorn).

„Wenn das Blut des Lammes mitten unter den Aegyptern und bei einem solchen Todesverderben die Juden unverlezt bewahrte, so wird uns um so mehr das nicht auf die Thürpfosten, sondern in unsere Seele eingestrichene Blut Christi erretten... Der Engel hatte Furcht vor dem Blute; denn er wußte, wessen Vorbild es war; er erschauerte, da er den Tod des Herrn erkannte; darum berührte er die Thürpfosten nicht. Moses sprach: ‚ihr sollt bestreichen‘, und sie thaten es, und nachdem sie den Befehl erfüllt hatten, waren sie muthig. Ihr aber, die ihr das Blut des Lammes selbst habet, wollt verzagen?“⁴⁾

„Auch wir müssen (wie die Israeliten) ausziehen und haben dabei mannigfache Gefahren zu bestehen. Wenn wir diesen Kampfplatz betreten, so greift uns alsbald der Teufel an und setzt alle Hebel in Bewegung, um diejenigen, welche sich aus Aegypten glücklich gerettet, welche das rothe Meer durchschritten haben, welche von den bösen Geistern und von tausend Plagen erlöst sind, in seine Gewalt zu bekommen und zu Grunde zu richten. Indes wenn wir nüchtern und wachsam sind, so haben auch wir eine Feuersäule, die Gnade des hl. Geistes. Sie spendet uns Licht und Schatten. Auch wir haben ein Manna; ja das, was wir haben, ist nicht bloß Manna, sondern viel mehr noch als das Manna.

1) In diem natal. Dni hom. n. 7 (Mf. II, 365; R. III, 52 f.).

2) In Matth. hom. 7, 6 (Mf. VII, 113 sq.; R. I, 98).

3) In Matth. hom. 4, 9 (Mf. VII, 64; R. I, 59).

4) In Hebr. hom. 27, n. 1 (Mf. XII, 245; R. X, 396).

Ein geistiger Trank, nicht gewöhnliches Wasser, quillt aus dem Felsen¹⁾.

Im Kampfe gegen Satan und die übrigen feindlichen Mächte dürfen wir uns nicht fürchten; denn es stehen uns viele mächtige Waffen zu Gebote, besonders „das Fleisch Christi, mit dem er uns nährt, und sein Blut, das er uns zum Trank reicht“²⁾.

Der Genuß der hl. Eucharistie erfüllt die Seele mit Freude und Wonne. Wir feiern mit Christus ein geistiges Hochzeitsfest, ein königliches Hochzeitsmahl, das uns einen Vorgesmack des Himmels bereitet³⁾. Ja, die hl. Communion bringt uns die Lebensweise der Engel, sie macht diese Erde zum Himmel⁴⁾.

Den Täuflingen schildert Chrysostomus die erste hl. Communion mit folgenden schönen Worten: „Zum Königthum sollt ihr gelangen, zur Königswürde im Himmelreiche. Deshalb bitte ich: Gedenket meiner, wenn es euch wohl ergeht“ (1 Mos. 4, 14). Das ist der Lohn, den ich mir von euch ausbitte, nicht wie Joseph für die Deutung eines Traumes; — denn ich bin nicht gekommen, um euch Träume auszulegen, sondern um euch himmlische Dinge zu erzählen, um euch die frohe Botschaft von Herrlichkeiten zu bringen, „die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und die in keines Menschen Herz aufgestiegen sind“⁵⁾. Solcher Art ist das, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben . . . Joseph sprach: Du wirst den Becher in die Hand des Pharao geben. Ich aber sage nicht: Ihr werdet den Becher in die Hand des Königs geben, sondern ich sage: Der König selbst wird in eure Hand den Becher geben, jenen Becher, vor dem wir in Ehrfurcht zittern, der voll großer Kraft und werthvoller ist, als alles, was geschaffen ist im Himmel und auf Erden. Die Eingeweihten wissen um die Kraft dieses Bechers. Auch ihr werdet sie bald kennen lernen. Gedenket

1) In Ephes. hom. 23, n. 2 (Mf. XI, 177; R. VII, 536).

2) Cf. in Ps. 128 (Mf. V, 347).

3) Cfr. in I. Cor. hom. 27, n. 5 (Mf. X, 249; R. V, 475; besonders hom. de resurrectione et contra ebriosos, Mf. II, 440 sq. (s. oben S. 208 ff.).

4) In Hebr. hom. 16, n. 3 (Mf. XII, 161; R. X, 263); in Ephes. hom. 28, n. 3 (Mf. XI, 178; R. VII, 537).

5) In I. Cor. 2, 9; cfr. in II. Cor. hom. 2, n. 5 (Mf. X, 436; R. VI, 41). Diese Worte wurden öfter von der hl. Eucharistie gebraucht (cfr. Probst, Liturgie der drei ersten Jahrh. S. 44 f.; S. 89).

dann meiner, wenn ihr in jenes Reich kommt, wenn ihr jenes königliche Gewand empfanget, wenn ihr mit dem Purpurleide geschmückt werdet, das eingetaucht ist in das Blut des Herrn, wenn euch jenes Diadem aufgesetzt wird, von welchem nach allen Richtungen hin Strahlen ausgehen, die den Glanz der Sonne überbieten. Solcher Art sind nämlich die Geschenke, die euch der Bräutigam mitbringt. Sie sind größer als unser Verdienst, aber würdig seiner Liebe zu den Menschen. Daher preise ich euch jetzt schon glücklich, schon vor eurem Eintritt in das Brautgemach¹⁾.

Endlich ist es die hl. Eucharistie, die unseren Leib vorbereitet für die glorreiche Auferstehung und für die Verklärung im Jenseits. Die hl. Geheimnisse, die hier eine Anticipation der himmlischen Freuden sind, bieten uns die Gewähr, daß wir uns einstens ewig sättigen in der Anschauung des unverhüllten Antlitzes Gottes. „Christus ließ alle an seinem Fleische theilnehmen, damit wir, davon genährt, den früheren Todesleib ablegen und durch diese geistige Speise für das ewige Leben zubereitet werden sollten“²⁾.

Zu Joh. 6, 54 ff. erklärt Chrysostomus, daß Jesus den Genuß seines Fleisches und Blutes deswegen als nothwendig erklärt habe, weil durch denselben die Verklärung im Jenseits bedingt sei. „Wer mich ißt, der wird durch mich leben.“ „Leben sagt er hier nicht schlechtthin, sondern er meint damit ein verherrlichtes Leben . . . Er will sagen: Wer mein Fleisch ißt, wird nach dem Tode nicht zu Grunde gehen und nicht gestraft werden. Auch ist nicht die Rede von der allgemeinen Auferstehung, denn alle werden auferstehen, sondern von der herrlichen und belohnenden Auferstehung des Auserwählten . . . Passend erwähnt er oftmals des Lebens, weil den Menschen nichts so ersehnt und nichts so süß ist, als niemals zu sterben. Im A. B. wurde langes Erdenleben und viele Tage, aber jetzt wird nicht bloß ein langes, sondern ein endloses Leben verheißen“³⁾.

Hier möge noch angefügt werden, daß Chrysostomus die Vereinigung Christi mit unserem Leibe sich als eine so innige gedacht

1) Ad illuminandos cat. I, n. 1 (Mf. II, 226; R. III, 91 f.).

2) In I. Cor. hom. 24, 2 (Mf. X, 214; R. V, 410).

3) In Joann. hom. 47, n. 1 (Mf. VIII, 275 sqq.; Rn. 386 ff.).

hat, daß auch die Accidenzien von unserem Leibe absorbiert werden. Die betreffende Stelle ist allerdings etwas unklar. „Schau das nicht als Brod an und wähne nicht, daß es Wein sei; denn diese Speise geht nicht, wie die anderen, den gewöhnlichen Gang — das sei ferne, denke das nicht —; sondern wie das Wachs am Feuer von seiner Substanz nichts verliert und nichts gewinnt, so denke, daß in gleicher Weise die Geheimnisse durch die Substanz des (unseres) Leibes verzehrt werden“¹⁾. Das Gleiche sagt der hl. Cyrillus von Jerus. (catech. myst. V, 15)²⁾ und Johannes Damasc. (de fide orthod. IV, 13 S. 252). Genauer erklärt denselben Gedanken Origenes (in Matth. tom. XI, 14)³⁾, daß die Eucharistie, insofern sie materiell sei (Species), den Gesetzen der Verdauung unterliege; „vermöge des hinzugekommenen Gebetes aber wird sie nach dem Maße des Glaubens nützlich und heilsam und erhöht die Erkenntniß des Geistes, der auf das Heilsame sieht; nicht die Materie des Brodes, sondern das darüber gesprochene Wort nützt dem, der nicht unwürdig davon ist.“ — Das Gleichniß vom Wachs am Feuer gebraucht auch Cyrillus Alex.⁴⁾.

B. Der unwürdige Empfang.

1. So gnadenreich der würdige Genuß der hl. Eucharistie für die Seele ist, so schrecklich und verderbenbringend ist die unwürdige Communion. Der Typus aller unwürdigen Communicirenden ist Judas. An seinem Beispiele zeigt Chrysostomus sowohl das Sündhafte einer solchen Handlung, wie auch die Strafe dafür. Der Verräther nimmt Theil an den hl. Geheimnissen. „Selbst der Lisch warf ihm seine Schuld vor, so daß er bessere Gesinnungen hätte annehmen müssen, wenn er auch ein wildes Thier gewesen wäre.“ Jesus behandelt selbst noch im Abendmahlsstaae den Judas milde und schonend, um ihn zu retten⁵⁾. — Allein er blieb verstockt. „Er betheiligte sich an den Geheimnissen und blieb

1) De poenitentia hom. 9 (Mf. II, 350; R. I, 486); cfr. oben S. 210.

2) Cf. Thalhofer, Liturgik II, 264.

3) Speil, Die Lehren der kathol. Kirche S. 272 f.

4) In Joann. 15, 1 (Nix, Cultus ss. Cordis p. 45).

5) In Matth. hom. 81, n. 1 sqq. (Mf. VII, 774, 776 sq.; Rn. II, 404 f., 409).

derselbe, er genoß von dem schauerlichen Tische und bekehrte sich nicht. Dies deutet Lukas (nicht Lukas, sondern Joh. 13, 27) an, wenn er sagt: „Darnach fuhr der Satan in ihn“, nicht weil er (Satan) den Leib des Herrn geringschätzte, sondern weil er über die Unverschämtheit des Verräthers lachte. Denn sein Verbrechen war in zweifacher Beziehung ein großes, einerseits, weil er mit solchen Gesinnungen sich den Geheimnissen näherte, andererseits, weil er hinzutrat und doch nicht besser ward, weder durch Furcht, noch durch Wohlthaten, noch durch die ihm bewiesene Ehre“¹⁾. — Chrysostomus hat am Gründonnerstag eine eigene Homilie über den Verrath des Judas gehalten²⁾. In ergreifender Weise schildert er daselbst die schreckliche That des unseligen Jüngers. Nachdem er mit den Worten der hl. Schrift die Einsetzung des allerhl. Sakraments erzählt hat, redet er den Judas an: „Das ist das Blut, o Judas, das du um dreißig Silberlinge verkauft hast. Dies ist das Blut, Judas, das du soeben an die undankbaren Pharisäer zu verschachern dich nicht geschämt hast. O große Liebe und Güte des Herrn! O schwarzer Undank des Judas! Sein Blut gibt der Herr zum Tranke und der Knecht hat es verkauft! Verkauft hat er das Blut und dreißig Silberlinge dafür genommen — und Christus hat sein eigenes Blut vergossen, um uns zu erlösen, und hat es auch demjenigen, der es verkaufte, gegeben, wenn dieser es annehmen wollte. Denn auch Judas war vor dem Verathe dort zugegen, auch er hat an dem hl. Gastmahle theilgenommen und die geheimnißvolle Speise genossen. Ebenso wie der Herr allen Jüngern die Füße gewaschen hat, so war auch von dem hl. Mahle Judas nicht ausgeschlossen. Er sollte keine Entschuldigung haben, sondern sich selbst das Gericht und die Verurtheilung wählen. Und er verharrte in seiner Bosheit, indem er von dannen ging und für den Ruß der Liebe den Verrath vollbrachte, aller Wohlthaten vergessend.“

Der Frevel der unwürdigen Communion scheint zur Zeit des hl. Chrysostomus nicht selten gewesen zu sein. Oftmals warnt er

1) In Matth. hom. 82, n. 1 (Mf. VII, 781; Rn. II, 415).

2) De proditiōe Judae hom. 2 (Mf. II, 886 sqq.; R. III, 138 ff.). Es existiren zwei Homilien des hl. Chrysostomus de proditiōe Judae; allein sie stimmen vielfach wörtlich miteinander überein.

davor¹⁾. Trotz der ernsten Mahnung in der Liturgie, daß kein Unwürdiger hinzutreten solle, und trotzdem die Diacone die notorisch Unwürdigen vom hl. Mahle zurückweisen mußten, drängten sich dennoch manche Unbefugte (Excommunicirte) zur hl. Communion heran. Chrysostomus vergleicht solche mit „wüthenden Hunden, die zum hl. Tische heranspringen“²⁾. Ein anderes Mal sagt er: „Wenn jemand am Ofterfeste alle, die da kommen und sich waschen, nachdem sie zu den hl. Geheimnissen hinzugetreten, einer genauen Prüfung unterzöge, im Besitze der Gabe des Geistes, alles genau zu wissen, was sie gethan, so fänden sich darunter viele Sünden, schwerer als die der Juden. Er fände nämlich Leute, die aus dem Fluge der Vögel wahr sagen, sich mit Zaubermitteln, Vorbedeutungen und Beschwörungen abgeben, Unzucht und Ehebruch treiben, Trunkenbolde und Lastermäuler; von Habstüchtigen will ich gar nicht reden, ich könnte sonst einige der hier Anwesenden treffen. Wie aber, wenn er alle Kirchgänger auf der ganzen Welt erforschen würde, fände er da nicht Verfündigungen jeglicher Art?“ Dafür sind große Strafen zu erwarten — aber niemand zittert davor³⁾. — Um die Gläubigen zur Demuth und Bußfertigkeit anzutreiben, erinnert er sie einmal daran, daß sie die Geheimnisse unwürdig empfangen⁴⁾.

2. Die unwürdige Communion ist vor allem ein Frevel an Jesus Christus, ein Gottesmord. Chrysostomus redet von der Bosheit und Schrecklichkeit dieser Sünde meist im Anschluß an 1 Cor. 11, 27: „Wer unwürdig dieses Brod ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn.“ Zu dieser Stelle bemerkt er: „Wie so denn? Er vergießt dieses Blut und macht die Handlung zu einem Morde, nicht zu einer Opferhandlung. Wie jene, welche den Heiland durchbohrten, dies

1) Außer den unten citirten Stellen, z. B. (in I. Cor. hom. 27, n. 4, f. unten) ad Olymp. ep. 3, n. 3; 16, n. 3; de virginitate cap. 24; non esse ad gratiam concionandum hom. (Mf. II, 658); de ss. Martyribus (Mf. II, 654), diese mit Bezug auf 1 Cor. 11, 27; in Matth. hom. 17, 7; 36, 4; 41, 3; 78, 4; in Joann. hom. 46, 4; 60, 5; de b. Philogonio n. 4 (Mf. I, 499 sq.).

2) De Davide et Saule hom. 3, 1 (Mf. IV, 769).

3) In Ephes. hom. 6, n. 4 (Mf. XI, 44).

4) In Hebr. hom. 27, n. 5 (Mf. X, 406).

nicht thaten, um sein Blut zu trinken, sondern um es zu vergießen, so zieht auch derjenige, der es unwürdig genießt, keinen Nutzen daraus. Du siehst, welch schreckliche Sprache er führt und mit welchen Donnerworten er sie erschüttert, um zu beweisen, daß sie der Theilnahme an diesem Blute unwürdig seien, wenn sie es so trinken wollten. Denn wie sollte derjenige desselben nicht unwürdig sein, der den Hungernden verachtet und dadurch beschämt?“¹⁾

„Erinnert euch nur, wie viele die hl. Geheimnisse unwürdig empfangen! Solche aber sind schuldig des Leibes und Blutes Christi, so daß, wenn du von einem Mörder sprichst, du wohl an dich selber denken magst. Jener hat einen Menschen gemordet, du bist schuld am Tode des Herrn; jener hat kein Theil und keine Gemeinschaft an den Geheimnissen, wir aber genießen das heilige Mahl.“ (Die Ursache der unwürdigen Communion sind solche ungebüßten Sünden, durch die man die Hölle verdient; allein viele glauben nicht einmal an die Hölle und fürchten sich deshalb auch nicht vor derselben)²⁾.

Auch der mordgierige Herodes ist ein Typus des unwürdigen Communicirenden. „Hüte dich, daß du nicht dem Herodes gleich bist und sagst: ‚damit auch ich komme, um es anzubeten‘, während du doch nur kommen willst, um es zu tödten. Denn diejenigen, welche die Geheimnisse unwürdig empfangen, sind dem Herodes gleich. Solche, sagt die Schrift, ‚machen sich schuldig des Leibes und Blutes des Herrn‘ (1 Cor. 11, 27), haben in sich selbst einen Tyrannen, der aus Aerger über das Reich Christi weit schrecklicher wüthet, als Herodes, ich meine den Mammon. Dieser Mammon will herrschen; er schickt zwar seine Anbeter ab, Jesum zum Scheine anzubeten, ihn aber während der Anbetung zu tödten. Darum wollen wir uns hüten, daß nicht auch wir zu bitten und anzubeten scheinen, in Wirklichkeit aber das Gegentheil thun, wollen alles bei Seite setzen, wenn wir im Begriffe stehen, Christum anzubeten“³⁾.

Manche entschuldigten sich damit, ihre Bosheit sei nicht so

1) In I. Cor. hom. 27, n. 4 (Mf. X, 247; R. V, 472; cfr. die Anm. 1 zu S. 444).

2) In Matth. hom. 36, n. 4 (Mf. VII, 413; Rn. I, 476).

3) In Matth. hom. 7, n. 5 (Mf. VII, 112; Rn. I, 97).

groß, da sie nur einmal im Jahre communicirten. Aber Chrysostomus hält ihnen entgegen: Auch nur einmal im Jahre unwürdig communiciren ist eine schwere Sünde. „Wir sind so unvernünftig und erbärmlich, daß wir, obwohl das ganze Jahr über mit einer Unzahl von Sünden behaftet, gar nicht daran denken, uns von denselben zu reinigen, sondern im Gegentheil der Meinung sind, es sei genug, wenn man nur nicht fortwährend an den Tisch des Herrn hinkläuft und sich nicht in übermüthiger Weise hindrängt, ohne zu bedenken, daß auch die, welche Christum kreuzigten, ihn nur einmal gekreuzigt haben. War deshalb die Sünde geringer, weil sie nur einmal begangen wurde? Auch Judas hat nur einmal den Verräther gemacht. Wie nun? hat ihn das von der Strafe errettet?“¹⁾

3. Fürchtbar sind die Strafen, die denjenigen treffen, der unwürdig communicirt. „Wenn wir unwürdig an den Geheimnissen theilnehmen, so werden wir gleich Christismördern verloren gehen“²⁾. — Die schrecklichen Folgen der unwürdigen Communion werden von unserem Heiligen gleichfalls meist im Anschluß an 1 Cor. 11, 29 geschildert. Zu dieser Stelle selber fährt er aus: „Was redest du da? Sollte das Mahl, die Ursache so großer Gnaden, die Quelle des Lebens, zum Gerichte werden? Das geschieht nicht durch seine Natur, sondern durch den Willen desjenigen, der daran theilnimmt. Denn gleichwie die persönliche Gegenwart des Herrn, der uns diese großen und geheimnißvollen Güter gebracht hat, denjenigen, die ihn nicht aufnahmen, zu größerer Verdammniß gereichte, so bringen auch diese Geheimnisse eine größere Strafe über diejenigen, welche unwürdig daran theilnehmen. Warum aber ist sich ein solcher das Gericht? Weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet, d. h. weil er nicht untersucht, nicht bedenkt, wie es sich gezieme, die Größe des Opfers, nicht erwägt den hohen Werth des Geschenkes. Denn wenn du es recht erkennstest, wer da gegenwärtig ist, und wer es sei, der sich selbst gibt und wem er sich gibt, so bedürftest du wohl keiner ferneren Mahnung, sondern das würde dir genügen, um recht wachsam zu sein, falls du nicht gar tief gesunken bist. — Darum

1) In I. Tim. hom. 5, n. 3 (Mf. XI, 577; R. IX, 72).

2) In Joann. hom. 47, n. 5 (Mf. VIII, 281).

sind unter euch viele Kranke und Schwache und viele schlafen' . . . Er wählt seine Beispiele aus den Corinthern selbst, beruft sich auf Thatfachen und fordert sie selbst zu Zeugen auf, damit es nicht scheine, als seien das leere Worte. Dies war schärfer als Drohworte, weil er zeigt, daß die Drohung wirklich in Erfüllung gegangen. Aber auch damit begnügt er sich nicht, sondern nimmt daraus Anlaß, von der Hölle zu sprechen und die Lehre davon zu bekräftigen, indem er sie durch zeitliche und ewige Strafen erschreckt und eine vielbesprochene Frage löst. Da nämlich viele nicht zu begreifen vermögen, woher der frühzeitige Tod, die langwierigen Krankheiten kommen, so sagt er, daß viele dieser unvorhergesehenen Fälle von den Sünden herkommen¹⁾.

Manchmal scheint es, als wollte Chrysostomus sagen, der unwürdig Communicirende genieße nicht eigentlich den Leib Christi. Allein daß der hl. Bischof für den unwürdigen Empfänger nicht den Genuß überhaupt, sondern nur den gnadenreichen Genuß ausschließt, geht daraus hervor, daß er die unwürdige Communion einen Gottesmord nennt und die schweren Strafen dafür erwähnt. „Wenn einer mit bedecktem und bösem Gewissen dem hl. Altare sich naht, dann ist es kein Hinzutreten, keine Gemeinschaft am hl. Mahle, wenn wir auch tausendmal den hl. Leib berührten, sondern ein Gericht und eine Vergrößerung der Strafe und Schuld“²⁾.

„Gleichwie dieses (daß wir nämlich in der hl. Communion Christum selber anziehen) groß und wunderbar ist, so auch trittst du, wenn du mit reinem Herzen kommst, zu deinem Heile; wenn aber mit bösem Gewissen, zu deiner Strafe und Verdammung hinzu. „Wer den Herrn unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht.“ Wenn nun diejenigen, die den königlichen Purpur beschmutzen, gerade so gestraft werden, wie diejenigen, die ihn zerreißen, was Wunder, daß auch diejenigen, die mit unreinem Herzen den Leib Christi empfangen, dieselbe Strafe erdulden müssen, wie diejenigen, die ihn durch Nägel gerissen haben!

1) In I. Cor. hom. 28, n. 1 (Mf. X, 260; R. 479 f.); cfr. in I. Tim. hom. 5, n. 3 (Mf. XI, 577; R. IX, 72).

2) In Oziam hom. 5 (Mf. VI, 142; R. 403); cfr. Paschasius Radbertus, De corp. et sanguine Dni cap. 6 (Migue, tom. 120, 1282).

Siehe doch, auf welch schreckliche Strafe Paulus hinwies, als er sagte: „Hat jemand das Gesetz Moses übertreten, so muß er ohne Erbarmen auf zweier oder dreier Zeugniß hin sterben; wie viel mehr, meint ihr, verdient jener härtere Strafe, welcher den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Bundes, durch das er geheiligt worden, für unrein gehalten hat?“ (Hebr. 10, 28)¹⁾.

Wer unwürdig communicirt, der „holt sich, wie Judas, hier das Gericht und die Verdammung.“ Judas ist nach der Theilnahme am hl. Mahle „hinausgegangen und hat den Herrn verathen“. „Daraus sollt ihr lernen, daß diejenigen, die unwürdig an den Geheimnissen theilnehmen, am allermeisten und fortwährend vom Teufel angefochten werden und sich selbst in schwerere Strafen hineinstürzen. Das sage ich nicht, um euch lediglich zu schrecken, sondern um euch auch vorsichtiger zu machen. Sowie nämlich die leibliche Nahrung, wenn sie in einen Magen voll böser Säfte aufgenommen wird, die Krankheit verschlimmert, so muß auch diese Seelenspeise, wenn sie unwürdig genossen wird, das Verdammungs-urtheil noch verschärfen“²⁾.

Die hl. Seelenspeise wird also für den Unwürdigen deswegen so verderblich, weil seine Seele nicht gesund und darum nicht geeignet ist, die hl. Eucharistie mit Nutzen zu empfangen. Das, was sonst heilsame Arznei und Stärkung ist, wird für den Todsünder tödtliches Gift.

1) In Joann. hom. 46, n. 4 (Mf. VII, 274; Rn. 385); cfr. Non esse ad gratiam concionand. (Mf. II, 658 sq.); de ss. Martyrib. (Mf. II, 654); s. oben S. 444 Anm. 1.

2) De prod. Judae hom. 2, n. 6 (Mf. II, 394).

(Schluß folgt.)



XXXI.

Beiträge zur Mainzer Schriftstellergeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts.

(Mittheilung von F. W. E. Roth.)

(Schluß.)

XVII. Johann Fürderer 1507—1521.

Fürderer, der auch den Beinamen Rühhorn geführt haben soll¹⁾, stammte aus Richtenfels und war Geistlicher Speierer Bischofs. Er wurde im Jahre 1507 vom Kurfürsten Jacob von Mainz als Assessor des Reichskammergerichtes vorgeschlagen und hatte diese Stellung bis 1515 inne. Fürderer war bald hier, bald dort in Geschäften thätig und keineswegs ständig zu Speier. 1508 bekam er die Doctoralpsfründe von St. Victor bei Mainz als Professor der Rechte zu Mainz und ward hierin am 26. August 1508 vom Kurfürsten Albert von Mainz bestätigt. 1515 legte er seine Assessorstelle und die Professur nieder und ward Mainzer Kanzler, als welcher er mit Valentinus Sundhausen, beide Doctoren, am 5. October²⁾ 1517 in einer Streitsache zwischen Johann Lüne, genannt Mohr, Mainzer Vicedom, und Jacob Ostertag, Wirth zum rothen Kopf, wegen Anzeige fremder Gäste als Schiedsmann vorkommt³⁾. Fürderer war auch Vertrauensmann in der Sickingen Fehde gegen die Stadt Worms. Von Dirmstein aus schrieb am 16. November⁴⁾ 1518 Doctor Johann Fürderer, Mainzer, und Doctor Florentinus von Bennungen, Pfälzer Kanzler, an die Stadt Worms im Auftrag des Kaisers⁵⁾. Am folgenden Tag⁶⁾ bewilligte die Stadt Worms den beiden Kanzlern und deren Gefolge das gewünschte Geleite⁷⁾. Fürderer stand bei Kurfürst Albrecht

1) Gubenus, Sylloge S. 539. — 2) Jovis post Francisci 1517.

3) Gubenus, Sylloge S. 539. — 4) Montags nach Martini 1518.

5) Münch, Franz von Sickingen. II. S. 80—81.

6) Dinstags nach Martini 1518.

7) Münch a. a. O. II. S. 81.

in großem Ansehen. Albrecht gestattete demselben im Jahre 1520 den Ankauf eines Hauses auf dem Dietmarkt zu Mainz aus der Hand des Heinrich von Braumheim, Domcanonikus zu Mainz, und zwar „in betrachtung der schweren reis, so derselbe . . . verschiene iahr in Niederland zu weiland Kaysl. May. . . und folgents als unser Cansler gethan“ ¹⁾. Fürderer legte 1521 seine Kanzlerstelle nieder und ward mit acht Goldgulden und zwei Hofkleidern Gehalt Kurmainzer Rath²⁾. Als Rath und Diener Albrechts hatte er seinen Wohnsitz zu Mainz. Sein Nachfolger als Kanzler ward Caspar von Westhausen³⁾. Jedenfalls war Fürderer am neugegründeten Mainzer Hofgericht thätig. In Actenstücken aus 1528 heißt er „unser Rath Johan Fürderer D. unser alter Cansler“ ⁴⁾. Wann er starb, ist unbekannt. Die Dominikaner zu Mainz begingen seinen Todestag⁵⁾, so daß Fürderer jedenfalls bei denselben auch begraben liegt und dort sein Seelgerede stiftete. Fürderer gab 1521 die am 21. Mai 1521 zu Worms vom Kaiser Karl V. bestätigte Mainzer „Hofgerichtsordnung, zu allen andern gerichtten dienlich“ heraus. Der Druck, umfassend 24 Blätter Folio, ward am 4. September 1521 von Johann Schöffner abgeschlossen⁶⁾. Diese Hofgerichtsordnung erhielt sich lange im Gebrauch. Kurfürst Albrecht war von derselben so entzückt, daß er den Verfasser zum Beisitzenden am Hofgericht ernannte und ihm am 18. Septbr. 1521 zehn Goldgulden als „seynem lieben Heymlichen vnd Rath“ verehrte⁷⁾. Fürderer machte sich um Recht und Politik von Kurmainz auch sonst sehr verdient. 1509 gehörte er mit Lambert Richtergerin, Ulrich von Schechingen und Theoderich Zobel, Domherrn zu Mainz, zu den Schiedsrichtern in der Streitigkeit zwischen Kurfürst Uriel von Mainz und dem Mainzer St. Petersstift,

1) Gudenus, Sylloge S. 539. — 2) Ebenb. S. 539—540.

3) Ebenb. S. 540. — 4) Ebenb. S. 540.

5) Anniversarium Johannis Fürderer de Richtenfels U. I. D. universitatis Moguntine ordinarii, iudicii imperialis camerae assessoris et cancellarii Moguntini. Eine Tagesangabe fehlt. Gudenus, Sylloge S. 540.

6) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffner S. 55. Eine zweite Auflage erschien bei Jvo Schöffner zu Mainz 1544. Weitere Auflagen erwähnt Schaab, Gesch. d. Erf. d. Buchdr. I. S. 568. Einen Nachdruck lieferte May, Kurfürst Albrecht I. S. 27—34.

7) Acten zu Eltvile, gräfl. zu Elz'sches Hauptarchiv.

betreffend den Zehnten zu Steinheim a. M.¹⁾. Als sich 1508 bis 1511 Beschwerden über den Mißbrauch der Appellationen an die geistlichen Gerichte erhoben, verfaßte Fürderer auf Uriels Geheiß ein Gutachten in dieser Sache und sprach sich zu Gunsten der Beschwerdeführenden aus. Fürderer's Urtheil blieb maßgebend und trug viel zur Beruhigung der Gemüther bei²⁾. Fürderer weilte mit Uriel auf dem Reichstag zu Trier 1512 und wohnte auch den Feierlichkeiten mit dem Rock Christi bei³⁾. Der Kurfürst machte ihn auch zu seinem Vertreter in der Angelegenheit der Erfurter gegen die Sachsen⁴⁾. Mit Friedrich von Stodheim, Beisitzenden des Hofgerichts, und Heinrich Brömser von Rüdelsheim gab er dem Rheingau im Jahre 1521 eine Fischereiordnung⁵⁾. Der Beinamen Rühhorn oder Rühorn führt leicht zu Verwechslungen mit Mitgliedern einer aus Frankfurt a. M. stammenden Familie dieses Namens. So ist der Rühhorn bei Knob⁶⁾ jedenfalls ein anderer als Johann Fürderer, der wohl auch nicht der von dem bekannten Rhagius aus Sommerfeld in dessen Epigrammata ausgezeichnete Johann Rühorn ist⁷⁾. Ebenso ist der in dem Streite zwischen Bischof, Clerus und Stadt Worms 1508 als Sachverständiger geladene Doctor N. Rühorn⁸⁾ ein anderer als Johann Fürderer.

XVIII. Michael Schleiffer 1514—1532.

Schleiffer oder Schleiffert stammte aus Ritzingen in Franken. Er ward Vicar des Heiligkreuzaltars zu St. Gangolf zu Mainz im Jahre 1510⁹⁾ und am 20. November 1514 als Doctor des geistlichen Rechts Professor zu Mainz als Nachfolger des Nicolaus

1) Knob⁶⁾ S. 54.

2) Acten zu Eltville, gräfl. zu Elz'sches Hauptarchiv.

3) Severus Mf. ex archivo regiminali. — 4) Knob⁶⁾ S. 33.

5) Acten und Druckfachen zu Eltville, gräfl. zu Elz'sches Hauptarchiv.

6) S. 35. — 7) Hift. Jahrbuch der Görresges. 1898.

8) Boos, Quellen zur Gesch. der Stadt Worms III. S. 534. — Bernhard Rühorn I. U. D., Gatte der Elisabeth Hell, war mit dem Mainzer Kanzler Georg Hell, genannt Pfeffer, verwandt. Er wohnte zu Mainz, wo auch ein Jacob Walthier, genannt Rühorn I. U. D., Procurator war.

9) Severus Mf. Im Jahre 1512 verzichtete er auf die Pfründe zu Gunsten des Stejan Fischer. Severus Mf.

Find. Am 14. November 1514 hatte ihn Kurfürst Albrecht von Mainz als Inhaber der Rectoralspfünde zu Aschaffenburg bestätigt¹⁾. 1521 wurde er Kanzler der Mainzer Hochschule und im gleichen Jahre Beisitzer des kurfürstlichen Hofgerichts mit zehn Goldgulden Jahresgehalt²⁾. Die Professur des geistlichen Rechts bekleidete Schleiffer bis an sein Lebensende. Aus Anhänglichkeit an seinen verstorbenen Landsmann Jvo Wittig machte er eine Stiftung in der St. Christophspfarrei zu Mainz, der er jedenfalls als Einwohner angehörte. Am 10. August 1535 beurkundeten Decan, Doctoren und Regenten der Mainzer Juristenfacultät, daß ihnen Nicolaus Nassauer, Pfarrer zu St. Christoph, und Matthias Treffenbuel³⁾, Pfarrer von St. Paul zu Mainz, als Testamentsvollstrecker des Michel Schleiffert von Rixingen, Doctor der freien Künste und der geistlichen Rechte, Stiftsherrn zu Aschaffenburg und Professor der juristischen Facultät, vierzig Gulden Mainzer Währung übergaben, um davon alle Jahr ein Malter Mehl zu Brod backen und armen Bedürftigen auf den Tag des hl. Jvo geben zu lassen. Der sich etwa an diesen Zinsen ergebende Rest soll zu einer Mahlzeit der juristischen Facultät an diesem Festtage dienen. Wird diese Stiftung nicht gehalten, so fallen die vierzig Gulden an die St. Christophskirche zurück. Dieselbe soll dann die Brodspende besorgen und den Rest der Kirchenfabrik geben⁴⁾. Das war somit eine Erweiterung der Jvostiftung Wittig's. Schleiffer starb 1532 und ward zu St. Christoph auch beerdigt. Sein Todestag ist unbekannt und ein Grabstein von ihm nicht erhalten.

Schleiffer schrieb im Jahre 1510 oder 1511, als die Sache der Appellationen an das geistliche Gericht in bürgerlichen Sachen verhandelt ward, ein Gutachten: De iurisdictione civili et appel-

1) Knobt S. 56. — Archiv des Hist. Vereins f. Unterfranken 2c. XXVI, (1882) S. 259. — Nicolaus Find, Professor zu Mainz, ist Redigent der Schrift: *Festum dive virginis Marie dictum ad Nives in ecclesia collegiata Aschaffenburgensi Moguntinensis dioecesis noviter institutum*. Basel. 1517. Quarto. Ein Exemplar in der Darmstädter Hofbibl.

2) Severus Hf.

3) So heißt der Name, nicht Treffenbeutel (nach Severus).

4) Severus, *Parochiae* S. 172—174. — Knobt S. 56. — Bodenseimer, *St. Christophskirche zu Mainz* S. 81.

lationibus ecclesiasticis. Severus sah diese Arbeit noch als Handschrift¹⁾.

XIX. Christoph Heyl 1528—1530.

Heyl (Soter)²⁾ stammte aus Wiesbaden und ward am 1. October 1528 Leibarzt des Kurfürsten Albrecht von Mainz mit zehn Goldgulden Gehalt, Kost und Hoffkleidung³⁾. Heyl ließ 1530 zu Mainz bei Johann Schöffler drucken: Galeni de renum affectus dinotione et medicatione liber. Interprete Christophoro Sotere Limothermaeo⁴⁾. Moguntiae Quinto Kalendas Junias⁵⁾. Anno M.D.XXX. Das Buch ist dem Kurfürsten Albrecht gewidmet: Aschaffenburg ad decimum Kalendas Maias⁶⁾ 1530. Octavo⁷⁾. 1534 gab Heyl bei Jvo Schöffler zu Mainz heraus: Artificialis medicatio constans paraphrasi in Galeni librum de artis medicae constitutione, autore Christophoro Heyll medico. Methodi cognoscendorum tam particularium quam universalium morborum etc. autore Bertrutio Bononiensi. De idoneo auxiliorum usu, quaedam ex Joanne de sancto Amando. Index in Musuae et Nicolai Antidotaria⁸⁾. 1530 soll Heyl Professor zu Leipzig gewesen sein⁹⁾, was jedenfalls eine falsche Angabe sein dürfte. Weitere Lebensschicksale Heyl's sind nicht bekannt.

XX. Vitus Dulden.

Dulden war aus Köln a. Rh. gebürtig und möglicher Weise ein Verwandter des Antonius Dulden, Cartäusers zu Köln¹⁰⁾. Dulden trat zu Mainz in den Cartäuserorden ein und ward Prior der Mainzer Cartause als Nachfolger des Gobelinus Lavidius. Als Prior hatte Dulden Beziehungen zu Florinus Susla Marschania bezeichnetem Erzbischof von Gnesen. Derselbe hatte die ihm zuge dachte Würde nicht angenommen und starb in der Mainzer

1) Severus Mf. — 2) Heyl präcisiert Soter. — 3) Severus Mf.

4) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffler S. 79. Limothermaeus = Wiesbadener.

5) 28. Mai. — 6) 22. April.

7) Roth, a. a. D. S. 79. — 8) Ebend. S. 188—189.

9) Roth, Geschichte von Wiesbaden S. 588.

10) Harkheim, Bibliotheca Colon. S. 20.

Cartause als Ordensnovize im Jahre 1551. Die Charte des Generalcapitels erwähnt Susla's in ehrender Weise, er erhielt im ganzen Orden einen sog. Dreißiger als Erinnerung¹⁾.

Unter Duldens's Priorat ward die Mainzer Cartause vom Markgrafen Albrecht von Brandenburg am 22. August 1552 eingeküßert. Es blieben nur eine Schener bei der Mühle und vier Zellen der Brüder verschont. Die Cartäuser zerstreuten sich in andere Klöster des Ordens, nur wenige blieben zurück und fanden im Hause zur Eich zu Mainz, dem spätern Cartäuserhof, Aufnahme. Duldens begab sich nach Coblenz, wollte 1553 nach Mainz zurückkehren, ward aber von der damals herrschenden Pest ergriffen und starb in dem nahen Benedictinerkloster St. Jacob am 10. März 1553. Der Abt dieses Klosters, Christian von Hamburg, geleitete denselben mit seinem Convent zu Grab²⁾. Dasselbe erhielt Duldens in der Klosterkirche.

Duldens schrieb: *Historia aliquot nostri saeculi martyrum cum pia, tum lectu iucunda, nunquam antehac typis excusa. Anno M.D.L. Am Ende: Moguntiae apud S. Victorem excudebat Franciscus Behem. anno M.D.L. Am Ende: Moguntiae apud S. Victorem excudebat Franciscus Behem anno M.D.L. Quarto, 8 u. 65 u. 3 Blätter³⁾*. Verfasser der Schrift ist der englische Cartäuser Maurus Chauncey, Herausgeber sind Vitus a Duldens und Wilhelm von Sittart, Cartäuser, die das Buch dem Theoderich Loher a Stratis, Prior der Cartause Burgheim bei Memmingen, widmeten⁴⁾.

XXI. Jacob Jonas.

Jonas, von Geburt ein Sachse, ward vom fränkischen Kreis als Assessor am Reichskammergericht vorgeschlagen und wurde nach dem Tode des Mainzer Kanzlers, Dr. Johann Pfaff, unter Kurfürst Albrecht dessen Nachfolger⁵⁾. 1542 war er *visitator camerae*

1) Joannis, Rer. Mogunt. II. S. 837. — Wagner, Geistliche Stifte. Rheinhessen. S. 188.

2) Joannis II. S. 837. — Wagner a. a. D. S. 189.

3) Ein Exemplar in der Mainzer Stadtbibliothek.

4) Würdtwein, Bibl. Mogunt. S. 191. — Widmann, Eine Mainzer Presse in der Reformationszeit S. 87, Nr. 16 (incorrecte Wiebergabe des Titels).

5) Gudenus, Sylloge S. 544.

und vertrat 1543 Kurmainz auf dem Nürnberger Reichstag. Im gleichen Jahre ernannte ihn Albrecht zum Amtmann zu Frauenstein bei Wiesbaden.

Jonas verfaßte unter persönlicher Leitung Albrechts eine *reformatio cleri*, präsentiert zu Nürnberg am 17. Januar 1541. Da Albrecht aber bei Einführung derselben bei dem Domcapitel auf Widerstand stieß, beruhete die Sache. Eine Handschrift dieser Reformation befindet sich in der Darmstädter Hofbibliothek, eine andere im Kreisarchiv zu Würzburg. Ein Auszug ward in May, Albrecht II. Beilage LXIX abgedruckt¹⁾. Jonas ward in der Folge Abgeordneter des Kaisers bei Sebastian von Heusenstamm Wahl zum Kurfürsten von Mainz im Jahre 1545 und später kaiserlicher Kanzler. Er starb 29. October 1558²⁾. Als kaiserlicher Kanzler unterzeichnete er nur als: Jonas.

XXII. Philipp Agricola 1551—1572.

Agricola, deutsch Ader, stammte aus Mainz, ward Doctor der Theologie, Stiftsherr von Liebfrauen zu den Staffeln und nach dem Tode des Dompfarrers Georg Neumann Inhaber des Heiligtrenzaltars im eisernen Domchor als Dompfarrer im Jahre 1551³⁾. Auch bekleidete er eine Professur der Theologie und war zeitweise Mainzer Universitätskanzler, wurde am 27. October 1554 Decan der philosophischen Facultät⁴⁾ und 1557 Rector der Mainzer Hochschule⁵⁾. Auch ward er 1563 Decan des St. Peterstiftes zu Mainz. Ader war vorzüglicher Theolog, trefflicher Prediger und gewandter Staatsmann. Am 1. Juli 1563 ging er mit dem Vicekanzler Simon Bagen⁶⁾ als Abgeordneter von Kurmainz in Sachen des Laienfelchs und der Priestererehe zum Kaiser nach Wien und ward von demselben in Audienz empfangen, predigte auch am Tage der Himmelfahrt Christi vor dem Hof⁷⁾. Bei den stattfindenden

1) II. S. 405. — 2) Gubenus, Sylloge S. 545.

3) Gubenus, Codex II. S. 757. Seine Antrittspredigt hielt er am Sonntag den 18. Januar 1551. Severus, Parochiae S. 8.

4) Knobt S. 69. — 5) Ebenb. S. 31.

6) Ratholik 1898 I. S. 160.

7) Knobt S. 31. — Joannis II. S. 499—500. — Gubenus, Codex II. S. 757—758. — Ratholik 1898 I. S. 168.

Verhandlungen wegen Einführung der Priesterehe und des Laienelschs stand Ader auf Seiten der strenggesinnten Partei, die der Einführung abgeneigt war¹⁾.

Ader war auch als Schriftsteller thätig. Im Jahre 1554 gab er des Mainzer Dompfarrers Johann Wild (Ferus) Schrift: *Examen ordinandorum zu Mainz in Octavo* heraus²⁾ und lieferte 1572: *Medina, Mich., ord. Francisc., apologia Jo. Feri, in qua LXVII loca commentariorum in Joannem, quae antea quidem calumniata fuerant, ex s. scriptura restituuntur. Moguntiae apud Franciscum Behem. 1572. Octavo*³⁾. Dem Johann zum Wege (a Via), Pfarrer von St. Emmeran zu Mainz, half er bei der Uebersetzung von Wild's Postille in's Lateinische in den Jahren 1556 und 1557⁴⁾. Ader gehörte zur strenggesinnten Mainzer Hofpartei und war Freund und Gönner Wagens. Er starb am 16. März 1572, nachdem er bereits vor 1560 seine Dompfarrerstelle niedergelegt hatte und Georg Artopäus dessen Nachfolger geworden war⁵⁾.

XXIII. Johann Diether Weidmann 1554—1573.

Weidmann stammte aus Alzei und hat mit einem frühern Conrad Weidmann zu Mainz keinerlei Beziehungen. Er war Assessor am Mainzer Hofgericht, Doctor der Rechte und ward 1563 Rector der Mainzer Hochschule, als er eine Professur der Rechte bekleidete⁶⁾. Er war 1555 Abgeordneter für Kurmainz auf dem Augsburger Reichstag. Weidmann zählte zur strenggesinnten Mainzer Hofpartei und scheint namentlich Gönner des Johann zum Wege, Pfarrers von St. Emmeran, gewesen zu sein⁷⁾. Domprediger Johann Wild hatte ein deutsches Gebetbüchlein verfaßt, das der Mainzer Bicedom Philipp von Stockheim mit dem Titel: „Christ-

1) Ratholik 1898 I. S. 168.

2) Hist. Jahrbuch der Görresgef. 1895 S. 566 Anm.

3) 12 u. 216 Blätter. Weidmann, Eine Mainzer Presse der Reformationszeit S. 100 (fehlerhafte Wiedergabe des Titels).

4) Hist. Jahrbuch der Görresgef. 1895 S. 573. — *Postillae sive coniones reverend. d. Joannis Feri. Mainz, Franz Behem 1588. Folio.*

5) *Severus, Parochiae* S. 8. Ueber Artopäus vgl. Knobt S. 51.

6) Knobt S. 33.

7) Hist. Jahrbuch der Görresgef. 1895 S. 566.

lich und sonder schönes betbuchlein für alte und junge zu bewerkung der andacht gestellt. Zu Sanct Victor bey Meynz druckts Franz Behem 1551" der Oeffentlichkeit übergab¹⁾. Um dieses Büchlein weiteren Kreisen zugänglich zu machen, übersezte der genannte Johann zum Wege dasselbe in's Lateinische und zwar auf Anregung des Mainzer Verlegers Theobald Spangel und widmete die Uebersetzung dem genannten Weidmann am 29. Juni 1554²⁾ indem er dessen Eifer für Religion und Verbreitung von Volksbildung auf kirchlicher Grundlage rühmte, wie er seit Antritt seiner Pfarrstelle an St. Emmeran zu Mainz hinlänglich erfahren habe. Weidmann soll nach dem *liber vitae* von St. Stephan 1573 gestorben sein³⁾ und einen Band ungedruckter Decisionen hinterlassen haben⁴⁾.

XXXII.

Der Magister Nikolaus Magni de Jawor.

Die großen Baumeister des preussischen Staates haben ihr bewunderungswürdiges politisches Geschick nicht zuletzt dadurch bewiesen, daß sie wie die Generale und Diplomaten, so auch die Geschichtschreiber für den Dienst ihrer Sache gewannen. Von Samuel Pufendorf bis Ranke, Treitschke und Schmoller haben die glänzendsten Historiker des deutschen Volkes Preußens Geschichte geschrieben und gepriesen. Der Erfolg ist zu augenfällig, als daß wir zu versuchen brauchten, ihn hier zu schildern, man beobachte

1) Würdtwein, *Bibl. Mogunt.* S. 194. Octavo, 48 Blätter.

2) *Libellus precationum* r. p. d. Joan. Feri, metropolitanae Mog. ecclesiae concionatoris latinitati donatus per M. Jo. a Via. Moguntiae, Franc. Behem 1554. Duodez. Erste Ausgabe. Archiv f. hess. Gesch. III, 3. S. 24. Eine weitere Auflage erschien zu Lyon 1564 mit der Widmung: Clarissimo et consultissimo viro d. Joanni Dithero Weidmanno Alceano, L.L. doctori, iudicii curiae Mog. assessori, domino et amico suo Joan. a Via Agrippina D. T. — Datae Moguntiae ex aedib. parochianis d. Emmerani III. Cal. Julii. Anno 1554 (29. Juni). Sebez. Münch. Hofbibl. Eine dritte Auflage erschien Köln 1586. Sebez.

3) Knobt S. 33. — 4) Severus Mj.

Preußens Volk und Preußens Jugend und man wird ein gut Theil von Preußens Größe verstehen.

Die deutschen Katholiken haben erst spät angefangen, von den Hohenzollern auch darin zu lernen, und ihre Geschichtschreibung ist noch nicht über die Anfänge hinaus. Aber ihr Einfluß zeigt sich bereits deutlich -- auf die Geschichtsanschauung der Andersgesinnten sowohl, als auf die Stimmung im eigenen Kreise. Hier resultirt er wohl besonders aus dem zu Tage geförderten biographischen Stoffe. Denn jede neue Arbeit auf diesem Gebiete zeigt, daß die Kirche zu allen Zeiten und nicht in geringer Anzahl Männer hatte, auf welche die Katholiken stolz sein dürfen und an denen das heranwachsende Geschlecht sich für die Sache seiner Religion nicht weniger begeistern kann, als für die seines Staates an Preußens Heerführern und Beamten. Selbst in den trübsten Zeiten der deutschen Kirchengeschichte, im 15. und 16. Jahrhunderte, haben erleuchtete Gelehrte, ausgezeichnete Priester und hochstrebende Laien Wahrzeichen erhabener Pflichterfüllung und Hingabe an den Glauben für alle Zeiten aufgerichtet.

Je erfreulicher nun die Ergebnisse sind, die der frische Eifer für die Geschichtschreibung im Allgemeinen bisher für die Katholiken zeitigte, desto näher war und ist den katholischen Geschichtschreibern natürlich die Versuchung, nicht kritisch genug zu verfahren und sich nicht unabhängig genug von katholischen Lieblingsmeinungen und Wünschen zu erhalten. Gerade in der Geschichtswissenschaft kann sich ja die Subjectivität des Forschers leicht in den Vordergrund drängen, und sie thut es um so häufiger, als wohl keine Wissenschaft so lebhaft auch von Laien, nicht nur Fachmännern betrieben wird als die von der Vergangenheit des menschlichen Geschlechts. Da ist die Forderung denn wohl am Platze, daß unsere beiden bewährten und allgemein anerkannten Meister in der biographischen Forschung, Paulus für die des 16. und Prälat Franz für die noch schwerer zu bemeisternde des 15. Jahrhunderts weit mehr, als es derzeit geschieht, zum Vorbilde genommen werden.

Es ist deshalb eine ebenso wichtige als angenehme Pflicht, über das neueste, aus den Studien des Prälaten Franz hervorgegangene erste größere Lebensbild berichten zu dürfen. Sein Held ist der Magister Nikolaus Magni aus dem schlesischen Städtchen Jawor, ein um die Wende des 14. zum 15. Jahrhundert hoch-

gefeierter Universitätslehrer¹⁾. Es ist ebenso werthvoll durch die thatsächlichen Mittheilungen, die es über den Magister, seinen Wirkungskreis und seine Zeit macht, als durch die fein abgewogenen, aus der Erkenntniß des Kerns der Dinge geschöpften Urtheile, welche die schlichte, aber fesselnd stilisirte Erzählung zuweilen unterbrechen.

Nikolaus Janer, wie Nikolaus Magni de Jawor gewöhnlich genannt wird, wurde vermuthlich um 1355 geboren. Von etwa 1375 ab lag er an der Prager Universität, der jungen Schöpfung Karls IV., zuerst philosophischen, dann theologischen Studien bis etwa 1395 ob. Es war das keineswegs eine ungewöhnlich lange Lernzeit, nahm doch die Vorbereitung auf das Magisterium der Theologie zu seiner Zeit in der Regel allein zwölf Jahre in Anspruch. Männer von dem Ansehen eines Johannes von Marienwerber und Matthäus von Krakau waren seine Lehrer. Jedoch blieb er, damaliger Sitte entsprechend, nicht die ganzen zwei Jahrzehnte hindurch ausschließlich Lernender, vielmehr begann er schon vor 1395 eine ausgedehnte Lehrthätigkeit zu entfalten: an der Universität selbst, als Prediger an St. Galli, als Seelenführer in einem Nonnenkloster. Die Leitung der Nonnen veranlaßte ihn zu einer seiner wichtigsten Schriften: *De tribus substantialibus*. 1394 wurde ihm das mühevolle Amt eines Quodlibetarius in seiner Facultät aufgebürdet und im Sommersemester 1395 versah er das Amt eines Rectors. Als solcher erwarb er sich besondere Verdienste durch die Regelung der Finanzwirthschaft der Universität und durch die Befreiung der Universitätsgenossen von der Jurisdiction der kirchlichen Obergkeiten; von der der weltlichen Obergkeiten waren sie bereits früher befreit worden. 1402 berief ihn die neugegründete Universität Heidelberg, wie schon andere Prager vor ihm, in ihre theologische Facultät. Er trat dort in einen Kreis thätiger und eifriger Männer, die sich in dem Interesse für die unerläßliche kirchliche Reform begegneten. Die schweren nationalen Wirren und die tiefen Gegensätze in der religiösen Ueberzeugung, in denen die Prager Universität allmählig ihre Kräfte aufrieb,

1) Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrtengegeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts. Von Adolf Franz. Freiburg i. Br., Herder 1898. M. 5.

blieben hinter ihm zurück: eine Stätte ungestörter, friedlicher gemeinsamer Gelehrtenthätigkeit nahm ihn auf. Er konnte sich nunmehr ganz seiner Arbeit und seinen Schülern widmen. Bald erlangte er eine führende Stellung. Er war 1406 Rector, von 1407 bis 1421 Vicekanzler der Universität, von 1413 bis zu seinem Tode Decan des Heiliggeiststiftes und schon seit den ersten Jahren Senior seiner Facultät. So trat er häufig, vorzüglich zur Zeit der großen Concilien, nach außen hervor. In Constanz hielt er eine Rede vor den versammelten Nationen, an den Synoden seines Bisthums nahm er Antheil, auch in Basel vertrat er noch kurze Zeit seine Universität. Daheim umgab ihn stets eine Anzahl von Schülern, die sich nach der schönen Sitte jener Zeit ihn zum besondern Berather und Führer erwählt hatten, und er verstand es, sie so zu erziehen, daß nicht wenige von ihnen später selbst berühmte Gelehrten wurden. Er wirkte zugleich wieder, wie in Prag, als Prediger; eine stattliche Reihe seiner Predigten ist erhalten geblieben. Thätig bis zum Ende, hochgeachtet und geliebt, starb er achtzigjährig am 22. März 1435.

Nikolaus Jaur, so faßt Franz sein Urtheil über ihn zusammen, „war kein Bahnbrecher, kein Mann neuer Ideen, aber erfüllt von Liebe zur Wissenschaft, deren Pflege er in Wort und Schrift sein Leben widmete. Begeistert für das Priestertum und die Kirche, gehörte er zu jenen Männern, die eine innere Erneuerung und eine äußere Reform für unbedingt nothwendig hielten und die Gebrechen, an welchen die Kirche litt, schmerzlich beklagten“. Jaur's Erscheinung wirkt noch heute ebenso sympathisch, wie vor fünfhundert Jahren. Ein milder, besonnener Geist, von heiligem Ernste durchglüht, der unter den Mißständen in der Kirche seiner Zeit nicht minder litt, als seine immer scheltenden Zeitgenossen, der aber voll aufrichtiger Liebe zur Sache und innerlich abgeklärt lieber unentwegt positive Arbeit schaffte, anstatt die Zeit mit Zanken und Schmähen zu verlieren. Er empfand, daß der Vertheidiger und Vorkämpfer einer Religion, wie der Christlichen, die von Anfang an auf das sittliche Ideal gebaut ist, vor allem selbst Beispiel und Vorbild sein muß.

Allerdings war Jaur nicht bedeutend genug, um seiner Wissenschaft wesentlich neue Gesichtspunkte zu erschließen und ihr neue zeitgemäße Aufgaben zu setzen, wie es wohl dringend nöthig

gewesen wäre. Aber innerhalb des Gedankenkreises der damaligen Theologie leistete er doch der Erinnerung Werth. Suchen wir seine Stellung kurz zu charakterisiren.

Dank der vieljährigen, gründlichen Schulung, die das Mittelalter seinen Theologen zu Theil werden ließ, besaß unser Magister eine treffliche Belesenheit in der hl. Schrift und den Kirchenvätern, eine erhebliche Summe positiver Kenntnisse in der Dogmatik und Moral, auch ausreichendes Geschick sowohl zu ihrer apologetischen Verwerthung, als zu ihrer Verwendung auf der Kanzel und im Beichtstuhle. Zum wissenschaftlichen Betriebe der Theologie reichte jedoch all das nicht aus.

Jauer's gelehrter Bethätigung lag wie der der meisten Theologen seiner Zeit ein Princip der Beharrung zu Grunde. Sie arbeiteten, als wenn die Theologie eine im Wesentlichen abgeschlossene, fertige Wissenschaft sei und Augustin und Thomas ihnen nichts zu thun übrig gelassen hätten, als sie zu glossiren und zu interpretiren und ihre Ergebnisse auf die einzelnen praktischen Fälle der Gegenwart anzuwenden. Sie fühlten sich nicht selbst als Förderer der Wissenschaft; sie nutzten nicht die Gedanken der zeitgenössischen Forschung aus, citirten kaum ihre Schriften, lasen sie vielleicht nicht einmal. Quellen ihres Wissens waren nur die großen Altvordern, auf die sie sich stützten, über die es für sie kein Hinans in der Theologie mehr gab. So producirten sie oft nur antiquarische Gelehrsamkeit, wo es sich dringend darum handelte, lebendige Wissenschaft zu erzeugen. Denn in welchem Grade auch immer die Kirchenväter der ersten Zeit und die Scholastiker des 12. und 13. Jahrhunderts, vor allem Augustin und Thomas, den Aufbau des Lehrgebäudes der katholischen Kirche zum Abschlusse gebracht haben mögen, die theologische Forschung war darum nicht überflüssig geworden; so war es nicht, daß die folgenden Geschlechter die Hände in den Schoß legen und sich fortan des Besizes der christlichen Wahrheit in Ruhe freuen durften. Der einen Aufgabe der Theologie, die kirchliche Lehre endgiltig festzustellen und zu systematisiren, mochten die Concilien und Kirchenlehrer der ersten dreizehn Jahrhunderte immerhin größtentheils Genüge geleistet haben. Aber die Theologie hat noch eine andere, nicht minder wichtige Aufgabe, nämlich den festgestellten objectiven Lehrgehalt für die subjective Anschauungsweise der einzelnen Menschen so zurechtzulegen,

daß die Einzelnen die Wahrheit des Christenthums ergreifen und es in sich eigenthümlich aufnehmen können. Und diese Aufgabe muß, so oft die Zeiten sich wandeln, auf's neue gelöst werden. Denn bleibt auch der menschliche Geist durch alle Jahrhunderte derselbe, so wechselt seine Auffassungsweise doch mit den ihn umgebenden Verhältnissen und den sich ihm bietenden Gesichtspunkten. Die Geschichte der Menschen ist eine stete, bald kaum wahrnehmbare, bald sehr starke Bewegung. Fast jede Generation hat infolge dessen eine neue Art, die Dinge und unter ihnen auch das wichtigste, das Christenthum, aufzufassen und sich anzueignen. Und deshalb darf es in der theologischen Wissenschaft so wenig wie in einer anderen einen Stillstand geben. Die christliche Wahrheit bleibt durch die Jahrhunderte eine, die menschliche Gesellschaft jedoch, die sich mit ihr durchdringen soll, ist unablässig in einer socialen, politischen, geistigen Umbildung begriffen und dementsprechend muß sich auch — nicht die christliche Wahrheit —, aber der Proceß ihrer Aneignung durch die jeweils Lebenden unablässig ändern. Diese stete Aenderung vorzubereiten, ist ein von keinem Geschlecht endgiltig lösbarer, jeder Zeit neu gesetzter Zweck der theologischen Wissenschaft.

Aber wie hätte dieser Zweck den Theologen eines Zeitalters einleuchten sollen, das uns durch seinen Mangel an historischem Sinne, wie für empirische Forschung allenthalben in Erstaunen setzt? Sie hielten an jenem ersten, oben berührten Zweck der Theologie, der Feststellung und Systematisirung der kirchlichen Lehre. Und diese fanden sie in der That durch die Werke Augustins und des Aquinaten der Hauptsache nach abgeschlossen. Obnehin Kinder einer fast unglaublich autoritätsgläubigen Zeit, erdrückt von der gewaltigen Persönlichkeit des Bischofs von Hippo, wie von der Allseitigkeit und dem ungeheuren Systematisirungstalent des Doctor universalis, schieden diese bescheidenen Männer in den Schriften jener nicht zwischen dem, was sie an allgemein Gültigem, objectiv Wahrem enthielten, und dem, was darin nur vorübergehend richtig oder direct unzutreffend, aus der beschränkten Kenntniß ihrer Zeit heraus gesagt war. Darüber versäumten sie, das Werk jener weiterzuführen, ja es ging sogar Wichtiges von dem wieder verloren, zu dem jene den Grund bereits gelegt hatten. Der vom hl. Thomas so scharfsichtig in früher Stunde angeknüpfte Zusammenhang der theologischen Wissenschaft mit der im 13. Jahr-

hundert einsetzenden außerordentlichen Entwicklung des socialen Lebens der abendländischen Völker ward ebenso wenig von ihren Epigonen aufrecht erhalten, als die Verknüpfung der Theologie mit den Naturwissenschaften durch Albertus Magnus. Hätten die Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts mehr gesundes Selbstgefühl besessen und ihre ursprünglichen Anlagen mehr gepflegt, hätten sie sich nicht bloß wie Kärner gefühlt gegenüber den Königen der scholastischen Wissenschaft, sondern — um ein schönes Bild des Prälaten Bach in seiner leider unvollendet gebliebenen Dogmengeschichte des Mittelalters aufzunehmen — wie Kunstjünger gegenüber ihrem Meister, wie von Begeisterung getragene Söhne gegenüber dem Vater als Fortsetzer eines großen Werkes, Hüter und Mehrerer anvertrauten Besizes — wie anders hätte sich die Kirchengeschichte unseres Vaterlandes gestalten können! Es ist nicht geschehen, und wenn man das Ganze der Entwicklung, insbesondere Deutschlands, vom 13. Jahrhunderte ab überblickt, konnte es auch kaum geschehen. Kein überragender Genius riß die Theologen zu erneuter schöpferischer Thätigkeit mit sich fort. Die wenigen unter ihnen, welche von den in der Tiefe heranwachsenden Mächten der nächsten Periode schon ergriffen wurden und sich mit ihnen auseinanderzusetzen versuchten, scheinen nicht überlegenen Geistes genug gewesen zu sein, um allein, ungestützt und ungefordert durch die Gesamtheit ihrer Fachgenossen, den rechten Weg zu finden; ihre Irrungen, oft gar Häresien veranlaßten die anderen nur dazu, sich noch ängstlicher an die Väter zu klammern.

Nikolaus Jauer bildete keine Ausnahme von der Regel, gehörte aber auch nicht zu denen, die auf jede freie Bewegung verzichtet hatten. Auch ihm galt die Autorität der alten Meister der Theologie, vorzüglich des hl. Thomas, dann Augustins, des hl. Bernhard und einer Anzahl anderer, weniger bedeutender alles; er beweist mit ihren Aussprüchen und wandelt im Allgemeinen ihre Pfade. Er thut es besonders da, wo er rein als Theoretiker an eine Sache herantritt, ohne ein Urtheil darüber zu haben, wie sich das theoretisch Abgeleitete in der Praxis gestaltet; er thut es zuweilen auch unter dem Einflusse eines Standesvorurtheils. So kommt er in der Frage der Erlaubtheit des Zinsennehmens, vielleicht der wichtigsten und auf eine positive Lösung drängendsten in dem so jählings hereingebrochenen Zeitalter der Geldwirthschaft

zu einer Verneinung, und so wünscht er immer weitere Ausdehnung der clerikalen Lebensführung, des Eölibats und des Tragens geistlicher Gewänder in dem Jahrhunderte, da das Laienthum sich zuerst auffällig geltend machte und starker sinnlicher Anreiz die Gemüther erregte.

Daneben finden sich jedoch in Jauer's Schriften selbständige, fruchtbare Gedanken. War er gleich kein Bahnbrecher, so war er doch ein ernster Gelehrter von nüchternem Urtheile und beseelt von jenem heiligen Willen, seiner Zeit zu Hilfe zu kommen, den Gott selten ohne Belohnung läßt. Drang er aber einmal zu praktisch werthvollen Gedanken vor, so scheute er auch nicht die Auseinanderetzung mit dem im Uebrigen von ihm so hoch geschätzten hl. Thomas. Allerdings fing er es auch in diesen Fällen nicht an wie ein moderner Gelehrter: das Einzelne, die einzelne Erscheinung interessirte ihn nie; wo er Krankheiten seiner Zeit zu heilen trachtet, untersucht er nicht den vorhandenen Uebelstand im Besondern. Wir finden deßhalb selbst in denjenigen seiner Bücher, die nach unseren heutigen Begriffen Fundgruben culturgeschichtlichen Wissens sein müßten, nur dürftiges, vom Zufall dahin getragenes Material. Allgemeine Deductionen überwuchern die auf empirische Untersuchung gestützten kritischen Nachweise; von der üblichen Methode der damaligen theologischen Beweisführung wird nicht abgewichen. Daher interessirt uns der Inhalt dieser Schriften kaum, der sich von dem anderer der Zeit nicht unterscheidet, aber um so mehr der Mann, der die Gedanken faßte, denen sie gelten, und seine Gedanken nur nicht recht zu beweisen und durchzubilden vermochte.

In einem eingehenden Buche bekämpfte Jauer den ungemein weitverbreiteten und gefährlichen Aberglauben seiner Zeitgenossen, der geistlichen wie der weltlichen. Es wäre wichtig, sich damit hier genauer zu beschäftigen, wenn Prälat Franz nicht ein zusammenfassendes Werk über den Aberglauben des ausgehenden Mittelalters versprochen hätte, auf Grund dessen sich das von ihm über Jauer's Stellungnahme Mitgetheilte erst richtig wird würdigen lassen.

Bei einer andern Gelegenheit äußerte Jauer den Wunsch nach einer duldsameren Behandlung der Keger, als Thomas sie fordert. Die Vorschläge, durch die er seinen Wunsch unterstützt, sind für

die Mischung von Milde und vernünftigem Urtheil in seinem Geiste charakteristisch.

Sehr werthvoll, kaum weniger wichtig wie sein Kampf wider den Aberglauben, ist seine Erörterung der damals viel berufenen Frage nach dem Werthe des Bettellebens für die Erlangung der ewigen Seligkeit und die Erörterung der damit zusammenhängenden Frage, ob der Heiland und seine Apostel vom Bettel gelebt hätten. Auch in der diesen Fragen gewidmeten Disquisition zeigt sich Fauer allen extremen Ansichten abhold. Er läßt sich nicht dazu verleiten, den Bettel der Mendikantenorden zu verwerfen. Aber ebenso wenig läßt er sich durch die Autorität des hl. Thomas bestimmen, im Bettel den höchsten Grad eines christlich vollkommenen Lebens zu sehen. Indem er denen beitrug, welche die Meinung von Christi und der Apostel Bettelleben verwarfen, trug er sein Theil dazu bei, der Welt wieder den Zutritt zu den erhabensten Gedanken des hl. Franz von Assisi zu erschließen. Dieser große Heilige, vielleicht der größte seit den Zeiten der Apostel, hatte, am Eingang der Neuzeit stehend, das Räthselwort gefunden, welches die Ideale des Mittelalters mit denen der Antike in inneren Zusammenhang brachte, so wie es die moderne Menschheit ersehnte. Er hatte die Versöhnung zwischen irdischer Bethätigung mit wahren Streben zu Gott, die Verbindung von innerlicher Loslösung von allem Irdischen mit reinem Genuß der Schöpfung gelehrt, indem er gerade das Wirken in der Welt, die Erfüllung der Berufspflichten, die angestrengte körperliche und geistige Thätigkeit inmitten der Menschen und für sie heiligte, zu Gott in Beziehung brachte und die Freude an der Schönheit, den mannigfachen Gütern und Kräften der Erde als Gottes Lohn für treue Arbeit hinstellte. Darum hatte er seinen Söhnen geboten, nie, es sei denn aus dringendster Noth, zu betteln, stets vorbildlich arbeitsam zu sein und den Menschen durch ein stets frohes Gesicht und allzeit aufgelegtes Wesen die eigene Freude am Dasein mitzutheilen. Aber seine Lehren waren entstellt, in ihr Gegenteil verkehrt worden, und der Zwiespalt, den die schrankenlose, überschnelle Entwicklung des wirtschaftlichen und humanen Lebens des Abendlandes ohnehin in die Gemüther der Christenheit trug, war dadurch nur gewachsen, anstatt daß er durch den Heiligen ausgeglichen worden wäre. Mühsam mußte eine spätere Zeit — allzu spät — sich die Gedanken

des wunderbaren Mönches von Assisi zurückerobern. Einer dieser Rüderoberer gewesen zu sein, ist vielleicht Nikolaus Jauer's schönster Ehrentitel.

Wie zur Geschichte der Theologie und der religiösen Bewegung des 14. und 15. Jahrhunderts bringt Prälat Franz auch zur Geschichte der Prager und Heidelberger Universität zahlreiche dankenswerthe Beiträge. So bietet er denn vielseitige, immer tiefe Belehrung. Möge sein Buch, trotzdem ein wenig bekannter Name an der Spitze steht, in weite Kreise gelangen! Eine Biographie muthet den Leser, der nicht Historiker von Fach ist, unter all den Arten geschichtlicher Werke gewöhnlich wegen der leicht faßbaren Form und der stets vom Plaze kommenden Erzählung am meisten an, und das vorliegende Buch birgt obendrein eine außerordentliche Fülle allgemeiner Kenntnisse und Urtheile, so daß es den Gesichtskreis des Lesers mehr erweitert, als manches didleibige Geschichtswerk mit anspruchsvollerer Aufschrift.

Berlin.

Martin Spahn.

XXXIII.

L i t e r a t u r.

Die Bußbücher und das canonische Bußverfahren nach handschriftlichen Quellen dargestellt von Weihbischof Hermann Joseph Schmitz Doctor der Theologie und des Kirchenrechtes. Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche: Zweiter Band. Düsseldorf, L. Schwann 1898 Leg.-8°. XII, 741 S. M. 30.

Der erste Band dieses bedeutenden Werkes ist in dieser Zeitschrift 1883 II, 617—639 mit großer Ausführlichkeit geschildert worden. Weil der vorliegende zweite Theil sich an Band I anfügt das innigste anschließt und in manchem Betracht eine Vertiefung und genauere Entwicklung desselben darstellt, so erlauben wir uns, den geneigten Leser auf die angezogene Berichterstattung zu verweisen. Bei dieser Sachlage darf das Referat über den zweiten Band sich dann naturgemäß in engeren Grenzen bewegen.

Vor allen Dingen ist der schier unabsehbar reiche Inhalt der neuen Arbeit des Herrn Weihbischofs zu skizziren. Der erste

Theil beleuchtet das canonische Bußverfahren mit den Kapiteln 1 u. 2: Die canonische Uebung im Allgemeinen und in der Anwendung auf die Bußdisciplin. 3. Ordo der Buße. 4. Rechtliche Stellung des Büßers bis zum 6. Jahrhundert. 5. Wesen und Bedeutung der canonischen Buße. Der Kern des neuen Bandes liegt im zweiten Theil mit vier Abschnitten. Der erste behandelt die Bußbücher im Allgemeinen nach ihrer Entstehung und Gruppierung, insbesondere die Bedeutung des Beiwortes *Romanum* und die Provenienz der canonischen Satzungen in den Bußbüchern der römischen Gruppe, endlich die dreifachen *Iudicia poenitentiae*. Im zweiten werden uns dreigegliederte Bußbücher vorgeführt, und zwar das vom Verf. neu entdeckte *Poenitentiale Sangalense tripartitum* nebst seinen Beziehungen zum römischen Ordo und das *Poenitential* mit dem Titel: *Capitula Iudiciorum poenitentiae*. Der dritte Abschnitt beleuchtet die canonisch-römischen Bußbücher und zwar: 1) Die Sammlung des Halitgar von Cambrai, 2) verschiedene Redaktionen canonisch-römischer Bußbücher, 3) Bußbücher mit canonischen Bußsätzen fränkischer Gestaltung, deren nicht weniger als sechs erscheinen, endlich Sammlungen canonisch-römischer Bußsätzen, wobei die Arbeit des Burchard von Worms, das sogenannte *Poenitentiale ecclesiarum Germaniae* und die *Summa de iudiciis omnium peccatorum* vorgeführt werden.

Der dritte Theil bespricht die Bußbücher einzelner Landeskirchen und zwar 1) angelsächsisch-fränkische Bußbücher; 2) solche gemischten Inhaltes; 3) die isländischen Bußsätzen, endlich die nachgratianische Literatur, wie sie uns in den Summen, Confessionalien und *Poenitential-Canones* von Mailand entgegen tritt.

Vor allem kam es dem hochwürdigsten Verf. darauf an, die handschriftlichen Schätze nach Kräften auszubenten. Neben dem Bestreben, gewisse Einwendungen, die man wider den ersten Band erhoben, zu widerlegen, war hier das Wesen der Sache selbst maßgebend. Denn während bei der Beurtheilung der Bußbücher im ersten Bande äußere Kriterien vorwalteten, tritt nunmehr die Textkritik in den Vordergrund. In dieser Beziehung hat der Verf. selbst kühne Erwartungen übertroffen, wie schon ein Blick in das nicht weniger als vier Seiten umfassende Verzeichniß der Handschriften darthut. Diese hat er entweder selbst geprüft und verglichen, oder durch Fachmänner untersuchen lassen, oder zum ersten

Male aufgefunden und hier zum Abdruck gebracht. Auf diese Weise ist der Verf. in der Lage, die Resultate des ersten Bandes durch neue Beweisgründe zu verstärken und zu zeigen, daß es neben den angelsächsisch-irischen Bußbüchern auch ein Bußbuch mit gemeinrechtlichem Inhalt, Poenitentiale Romanum, gegeben; daß die erstere Art von Bußbüchern nur partikuläre Bedeutung besaß, nur Weisthümer hervorragender Männer enthielt und durchgehends nicht einmal von jenen Verf. herrührt, denen man sie bislang zugeschrieben. Der beide Bände durchwaltende Grundgedanke lautet dahin, daß das Bußwesen vom 7.—10. Jahrhundert keine radikale Veränderung, wie die protestantische Wissenschaft fälschlich behauptet, erlitten hat, sondern dem in der Kirche herrschenden Gesetz der Continuität unterworfen war und von der römischen Universalkirche weiter entwickelt und fortgebildet wurde. Die Frucht ihrer Thätigkeit auf diesem Gebiete liegt im römischen Poenitentiale. Insbesondere zerrinnt der von Hinschius vertretene Irrthum, als sei die sacramentale Beicht nicht göttlicher Einsegnung, sondern ein aus den irischen Klöstern entlehntes Institut, welches man dem angeblichen maßgebenden Einfluß der irisch-angelsächsischen Bußbücher beizumessen habe. Und ebenso klar zeigt der Verf. die Unhaltbarkeit der von demselben Canonisten aufgestellten Behauptung, als sei während der sechs ersten Jahrhunderte die Versekung in die Zahl der Büßer gleichbedeutend gewesen mit Verhängung des Kirchenbannes.

Der Natur der Sache gemäß, und im Interesse der Vertheidigung der Hauptthese vom Dasein des römischen Poenentials, aber auch als Pontifex, welchem die tief sinnige Liturgie der Kirche besonders am Herzen liegen soll, hat der Hochwürdigste Verf. der Untersuchung des Ordo der canonischen Buße seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Den Vertretern der Liturgie empfehlen wir die Ausführungen über den von Dr. Schmitz in der Universitäts-Bibliothek von Göttingen entdeckten Ordo eines aus der Merowingerzeit stammenden alten Codex von Fulda, welcher mit ähnlichen Texten jener Zeit im Wesentlichen übereinstimmt, und ein Bild des damaligen Bußverfahrens entwirft, insbesondere die Stellung des Bischofs und des Priesters zu den Büßern darlegt. Unmöglich können wir dem Verf. in all seinen gelehrten Ausführungen, in welchen canonistische Erörterungen neben Exkursen in die Ge-

biete des deutschen und römischen Rechtes einhergehen, hierorts folgen. Nur sei besonders hingewiesen auf die lehrreiche Untersuchung über das von demselben in der Bibliothek von St. Gallen entdeckte Poenitentiale tripartitum. Es erbringt einen neuen Beweis für die beliebte Gegenüberstellung der *Iudicia canonica*, iud. Theodori und iud. Cummeani, ein Verfahren, welches nur auf Grund der Annahme verständlich wird, daß es auch Bußbücher mit rein canonischem Inhalt, und mit ausschließlich aus Theodor und Cummean gewählten Weisthümern gegeben haben muß. Auch das Bußbuch von St. Gallen läßt uns in seinen tiefempfundenen Gebeten die liebevolle Obforge der Kirche um die Büßer erkennen und ist geeignet, nicht bloß den Canonisten von Fach, sondern auch den Moralisten, sowie die Freunde der Liturgik und Culturgeschichte zu fesseln. Mit welchem staunenswerthen Eifer die Handschriften-Schätze geprüft wurden, dafür zeugen die Untersuchungen über die Bußbücher mit canonischen Bußsagungen fränkischer Gestaltung, sowie die über den Corrector des Burchard von Worms.

Für den dritten Theil mit den eindringenden Untersuchungen über die angelsächsisch-fränkischen Bußbücher und die mit gemischtem Inhalt wilsche ich die Thatsache zu betonen, daß auch Plummer, der neueste kritisch-gelehrte Herausgeber der englischen Kirchengeschichte des Beda, den Standpunkt des Verf. hinsichtlich der dem Beda, Egbert u. a. zugeschriebenen Bußbücher vertritt. Auch ist zu erwähnen, daß der Verf. in sehr dankenswerther Weise die isländischen Bußsagungen des 12. Jahrhunderts bespricht, welche offenbar irisch-angelsächsischen Einflüssen unterstanden und daß er zum Zwecke der Gewinnung echter Texte sich der Beihülfe des Professors Frederiksen in Kopenhagen bedient hat.

Auch für die nachgratianische Literatur, welche in den Summen und Confessionalien, als Ausläufern der alten Bußbücher, ihre namhaftesten Vertreter besitzt, spendet der Herr Weihbischof neue, willkommene Ergänzungen, welche er den handschriftlichen Beständen der Universität Upsala, der Burgundischen Bibliothek in Brüssel und den Klöstern Melk und Göttweig in Oesterreich entlehnt hat. Ausgedehnte Forschungen konnte er, dem Zweck seiner Arbeit entsprechend, nicht liefern. Wohl aber besteht sein Verdienst darin, als Pfadfinder jüngeren Gelehrten Ziel, Wege und Mittel gezeigt zu haben.

Vorstehende unvollkommene Skizze möchte auf den hohen wissenschaftlichen Werth des Buches hinweisen, welches mit einem sehr gründlichen Register ausgestattet und ein unzerstörbares Denkmal katholischer Gelehrsamkeit und ekkatholischen Sinnes ist. Sein Werth wird noch mehr gesteigert bei Erwägung der Thatfache, daß es der Feder eines Mannes entstammt, welcher ungeachtet der Last der Geschäfte des Bischofs, trotz der Anstrengungen des Kanzelredners und neben den Bemühungen des Socialpolitikers dennoch Muße gefunden, dem Berufe des Gelehrten obzuliegen und zwar, wie obiges Werk bekundet, mit Ehren und Erfolg.

Aachen.

A. Bellesheim.

Fragmentum apologeticum de criterio interno positivo divinae originis christianae religionis edidit Dr. Aug. Fischer-Colbrie. Vindobonae 1891. pag. 76.

Das Werkchen enthält den Beweis für den göttlichen Ursprung des Christenthums aus seinem Inhalt. Der Beweis ist kurz skizirt (S. 2): Der göttliche Ursprung des Christenthums ist mit moralischer Gewißheit anzunehmen, wenn derselbe: a) die der menschlichen Vernunft zugänglichen und für den Menschen nothwendigen Wahrheiten ohne jeden Irrthum enthält; b) in dieser Beziehung alle anderen Religionen überragt; c) diese Wahrheiten sich vollständig bei Christus und seinen Aposteln finden; d) endlich dieselben nicht anderswoher entlehnt sind. Das alles trifft bei der christlichen Religion zu — also *zc.* Der Beweis wird streng scholastisch mit großer Klarheit und Uebersichtlichkeit geführt. Ueber die Beweisraft des inneren positiven Kriteriums spricht sich der Verf. (S. 10) dahin aus: Das innere Kriterium ist nicht das Hauptargument für den göttlichen Charakter des Christenthums, bietet auch nicht physische, sondern nur moralische Gewißheit; ist aber auch nicht bloß ein wahrscheinliches Hilfsargument zur Verstärkung der übrigen, sondern ein strikter Beweis. Actuell sind besonders die Ausführungen zum dritten und vierten Punkte (c und d des Beweises). Die Latinität dürfte hier und da wohl besser sein: (S. 5) ‚*ad semel*‘ = auf einmal?!

Matth.

Dr. Weder.

Zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. I. Papstthum und Kirchenstaat. II. Reform, Revolution und Restauration unter Pius IX. (1847—1850). Von Dr. Aug. Jos. Nürnbergger, a. o. Professor an der Universität Breslau. Mit bischöflicher Approbation. Mainz, Kirchheim 1898. 80. XI, 416 S. M 5.

Der erste Band mit der Erzählung der Ereignisse vom Hinscheiden Pius VI. bis zum Antritt der Regierung Pius IX. (1800—1846) ist in dieser Zeitschrift bereits zur Anzeige gelangt (1898 I, 184). Der zweite Band schildert die sturmvolle Zeit im Pontifikate Pius IX. Es wird behandelt: 1) Beginn der politischen Reformen Pius' IX. 2) Weitere politische Reformen 1847. Anbahnung der Revolution im Kirchenstaate. 3) Die Verfassungsbewegung in Italien 1848. 4) Revolution in Lombardo-Venetien. 5) Neutralitätserklärung Pius IX. Verlauf des sog. Unabhängigkeitskrieges. 6) Das römische Parlament. 7) Verschiedenerlei Conföderationspläne. Ministerium Rossi. 8) Rossi's Ermordung. Sturm auf den Quirinal. Flucht Pius IX. 9) Republikanisierung des Kirchenstaates. 10. Diplomatische Unterhandlungen behufs Wiedereinsetzung des Papstes. 11) Expedition Dubinot. 12) Die Restauration im Kirchenstaate.

Der Verf. ist bemüht, auf Grund der vorhandenen Literatur ein objektives Bild der sturmbewegten vier ersten Jahre im Pontificat Pius IX. zu liefern. Entgangen ist ihm das Capitalwerk über Louis Philippe von Paul Thureau-Dangin: *La Monarchie de Juillet* (Hist.-Pol. Bl. CX, 695), welches namentlich wichtig ist für die Beurtheilung des auf der Treppe des Palastes der Cancellaria ermordeten Minister Rossi. Auch das klassische Werk des Cardinals Manning über „die weltliche Herrschaft des hl. Stuhles (London 1880 3 ed.) vermißt man ebenso sehr wie die bemerkenswerthen Notizen, welche Cardinal Steinhilber in seiner Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom über dessen Schicksale unter der Herrschaft der Triumvire uns gesendet (II, 438 ff.).

Auch möchte ich mir erlauben beizufügen, daß die Drei-Männer, welche Rom beherrschten und plünderten, allbereits ihre begehrlichen Hände nach der Propaganda und ihren Gütern ausstreckten, als der damalige interimistische Leiter derselben, Mgr. Paul Cullen, Rector des irischen Collegs und nachmaliger Cardinal-Erzbischof

von Dublin, dieselbe unter den Schutz der Vereinigten Staaten von Nordamerika stellte und so vom Untergang rettete (Katholik 1878. II, 612). Was die Flucht des hl. Vaters aus dem Quirinall anlangt, so ist dem Verf. der warm geschriebene Aufsatz von Alfred von Neumont über: Therese Gräfin Spaur in seinen „Biographischen Denkschriften“ (Leipzig 1878 S. 265) entgangen.

Dem Verf. sind wir sehr dankbar für sein lesenswerthes Buch, das mit einer Zeit uns bekannt macht, die so reich ist an wirklich großen Persönlichkeiten, aber auch an entmenschten Gestalten. Er weiß spannend zu erzählen, die einzelnen Fäden der italienischen Bewegung auseinanderzuhalten, die Ziele der Umsturz männer darzulegen und die Mißverdienste derselben um das schöne Italien zu schildern. Gegen den hochseligen Papst Pius IX., dessen edle Gestalt leuchtend über das Chaos von Ereignissen und Personen sich erhebt, ist er gerecht. Pio nono wäre kein Patriot gewesen, wenn die italienische Bewegung sein Herz nicht geführt. Er nahm Theil an ihr, er wies ihr richtige Bahnen an. Aber als Mann, als Christ, als Hoherpriester erkannte er mit der Feinheit des Instinktes die letzten Ziele der Bewegung. Er ist ein Opfer dieser Bewegung geworden, aber nie ihr Mitschuldiger. Ueber einzelne Acte des Papstes kann man, was auch der gelehrte Verf. mit Ueberzeugungstreue des Forschers, aber auch mit der Pietät eines Katholiken betont, zweierlei Meinung sein. Aber ebenso sicher ist, daß er zur richtigen Zeit eingelenkt. Diese Bemerkung gilt wie für die letzten Monate des Jahres 1848, so auch für die Wiederherstellung der Verwaltung im Kirchenstaate 1850. Dem Verlangen Frankreichs und Piemonts nach Wiederherstellung der Verfassung mit Kammern hat der Papst nicht stattgegeben. Kann man ihm Unrecht geben angesichts der Zustände in den Kammern der Deputirten zu Paris und Rom im Jahre 1898? An die Stelle des idyllischen Daseins der Unterthanen im Kirchenstaat unter Pius IX. sind Hungersnoth und drückende Schuldenlast getreten, welche den italienischen Bauer übers Meer treiben. Pius IX. und Leo XIII. stehen als Felsen da, an welchen die Wogen der Revolution sich brechen.

Erwägt man, daß die hier geschilderten Ereignisse Pius IX. lediglich als Landesfürsten betreffen, und daß daneben noch eine andere, ebenso verzweigte Thätigkeit als Oberhaupt der Kirche läuft,

dann muß die Bewunderung gegen den großen Papst sich noch steigern. Sehr treffend hebt der Verf. hervor dessen Milde und Versöhnlichkeit mit Bezug auf seine Gegner, unter denen Ventura, Gioberti, Rosmini hervorragten, Männer, deren krankte politische Ideen ihren düstern Widerschein auf ihre Philosophie und Weltanschauung werfen, wie das erste beste Lehrbuch der Geschichte der Philosophie bestätigt. Zur Geschichte der Einführung der Verfassung in Piemont erlaube ich mir den Verf. auf die mit außerordentlich reicher italienischer und französischer Literatur ausgestatteten Artikel in der *Civiltà cattolica* 1898. Ser. 17 vol. II p. 129 seq.: *Lo statuto e il giuramento di Carlo Alberto* hinzuweisen.

Die Ausstattung ist sehr schön. Die Genauigkeit in der Schreibweise von französischen und italienischen Wörtern läßt zu wünschen übrig.

A. Bellesheim.

Dr. Jacob Schmitt, Katholische Sonn- und Festtagspredigten. Zweiter Jahrg. Vierte Auflage. Freiburg, Herder 1897. 912 S. M. 6.70.

Die vortrefflichen Predigten, die seiner Zeit der sel. Alban Stolz so sehr empfohlen hat, liegen nun schon in vierter Auflage vor, ein Beweis, wie sehr das Urtheil des Seelsorgekлерs mit dem von Alb. Stolz über deren praktische Brauchbarkeit übereinstimmt. Auch im zweiten Bande bietet der Verf. keine rhetorischen Musterstücke, keine Stilproben „höherer Kanzelberedsamkeit“, sondern schlichte und einfache Predigten für das katholische Landvolk, die übrigens mit geringen Modificationen auch in Städten verwendbar sein dürften. (Vorwort zur ersten Auflage des ersten Bandes.) Mit vollem Rechte weist Schmitt der Belehrung einen sehr ergiebigen Antheil in seinen Predigten zu; er behandelt geradezu mit Vorliebe dogmatische Themata, die schwieriger sind und oft weniger berücksichtigt werden als die moralischen. Der sel. Holzhauser pflegte zu sagen, „eine Pfarrei, wo der Seelsorger nur predigt, ohne eigentlich zu unterrichten, wird zuletzt wie ein brachliegendes Feld oder wie ein unbewohntes Haus; bald wird man auf einem solchen Felde keine Ernte mehr halten können und von dem Hause bleibt zuletzt nichts mehr übrig als eine Ruine“. Aber auch die moralischen Themata sind nicht vernachlässigt, sondern klar und praktisch behandelt und — was besonders rühmend her-

vorzuheben ist — mit den dogmatischen Wahrheiten als ihrem soliden Fundamente in innige, lebensvolle Verbindung gebracht. Man vergleiche z. B. die vortreffliche Predigt: „Pflichten, die sich aus der sacramentalen Würde der Ehe ergeben“ (S. 91). Mit der Belehrung verbindet sich die Wirkung auf Gemüth und Willen, welche die Predigt wirksam macht. Der vortreffliche P. Schleiniger stellt als Kriterium, ob eine Predigt wahrhaft praktisch sei, die Nutzenwendung auf (vergl. die Bildung des jungen Predigers n. 101 S. 263 Note 2). Dieser Prüfstein zeigt die Predigten Schmitts als solides Werk. Die Nutzenwendungen sind alle der Eigenart der Zuhörer angemessen, bestimmt, ins Einzelne gehend und mit kräftigen Motiven wirksam gestaltet. Wenn wir eine Kleinigkeit aussetzen sollen, so ist es die Länge der Predigten. Schmitt hat das auch gefühlt und gibt einige Gründe dafür in der Vorrede des ersten Bandes an, so u. a. daß er „manchmal Vergleichen oder concrete Anwendungen aus dem Leben und auf das Leben etwas gehäuft, damit der einzelne Prediger das für sein Auditorium Passende auswählen könne“. Das läßt sich hören. Minder nachahmenswerth ist, daß der Verf. (Vorrede V) „bei einem ziemlich raschen Vortrag zur Abhaltung dieser Predigten durchschnittlich eine halbe bis dreiviertel Stunde Zeit gebrauchte“. Durchgängig mag die Hälfte des gebotenen Stoffes zu einer Sonntagspredigt ausreichen, der Vortrag soll nicht zu rasch sein, besonders beim ungebildeten Volke.

Matnz.

Dr. Becker.

Die ersten Schwestern des Ursulinenordens. Nach den Ordensannalen bearbeitet und aus dem Französischen überseht von einer Ursuline. Mit einem Wortwort von P. Aug. Lehmkühl S. J. Paderborn, Schöningh 1897. 400 S. M. 3.40.

Um dieses Werk zu empfehlen, bedarf es bloß des Hinweises, daß ein Mann, dessen Name den besten Klang hat, dasselbe mit einer belobenden Vorrede in das Publicum einführt. Das Werk verdient auch wirklich die Empfehlung, die P. Lehmkühl ihm widmet; es ist lehrreich, erbaulich und bietet in den schlichten Schilderungen der Wirksamkeit eifriger Ordensfrauen eine berechtigte Apologie für die Thätigkeit klösterlicher Genossenschaften im Allgemeinen und der Ursulinerinnen im Besondern.

C. H.

XXXIV.

M i s c e l l e n.

1. Petrus von Osma und der Ablass für die Verstorbenen.

Unter vorstehender Ueberschrift habe ich im diesjährigen Julihest des „Katholik“ in einer kurzen Miscelle darauf aufmerksam gemacht, daß der von Sixtus IV. 1479 verurtheilte Satz des Petrus von Osma: *Romanum Pontificem purgatorii poenam remittere non posse*, sich nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, auf den Ablass für die Verstorbenen, sondern nur auf den Ablass für die Lebenden bezieht. Dieser Satz ist nämlich zu erklären nach der Vorlage, aus welcher er entnommen ist. Nun lautet aber in dem von Sixtus IV. bestätigten Urtheilsspruch des Erzbischofs von Toledo der betreffende Satz folgender Weise: *Papa non potest indulgere alicui vivo poenam purgatorii*. In Denzinger's Enchiridion steht infolge eines Druckfehlers *viro* statt *vivo*.

Anderer Ansicht ist P. Aug. Lehmkühel, der allbekannte Verfasser einer ausgezeichneten Moralthologie. In dem neuesten Hest des Trierer Pastor bonus (S. 8—14) sucht derselbe nachzuweisen, daß von einem Druckfehler keine Rede sein könne, und daß der censurirte Satz sich thatsächlich auf den Ablass für die Verstorbenen beziehe. Ich glaube, die Gründe des gelehrten Moralisten hier aufzuführen zu sollen, damit der Leser in den Stand gesetzt werde, sich selber ein Urtheil zu bilden.

Daß bei Denzinger kein Druckfehler vorliege, steht für P. Lehmkühel außer allem Zweifel. In einem neueren, 1863 zu Madrid veröffentlichten Werke: *Coleccion de Canones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de America etc.* par Don Juan Teyeda y Ramiro. Bd. V, S. 46, lautet nämlich der betreffende Satz: *Papa non potest indulgere alicui viro poenam purgatorii*. Demnach ist *viro*, nicht *vivo* zu lesen. — So leicht läßt sich jedoch die Sache nicht abthun. Der spanische Dominikaner B. Carranza, der zuerst die verurtheilten Sätze des Petrus von Osma veröffentlicht hat (*Summa Conciliorum. Parisiis 1555*.

Bl. 463 b), hat nicht *viro*, sondern *vivo* gelesen. Wer hat nun Recht? Leyerda oder Carranza? Da mir Leyerda's Werk nicht zur Verfügung steht, so kann ich über den kritischen Werth desselben kein Urtheil abgeben. Sicher ist jedoch, daß gerade bezüglich der Sätze des Petrus von Oñma Leyerda eine fehlerhafte Vorlage benutzt oder eine gute Vorlage ungenau abgeschrieben hat. P. Lehmkuhl bemerkt selber, daß bei Leyerda im 9. Satze: *Sacramentum poenitentiae, quantum ad collationem gratiae, sacramentum nec est, non alicuius institutionis veteris vel novi testamenti*, ein Druckfehler vorliegen muß. „Statt *nec* wird *naturae* stehen müssen, wie es auch klar in der Bulle Sixtus' IV. steht.“ So ist es in der That! Bei Carranza steht ganz richtig: *Sacramentum poenitentiae, quantum ad collationem gratiae, sacramentum naturae est etc.* Wir werden also wohl nicht irre gehen, wenn wir annehmen, daß auch bezüglich des 6. Satzes Carranza die richtige Lesart gibt und daß demnach *vivo*, nicht *viro* zu lesen ist.

Hiefür sprechen auch verschiedene innere Gründe. Vor allem sieht man nicht ein, was der Ausdruck *vir* zu thun habe in einer Angelegenheit, die sich sowohl auf die Frauen, als auf die Männer bezieht. P. Lehmkuhl meint allerdings, „das *alicui viro* habe nur den Sinn von *alicui*“. Wird aber jemals in theologischen Schriften oder in kirchlichen Actenstücken *vir* im Sinne von *homo* im Allgemeinen gebraucht? Wird nicht stets eine Mannsperson darunter verstanden? Da nun aber die These 6 sich nicht bloß auf die Männer beziehen kann, so muß *vivo*, nicht *viro* gelesen werden.

Man beachte dann auch den Ausdruck *remittere* in der päpstlichen Bulle! Die Formel *remittere poenam* deutet eine Bethätigung der Jurisdiction an, eine Ausübung der Absolutionsgewalt. Das trifft nun aber bloß bei dem Ablasse für die Lebenden zu. Was die Art und Weise betrifft, wie der Papst den Verstorbenen die Ablässe zuwendet, so geschieht diese Zuwendung nicht, wie bei den Lebenden, durch einen Act der Gerichtsbarkeit und Losprechung, sondern bloß durch einen Act der Fürbitte und Aufopferung, *per modum suffragii*. Der Papst läßt den Seelen im Fegfeuer ihre Strafe nicht nach, er spricht sie nicht davon los, sondern er bietet aus dem Schätze der Kirche, den Verdiensten Christi und der Heiligen, eine dem betreffenden Ablass entsprechende Genußthnung an mit der Bitte, die Leiden der armen Seelen verhältnißmäßig

abzukürzen und zu lindern¹⁾. Daß der Ablass den Verstorbenen nur per modum suffragii zugewendet werde, hatte Sixtus IV. zwei Jahre vor der Verurtheilung des Petrus von Oñma in einer eigenen Bulle erklärt.

Zeigt aber der Ausdruck *remittere poenam purgatorii* nicht deutlich genug an, daß es sich um einen Ablass für die Verstorbenen handelt? Nein! dieser Ausdruck soll bloß anzeigen, daß der Ablass für die Lebenden nicht nur in foro Ecclesiae, sondern auch in foro Dei gültig sei. Wohl schreibt P. Lehmkuhl: Der Ausdruck „Jemanden die Strafen des Fegefeuers nachlassen“ ist ein ganz richtiger (?) Ausdruck für den Ablass, dessen ein Verstorbener theilhaftig wird; er ist zwar nicht unrichtig, dürfte aber minder gebräuchlich sein, wenn es sich um einen Ablass für einen Lebenden handelt.“ In Bezug auf letztern Ablass ist im Gegentheil der betreffende Ausdruck bei den Theologen sehr gebräuchlich. Schon Thomas von Aquin hat ihn gebraucht (In IV. dist. 20. q. 1. a. 3); auch Dominicus Soto gebraucht ihn wiederholt in seiner trefflichen Abhandlung über den Ablass (In IV. dist. 21). In der oft erwähnten Mainzer Ablassinstruction vom Jahre 1517, die Luther zu seinem Auftreten Anlaß gab, heißt es bei der Erklärung des Ablasses für die Lebenden: *Per quam . . . poenae in purgatorio propter offensam divinae maiestatis luendae plenissime remittuntur atque dicti purgatorii poenae omnino delentur*.

Noch bevor Petrus von Oñma im Mai 1479 vom Erzbischof von Toledo in Alcalá verurtheilt worden war, hatte im Dezember 1478 eine Verurtheilung seiner irrigen Lehren in Saragoſſa stattgefunden. Letzterer Urtheilsspruch wurde der in Alcalá versammelten Commission zugesandt. Unter den in Saragoſſa verurtheilten Thesen findet sich folgende: *Claves Ecclesiae non possunt facere quod merita Christi vel Sanctorum prosint alicui vivo*²⁾ vel

1) Vgl. Suarez, De poenitentia, disp. 53 sectio 3 n. 15: Quando indulgentia est per modum absolutionis, qui eam concedit, proxime et immediate remittit poenam tanquam minister Dei et iudex locum eius tenens; quando vero solum est per modum suffragii, *concedens non remittit poenam*, sed offert Deo precium aequivalens, ut ipse remittat.

2) In den Saragoſſer Acten war zuerst viro zu lesen; der Schreibfehler wurde jedoch nachträglich corrigirt, wie aus einer den Acten beigegebenen

mortuo in aliqua determinata quantitate, ideo determinatio indulgentiarum ex errore vel ex cupiditate procedit, non quod illud intendat vel possit facere Papa.

Auf diese These beruft sich P. Lehmkühf, um zu behaupten, daß Petrus von Osma speciell auch den Ablass für die Verstorbenen befiehlt und daß daher der verurtheilte Satz: *Romanum Pontificem purgatorii poenam remittere non posse*, sich auch auf letztern Ablass beziehen muß. Daß der spanische Theologe, indem er den Ablass für die Lebenden angriff, a fortiori, wenigstens implicite, auch den Ablass für die Verstorbenen leugnete, liegt an der Hand. Ob er letztern Ablass ausdrücklich befiehlt habe, geht aus dem Saragossener Urtheilspruch nicht hervor. Es heißt darin: *Declaramus dictas conclusiones ex predicto libello et ex ipsius fundamentis elicatas et extractas . . . esse hereticas*. Man hatte also in Saragossa nicht bloß jene Irrthümer verurtheilt, die Petrus von Osma ausdrücklich gelehrt hatte, sondern auch solche, die sich aus dessen irrigen Lehren logisch folgern ließen, *ex ipsius fundamentis elicatas*. Dies kann sich aber ganz wohl auf den Ablass für die Verstorbenen beziehen; der verurtheilte Satz zeigt also keineswegs „zur Evidenz, daß P. von Osma . . . speciell den Ablass für die Verstorbenen befiehlt“.

Wie dem auch sei, in Alcalá hielt man es nicht für rathsam, des Ablasses für die Verstorbenen Erwähnung zu thun; man begnügte sich, Osma's Irrthum bezüglich des Ablasses für die Lebenden zu censuriren. Die Ansichten bezüglich des Ablasses für die Verstorbenen waren aber damals noch nicht geklärt genug; gab es doch zu jener Zeit noch Theologen, welche leugneten, daß der Ablass den Verstorbenen zugewendet werden könne¹⁾. Da nun aber bloß das Urtheil von Alcalá und nicht dasjenige von Saragossa vom Papste bestätigt worden ist, so folgt, daß der Satz in der päpstlichen Bulle: *Romanum Pontificem purgatorii poenam remittere non posse*, einzig und allein nach dem Urtheilspruch von Alcalá zu

notariellen Beglaubigung hervorgeht. Demnach befand sich in den Saragossener Acten derselbe Fehler, den wir in der neuen Ausgabe der Acten von Alcalá nachgewiesen haben.

1) Von dem Ablass für die Verstorbenen beim ausgehenden Mittelalter werde ich demnächst an anderer Stelle ausführlich handeln.

erklären ist; in dem Urtheile von Alcalá ist aber bloß von dem Ablasse für die Lebenden die Rede (*alicui vivo*); also muß auch der betreffende Satz in der päpstlichen Bulle einzig und allein von dem Ablasse für die Lebenden erklärt werden.

In diesem Sinne wurde auch längere Zeit hindurch die Bulle von 1479 allgemein aufgefaßt. In den Erörterungen, die gegen Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts bezüglich des Ablasses für die Verstorbenen stattfanden, hat man sich niemals auf die Verurtheilung des Petrus von Oñma berufen, um zu beweisen, daß der Ablass den Verstorbenen zugewendet werden könne. Der Ablasscommissär Raimund Peraudi hat um jene Zeit zu Gunsten des Ablasses für die Verstorbenen verschiedene Schriften veröffentlicht; er beruft sich darin wiederholt auf die Bulle von 1477, worin erklärt wird, daß der Ablass den Verstorbenen fürbittweise zugewendet werde; auf die Bulle von 1479 hat er jedoch niemals hingewiesen. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts berief sich Bellarmin (*De indulgentiis. Coloniae 1599. S. 37*) auf die Verurtheilung des Petrus von Oñma, aber nur um zu beweisen, daß der Ablass für die Lebenden nicht bloß in *foro Ecclesiae*, sondern auch in *foro Dei* gültig sei: *Quare merito damnata fuit sententia Petri Oxomensis a Sixto IV. Pontifice et concilio Complutensi, qui dicebat non posse Summum Pontificem indulgere alicui viventi in carne poenam purgatorii*. Man sieht, auch Bellarmin hat *vivo*, nicht *viro* gelesen¹⁾.

So viel ich weiß, hat zuerst im Jahre 1731 Lerma, Secretär der Ablasscongregation, in einer von historischen Schnitzern strotzenden Denkschrift behauptet, daß in der Bulle von 1479 vom Ablass für die Verstorbenen die Rede sei: *Defunctorum animas, quae in Purgatorio igne expiantur, vivorum suffragiis posse adjuvari, Summumque Pontificem ex potestate a Christo Domino accepta de Ecclesiae thesauro quam inibi patiuntur poenam posse ipsis remittere, dogma fidei inconcussum est a multis Summis Pontificibus et Conciliis, praesertim vero a Sixto IV.*

1) Der spanische Jesuit Suarez, der sieben Jahre lang Professor der Theologie in Alcalá gewesen, hat ebenfalls *vivo*, nicht *viro*: *Petrus Oxomensis inter alios errores hunc habuit, Papam non posse alicui vivo remittere purgatorii poenam. De poenit. disp. 49 sectio 1 n. 4.*

anno 1479 Constitutione *Licet en* (qua contraria Petri Oxomensis sententia tamquam haeretica fuit damnata) et a Concilio Tridentino (Sess. 25 in principio) definitum¹⁾. Lerma's Ausführungen wurden bald nachher in dem großen Werke von Theodorus a Spiritu Sancto (Tractatus dogmatico-moralis de indulgentiis. Romae 1743. I, 388) verwerthet; und von da an wurde es Sitte, bei der Besprechung des Ablasses für die Verstorbenen sich auf die Bulle von 1479 zu berufen. Ob mit Recht, möge der Leser selber entscheiden.

München.

Dr. N. Paulus.

2. **Zum Index prohibitorum des 16. Jahrhunderts in protestantischen Städten.** Im Jahre 1689 machte der Wormser Bürger Seidenbender den Vorschlag der Gründung einer städtischen Volksbibliothek. Neben seinen sonst immerhin lobenswerthen Vorschlägen machte er auch den, daß gewisse Bücher, so voller Irrthümer stecken, so viel als möglich verboten werden sollen, da die verbotene Neugierigkeit großes Unheil anzurichten pflege, wie vor diesem der Rath zu Braunschweig gethan habe mit den calvinischen Büchern und der Magistrat zu Nürnberg mit den Photinianer Büchern. Daher solle der Catalogus der Volksbibliothek dem Consistorio zuvorderst übergeben werden, die (zu) verbiethenden Bücher sollen zurückgethan, bei Uebertretung des Verbots confiscirt werden. —

Also zwei gut protestantische Städte hatten ihren Index prohibitorum und eine dritte war nahe daran, ihn zu haben²⁾.

1) Abgedruckt bei Amort, De origine . . . indulgentiarum. Supplementum. Aug. Vind. 1736. p. 53.

2) Wederling in der Vereinsgabe des Wormser Alterth.-Vereins. Worms 1894. S. 28.



XXXV.

Katholische Reformphilosophie.

Von Prof. Dr. D. Willmann (Prag).

Unter dem Titel „Der Reformkatholizismus die Religion der Zukunft für die Gebildeten aller Bekenntnisse“ hat der katholische Theologe Dr. phil. Josef Müller eine Broschüre veröffentlicht (Würzburg Göbel 1899), welche ein Wiedruf an die Katholiken sein soll, in geistiger Regsamkeit es den Protestanten gleichzutun.

Wenn gemeinhin der Titel einer Schrift eine freundliche Einladung an den Leser, in dieselbe einzutreten, ist, kann der hier gewählte für katholische Leser nur abstoßend wirken. „Reformkatholizismus“ gemahnt solche zu sehr an „Alt- oder Deutschkatholicismus“, um Vertrauen zu erwecken, und eine Religion der Zukunft zu suchen muß ihnen widersinnig erscheinen, da das Festigende und Beglückende des Katholicismus gerade in der Ueberzeugung liegt, daß die Religion der Vergangenheit eben auch die der Zukunft ist. Der Leser nun, der trotz des Titels zur Lektüre schreitet, wird alsbald erfreulich enttäuscht: jene traurigen Verirrungen, die er hier wiederzufinden fürchtete, liegen weit ab. Der erste Abschnitt: „Apologétique Grundfragen“ tritt der modernen Glaubenslosigkeit und Glaubensverwirrung kraftvoll entgegen; die Gottheit Christi, die Authenticität der hl. Schrift, die Unantastbarkeit des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die Unfehlbarkeit des höchsten Lehramtes werden in einem Sinne erörtert, der die Einschleppung moderner Irrthümer ausschließt. In dem sich daran anschließenden Abschnitt: „Katholizismus und Protestantismus der Gegenwart“ wird die Zerfahrenheit und Haltlosigkeit des Protestantismus in treffender Weise charakterisirt. „Wir Katholiken,“ heißt es S. 64, „sind in der glücklichen Lage, daß die Grundlagen unseres Glaubens ver-

nunftgemäß gesichert sind, und die Hindernisse seiner allgemeinen Anerkennung in aufhebbaaren, verschuldeten und unverschuldeten Zeitumständen liegen, während von einer protestantischen Religion schon eine eindeutige Definition nicht gegeben werden kann, geschweige eine göttliche Institution und Beglaubigung.“

Auch die weiterhin gestellte Forderung, die Katholiken müßten die Fortschritte, welche die Protestanten trotz ihres falschen Princips aufzuweisen hätten, sich aneignen, um auf allen Gebieten mit ihnen zu wetteifern, ist an sich nicht neologisch; der Punkt, bei dem erst die Forderung von Neubildungen seitens des Verfassers einsetzt, ist die Philosophie, und das eigentliche Augenmerk der Schrift ist eine katholische Reformphilosophie, von welcher uns der Verfasser in dem 1898 bei Kirchheim in Mainz erschienenen Buche: „System der Philosophie“ einen Abriß gibt.

Den Fußpunkt sucht der Verfasser in Descartes: das denkende Ich ist ihm der feste Boden der Philosophie. „Eine tiefere Gotteserkenntniß, als sie der Scholastik an der Hand der Aristotelischen Metaphysik möglich war, ist unstreitig bei Descartes, Malebranche, Leibniz zu finden . . . Hat nicht Descartes den Gottesbeweisen ein weit solideres Fundament, als die ganze Scholastik kannte, gegeben, indem er an die Natur des Geistes, an die eingeborenen noetischen, ethischen und religiösen Ideenkeime anknüpfte?“ (Reformkath. S. 78). Man wird an Anton Günthers spekulative Unternehmung erinnert, dessen „Vorlesule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums“ vor nunmehr 70 Jahren erschienen. Man begreift, daß Günther in der hochgehenden Fluth der Schellingschen und Hegelschen Spekulation auf den katholischen Denker Frankreichs zurückgriff — heut ist der gleiche Versuch ein Anachronismus. Die philosophie-geschichtliche Forschung hat die Bedeutung von Descartes' Unternehmen minder hoch anzuschlagen gelehrt. „Sein Versuch,“ sagt H. Loge, „einen neuen methodischen Weg zur sicheren Ausbildung zu finden, kann für völlig mißlungen gelten“¹⁾. Wir wissen, daß er „den mathematischen Untersuchungen einige Stunden täglich, den metaphysischen dagegen einige Stunden im Jahre widmete“²⁾. Daß mit ihm die

1) H. Loge, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant 1882. S. 1.

2) Erdmann, Grundriß der Gesch. der Phil. II². S. 22.

Verwirrung der philosophischen Terminologie beginnt, indem er „in einem fort Ausdrücke, an deren Sonderung sich der Scharfsinn von Jahrhunderten bezeigt und erfreut hatte, als vollständig gleichbedeutend nebeneinander verwendet“, hat R. Eudon gezeigt¹⁾. Derselbe Forscher sagt von dem Descartes'schen Gottesbegriffe, daß sich darin „die alte theistisch-ethische und neue pantheistisch-ontologische Fassung vermengen: die Beweise werden für die letztere geführt, die erstere aber auch festgehalten“²⁾.

So urtheilen protestantische Gelehrte, die keineswegs gegen den Katholiken Descartes etwas haben, im Gegentheil ihn als den Luther der Philosophie hinzustellen geneigt sind.

Auch der Ueberschätzung von Malebranche ist Einhalt gethan, nachdem die Stellung erkannt worden, die er im Ganzen der Augustinischen Denkrichtung des XVII. Jahrhunderts einnimmt. R. Thomassin ist Malebranche weitaus überlegen, da dieser zu einer monistischen Mystik neigt, bei der „eine tiefere Gotteserkenntniß“ ausgeschlossen erscheint³⁾. Daß sich Leibniz um eine solche bemüht hat, ist zuzugeben; wie weit es diesem gelungen ist, darüber lautet Eudons Urtheil: „Leibniz wirft sich zum Beschützer angegriffener ethischer Grundüberzeugungen auf, aber er gestaltet dieselben in der Abwehr also um, daß der Streitpunkt ganz verschoben ist; ein wirklicher Anhänger des Alten könnte sogar in Zweifel kommen, ob die Vertheidigung vielleicht nicht noch zerstörender wirke als der Angriff“⁴⁾.

In all diesen von den Protestanten selbst verlassenen Positionen soll sich die katholische Philosophie niederlassen, um mit jenen zu wetteifern? Jenen Denkern ist wahrlich unsere „glückliche Lage, die Grundlagen unseres Glaubens gesichert zu wissen“, nicht zu danken. Zu Glinthers Zeit kannte man eben keine anderen Positionen; heut kennt man sie, hat sie inne, aber die Reformphilosophie verlangt, daß man sie wieder verlasse: denn als „Hauptbollwerk der Rückständigkeit“ gilt dem Verfasser die Scholastik. Er gibt eine Charakteristik derselben (S. 65 f.), welche weit wegwerfender ist, als was der Pro-

1) R. Eudon, Geschichte der philosophischen Terminologie 1879. S. 88.

2) Das. S. 93.

3) Vgl. D. Willmann, Geschichte des Idealismus III § 91.

4) Eudon a. a. O. S. 108.

testant Heinrich Ritter in den dreißiger Jahren darüber geschrieben hatte. Wenn man verfolgt, wie sich seit jener Zeit, nicht ohne dankenswerthe Mitwirkung von Protestanten, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt das Verständniß des Mittelalters, seiner Wissenschaft und Philosophie gehoben und herausgearbeitet hat¹⁾, so muß man über die Forderung staunen, das alles solle schleunigst wieder rückgängig gemacht werden. Durch die Erneuerung des Studiums der Scholastik beginnt sich die große Lücke zu schließen, welche in unserer philosophie-geschichtlichen Kenntniß klaste; wir haben zum Alterthum eine andere Stellung gewonnen, als man sie vorher hatte: wir wissen, daß in der Scholastik die großen Ideen der antiken Denker fortwirken, trotz der mangelhaften historischen Kenntnisse des Mittelalters. Die Renaissance verdient Dank, daß sie das historische Verständniß nachtrug, aber in ihren gesunden Erscheinungen bringt sie mit nichts den Bruch mit der philosophischen Tradition mit sich²⁾. Dem Verfasser muß die neologische Christenfeindliche Renaissance vor-schweben, wenn er von einer Gegnerschaft der Dominicaner und Jesuiten gegen die ganze Bewegung spricht (S. 71). Er klagt: „Nun begann die Repristination der Scholastik auf den katholischen Akademien, die meist in die Hände der Jesuiten fielen, jeder Fortschritt wurde gelähmt, und die geistige Vorherrschaft ging an die protestantischen Länder über“. Der Neuherausgeber von Ueberwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, Prof. M. Heinze urtheilt viel maßvoller, wenn er einem Franz Suarez wegen seiner Systematik und Klarheit Anerkennung zollt und bemerkt: „So machte sich dem protestantischen Peripateticismus gegenüber der scholastische unter den Katholiken wieder geltend und ist auch nicht ohne Einwirkung auf das selbständige Philosophieren der neueren Zeit geblieben“³⁾. Er räumt ein, daß diese Dentrückung gegenüber dem sonst überall um sich greifenden Nominalismus die realistische Weltanschauung, d. h. die idealen Prinzipien vertreten habe.

Es heißt hinter die bessere protestantische Geschichtsschreibung zurückgehen, wenn man Günthers Polemik gegen die Scholastik erneuert; es heißt aber auch die der katholischen Philosophie eigene

1) Vgl. Geschichte des Idealismus III § 119. — 2) Daselbst § 86.

3) Grundriß III, 1. S. 28.

Stärke verkennen, wenn man die Continuität ihrer Entwicklung in dem Maße mißachtet. Die Continuität ist es, welche allem protestantischen Wesen fehlt, und darin liegt der tiefste Grund seiner Schwäche; wie kann man mit ihm in die Schranken treten wollen, wenn man der gleichen Schwäche verfällt, ja wenn man sie sich künstlich anzueignet?

Ernst Commer hat in einer soeben erschienen Schrift: „Die immerwährende Philosophie“ (Apologetische Studien der Leo-Gesellschaft I, 2 Wien 1899) der unstat experimentirenden modernen Philosophie die philosophia perennis der Kirche gegenübergestellt, welche die Speculation des Alterthums, in der wieder Nachklänge der Uroffenbarung mitschwingen, in sich hineinführt und sich in der Patristik, der Scholastik und der ächten Renaissancephilosophie ausgestaltet, die Formen wechselnd, den Ideeninhalt, das depositum custodiendum, treu hütend.

Wir können nur glauben, daß Müller, durch die Form und Technik der Scholastik, die uns ja vielfach fremdartig anmutet, abgestoßen, zu so weitgehender Mißkennung derselben gelangt sei. Diese Technik ist ihm nun so fremd geblieben, daß er gelegentlich die Objectio und die Responsio eines Articulus in arger Weise durcheinanderwirft. Leider handelt es sich dabei um eine so einschneidende Frage, wie das Wesen der Theologie. Er führt S. 77 als Meinung des hl. Thomas den Satz aus der Sum. theol. I Quaest. 1 Art 2: Omnis scientia procedit ex principiis per se notis: sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur, und bemerkt dazu „Thomas gesteht hierin einen Vorrang den profanen Wissenschaften zu“. Dabei ist nur übersehen, daß jener Satz einen Einwand aufstellt, der wenige Zeilen später seine Erledigung im entgegengesetzten Sinne findet! —

Wir mußten Müllers Broschüre gegen ihren eigenen Titel in Schutz nehmen, und so müssen wir sein „System der Philosophie“ wieder von der Broschüre etwas abrücken: Das Buch ist weitaus besser als das Programm, als welches man die Broschüre ansehen kann. Das katholische Bewußtsein des Verfassers kommt gegenüber den so zahlreichen modernen Verirrungen zu kraftvoller Geltung, und er tritt mit Geist und Beredsamkeit für die Güter des Glaubens und des dem Glauben konformen Wissens ein; so

besonders in den Abschnitten über die Freiheit des Willens S. 249 f. und über die Religion S. 359 f., in der Polemik gegen Darwin S. 117 u. a.¹⁾). Dabei wird auch Aristotelisches und Scholastisches verwendet, so daß man zeitweise den Antagonismus des Verfassers gegen jene Denktichtungen vergessen könnte. Leider finden sich daneben wieder mehr oder weniger schroffe Absagen, wobei dann offene Widersprüche nicht ausbleiben können. So wird S. 244 die Seele mit den aristotelischen Kunstworten *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* genannt, aber S. 19 die Scholastik getadelt, daß sich bei ihr „die Seele mit Aufgabe ihres Bewußtseinscharakters in eine bloße „Form“ zurückziehen konnte“, so daß es Herbarts Lehre von den Vorstellungen bedurfte, der das Verdienst hat, „das Spiel der Vorstellungen gegenüber den scholastischen Begriffsmächten in seiner Wahrheit und Gesetzmäßigkeit dargelegt zu haben“ — als ob Energie und Form nicht dasselbe wäre und jenes Vorstellungsspiel das Widerspiel seelischen Thuns! An anderer Stelle (S. 372) wird gesagt: „Gott selbst müssen wir uns denken als *νόησις νοήσεως*“, also der Begriff, in dem die aristotelische Formenlehre kulminiert, gut geheißen; aber diese Anerkennung schließt nicht aus, daß S. 62 Aristoteles' Wesensbegriffe zu den ins Blaue gebauten Luftgespinnsten, die nur „chimärisches Wissen“ geben, gerechnet werden. Das Erkenntnisproblem wird S. 42 ganz richtig gegenüber den modernen Versuchen mit der Formel des hl. Thomas: *Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*, gelöst, aber nicht beachtet, daß diese Lösung die aristotelisch-scholastische Formenlehre in sich schließt, da sich eben das Erkannte nur durch seine Form dem *modus* des Erkennenden angleichen kann. Ähnlich wird S. 61 die thomistische Lehre, daß nicht das Wesen allgemein ist, sondern das erkannte Wesen, angenommen, ihre Grundlage aber, die aristotelische Auffassung des Wesens und Allgemeinen S. 53 als „intellektualistische“ verworfen. Am schneidendsten ist aber der Widerspruch, wenn S. 74¹⁾ billigend Schuppes Ausspruch citirt wird: „Ich muß etwas denken, das ist gleichbedeutend mit: Es muß unbedingt sein“ und S. 132 die thomistische Lehre vom Weltanfang mit den Worten abgewiesen wird: „Auch hier der rein subjektive Ausgangspunkt!“

1) Das Gleiche gilt von Müllers „Pädagogik und Didaktik auf modernwissenschaftlicher Grundlage“. Mainz Kirchheim 1898.

Aber ich muß mir doch denken können, wie die Sache objektiv möglich sei. Jenes reine Gedankenspiel gleicht dem Aufwinden einer Kette“ u. s. w.

Hätte sich der Verfasser vergegenwärtigt, welche Gedankenarbeit und welcher Zusammenschluß der Denker nöthig war, um jenen Satz von der Inexistenz des Erkannten im Erkennenden nach Weise des letzteren, zu Tage zu fördern, so würde er nicht so leicht hin auf die philosophische Tradition verzichten und aus ihren Schätzen nur willkürliche Entlehnungen machen. Derselbe Satz hätte ihn aber, wenn er sich Mühe genommen, ihn zu durchdenken, von seiner Ueberschätzung Descartes' gründlich heilen können: Dieser und sein Nachfolger gaben den Satz preis und verloren damit den Zugang zum Erkenntnißproblem, den kein Cogito ergo sum, keine Ideenkeime und keine immerdenkende Monade wieder zu eröffnen vermochten.

Das ernste Streben und das schöne Talent des Verfassers erwecken in uns den Wunsch, er möge in fruchtbarere Bahnen einklenken. Seine Forderung, daß die katholische Philosophie die Sprache unserer Zeit rede, ist eine berechtigte, aber die daran geknüpften, sie möge darum die wiedergefundene Scholastik verleugnen, ist irreleitend. Es gilt vielmehr, in die „Philosophie der Vorzeit“ hingehend und vorurtheilsfrei einzubringen und das Gold aus ihren Schächten zu fördern: an geschickten Händen, die es ausmünzen, wird es nicht fehlen. Müller hat es mit dem Ausprägen des modernen Stempels zu eilig, und möchte das Graben und Schürfen überspringen. Wäre er dazu zu gewinnen, so dürfte er als Münzmeister ganz treffliche Stücke ausprägen.

Im katholischen Geiste philosophiren wollen, ohne die durch die Encyclika Aeterni patris neu erschlossenen Studien durchzumachen, heißt voreilig ernten wollen. Von den Weisen gilt aber, was Goethe von den Göttern sagt:

Eure Hand

Bricht unreif nie die goldnen Himmelsfrüchte,
Und wehe dem, der ungebulbig sie ertrogend,
Saure Speise sich zum Lob genießt.



XXXVI.

Orientalische Streiflichter.

Der Altkatholicismus und die orthodoxe Kirche.

1. Schon auf der Donner Synode 1872 wurden Stimmen laut, wie die des Redacteurs Kaminski, daß die Reformen der Altkatholiken auszuführen seien auf Grund der sieben ersten ökumenischen Synoden, zu denen die Altkatholiken zurückkehren müßten, um die katholische Kirche an dem Prüfstein der ersten acht Jahrhunderte von aller Neuerung und den Mißbräuchen Roms zu reinigen. Dieser Vorschlag wurde von dreißig Mitgliedern unterstützt, und der Präsident Schulte konnte versichern, die Altkatholiken hätten schon wiederholt erklärt, daß sie auf dem Boden der sieben allgemeinen Synoden und der acht ersten christlichen Jahrhunderte stünden, obwohl er andererseits andeutete, daß dies allein zu wenig und zu viel sei, und daß nach dieser Auffassung der Altkatholicismus einfach mit gleichen Füßen in die orthodoxe Kirche springen, darin aufgehen und verschwinden müßte, wozu er damals noch keine Lust hatte, wohl aber später, wenn wir dem zu Athen gedruckten Referate des dortigen Universitätsprofessors Ziti Nosi glauben dürfen, der als Vertreter der orientalischen, zum Congresse eingeladenen Kirche demselben beigewohnt hatte¹⁾.

Noch entschiedener waren die Äußerungen der Sympathie für die orientalische Kirche in der außerordentlichen Synode von Luzern 1892, in welcher der ehemalige Metropolit von Patras Nicephorus Kalogeras mit großen Lobsprüchen überhäuft wurde. Der altkatholische Bischof Herzog²⁾ stellte denselben dem Congresse vor mit den Worten: „Dieser Erzbischof kommt von jenem Lande, wo der Apostel Paulus selbst das Evangelium predigte; spricht jene Sprache,

1) Vgl. *Περὶ Ἐκκλησιας* von Chrysostomus, Archidiacon von Ephesus. Athen 1896. Bb. 1, 180.

2) Der Verfasser des citirten Werkes schreibt beharrlich Herzog.

deren sich die ersten Diener des Wortes bedient und in welcher die heiligen Bücher des Neuen Testaments geschrieben sind; bedient sich in der Liturgie genau jener Form und Gebete, mit denen zu Gott beteten der hl. Chrysostomus und die Väter jener ursprünglichen Kirche, welche sich stets strenge an das Princip des h. Paulus hielten, daß es niemanden erlaubt sei, ein anderes Evangelium zu predigen, als von Anfang an gepredigt wurde. Deshalb nimmt seine Kirche kein anderes Dogma an, als allein jene, welche feierlich von der alten, ungetheilten katholischen Kirche approbirt wurden; deshalb ist die orientalische Kirche zweifelsohne apostolisch und im wahren Sinne katholisch. Hohe und große Freude erfüllt uns, daß ein Erzbischof dieser Kirche zu uns kommt, um zu bezeugen, daß wir auf demselben heiligen Fundamente stehen.“

2. Die Freude an dieser sich bildenden Allianz war damals noch gegenseitig. Wir haben schon oben bemerkt, daß in Athen ein eigener Bericht über die Verhandlungen des Congresses von Bonn 1872 gedruckt wurde; mit Freuden druckten griechische Zeitungen, wie die „Byzantis“ (25. Septbr. 1892) und die „Reform“ (Jahrg. IX, Nr. 3) dergleichen Aeußerungen ab. Der inzwischen zum Protosyncellus des Patriarchen in Constantinopel erhobene Chrysostomus konnte in seinem Werke (I, 236) noch schreiben: „Wir können die Freude nicht verbergen, welche unser Herz erfüllt, da wir sehen, wie auf der einen Seite die altkatholische Kirche uns sich sehr nähert und die Hand der Einigung und Versöhnung nach uns ausstreckt; auf der andern Seite aber die anglikanische Kirche stets mit Ehrfurcht gegen die orthodoxe orientalische Kirche erfüllt ist. Die Vereinigung mit diesen zwei Kirchen, besonders der altkatholischen, ist nicht ferne; Gott möge dieses große Werk segnen, worüber im Himmel große Freude und Friede auf Erden und Gottes Wohlgefallen unter den Christen beider Kirchen herrschen wird.“ Bezüglich der Einigungsversuche des Papstes Leo XIII. dagegen wendet er die „gemessenen und tiefsinnigen Worte“ eines neuern anglikanischen Theologen an: „Wenn wir eilen, wie der Papst, kommen wir in Gefahr, das Ziel zu verfehlen, und wir setzen uns, wer weiß, vielleicht auch dem Willen Gottes entgegen, weil wir so jenen ungehorsamen Sündern gleichen, welche sich bestreben, die Zeit der Buße und Strafe abzukürzen.“ Offenbar wäre umgekehrt hier besser gefahren.

Zu den glücklichen Auspicien dieser Mesallianz gehört auch die Gründung einer eigenen Section an der heiligen Synode von Petersburg seit dem Jahre 1892 und die auf dem dritten internationalen Congresse der Altkatholiken zu Rotterdam in's Leben gerufene sog. Rotterdamer Commission, welche zusammen die Aufgabe haben, die Unionsfrage zu behandeln „bezüglich jener Punkte, in denen noch nicht völlige Einigkeit besteht“, wie die älteste orthodoxe Zeitung von Smyrna, die „Amalthia“ nach der „Kirchlichen Wahrheit“, dem Organ der Synode und des Patriarchats zu Constantinopel, am 29. Dezember 1897 meldete in dem Leitartikel: „Die Altkatholiken“. Diese Commissionen haben schon, wie das Patriarchalorgan meldet, ihre Meinungen ausgetauscht. Doch der Erfolg hielt mit den kühnen Erwartungen nicht gleichen Schritt.

3. Schon in dem Werke des Protosyncellus Chrysostomus (I, 171) klingt ein Mißton durch, indem er über die Theorie der Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffes schreibt: „Leider bekennen sich auch die Altkatholiken zum Theile zu dieser irrthümlichen Lehre, indem sie oft die Erklärung wiederholten, daß nicht alles, was sie glauben und bewahren, auf den ersten sieben Synoden formulirt worden sei. Nach dem Schisma der beiden Kirchen sei in derselben Kirche noch vieles andere formulirt worden, wovon einiges nach der Ueberzeugung der Altkatholiken wahr, anderes aber falsch sei. Die Unterscheidung des Wahren vom Falschen wurde ihrer Commission für die Einigung der Kirchen übertragen¹⁾. „Diese Proposition,“ fährt der Protosyncellus fort, „wie sie von den Altkatholiken formulirt ist, ist nicht ganz und gar falsch, enthält auch einige Körner Wahrheit. Aber wir bekennen, daß wir nicht einsehen, welches diese Wahrheiten seien. Wir sehen nach dem Bruche zwischen den beiden Kirchen nur Falsches, was immer für neue Dogmen und Ceremonien im Occidente eingeführt und angenommen wurden. Wir leugnen nicht, daß die wissenschaftliche Forschung und die theologische Gelehrsamkeit im Occidente einen wunderbaren Fortschritt und Aufschwung aufzuweisen hat, und daß die systematische Entwicklung der theologischen Materien, welche die große Intelligenz der Väter geschaffen und erzeugt hatte, dem Abendlande fast allein angehört. Aber annehmen, daß der Occident wahre

1) Vgl. den Bericht Rossi's über die Synode von Bonn S. 75.

orthodoxe und zur Seligkeit notwendige Wahrheiten geschaffen habe, bedeutet, daß die dogmatischen Wahrheiten nicht von Gott offenbart, sondern Erzeugnisse von Zeit und Menschen seien“ 2c. Dieser Vorwurf müßte, wenn er berechtigt wäre, gleicher Weise auch gegen die sieben ersten ökumenischen Concilien erhoben werden, welche, wie die späteren Concilien, nur die von Gott geoffenbarte Wahrheit den entstandenen Irrlehren gegenüber durch ihre Erklärungen sicher stellten.

Diese Mißtöne wären jedoch noch zu ertragen gewesen, da sie nur von einem Privatgelehrten herrührten und höchstens die Stimmung des Metropoliten von Ephesus erkennen ließen, der erst später den Patriarchenstuhl von Constantinopel bestieg. Weit wichtiger ist ein Actenstück, welches die Petersburger Unionscommission durch den Erzpriester Giantseph als Antwort auf das Schreiben der Rotterdamer Commission dem Präsidenten dieser Commission auf dem 1897 zu Wien gehaltenen altkatholischen Congreß überreichen ließ. Dieses Actenstück, welches von Giantseph mit Erlaubniß des Metropoliten Palladius zu Petersburg in dem „Kirchlichen Anzeiger“, dem Organ der hl. Synode, veröffentlicht wurde, mußte die Hoffnungen der Altkatholiken bedeutend herabstimmen. Denn „die Petersburger Commission erachtete die Antwort der Altkatholiken auf die ihnen vorgelegten Fragen nicht für genügend, auf einige derselben nicht für recht“ und faßte daher in der erwähnten Replik die Streitpunkte zusammen, welche in Frage kamen. Wir lassen den Wortlaut derselben nach der in der „Kirchlichen Wahrheit“ gegebenen Uebersetzung hier folgen.

„Antwort der Petersburger Commission auf die Meinungsäußerung der Rotterdamer Commission über die Frage der Vereinigung der Altkatholiken mit der orthodoxen Kirche.

A. Ueber das Filioque.

1. Die Rotterdamer Commission hat ihre Meinung nicht geäußert über das wesentliche Kapitel der Lehre der orthodoxen Kirche von der hl. Dreieinigkeit. Daher erwarten wir eine definitive Antwort, ob nämlich die Altkatholiken folgende dogmatische Lehre der orthodoxen Kirche annehmen:

Wir glauben, daß der Vater das Princip des Sohnes und des hl. Geistes sei, und zwar des Sohnes durch Zeugung, des

hl. Geistes durch dessen Ausgehen. Nämlich der Vater zeugt den Sohn und spirirt (προβαλλει) den hl. Geist; der Sohn aber wird vom Vater gezeugt und der hl. Geist geht vom Vater aus. Also vertheidigen wir Ein Princip und erkennen im Vater Einen Ursprung des Sohnes und Geistes.

2. Indem wir mit Freuden die mit der Lehre der orthodoxen Kirche übereinstimmende Aeußerung der Rotterdamer Commission begrüßen, daß das Filioque ungesetzmäßig (ἀνόμως) im Symbolum des Abendlandes eingefügt wurde, betrachten wir behufs Vereinigung der Altkatholiken mit den Orthodoxen für nothwendig, daß alle altkatholischen Gemeinden diesen Beisatz aus dem Symbolum und den Katechismen streichen, wenn es Gemeinden geben sollte, die dies noch nicht gethan haben.

3. Obwohl wir einverstanden sind mit der Meinung der Rotterdamer Commission, daß der menschliche Verstand bezüglich des Geheimnisses der hl. Dreieinigkeit natürlicher Weise mit solchen Darstellungen und Ausdrücken sich befasse (περιοτρεύεται), die nicht vollkommen der Sache entsprechen (τελειοποιῶνται), können wir doch nicht den daraus abgeleiteten Schlußsatz als richtig annehmen, daß alle Definitionen (περιορισμοί), welche über die Grenzen des von der Kirche bewahrten Dogma's hinausgehen, unerlaubt (ἄδικοι) seien. Wir nehmen an, daß theologische Meinungen und Theorien, auf was immer für Dogmen sie sich beziehen, erlaubt und erwünscht (ἐπιθυμῶνται) seien, jedoch nur soweit sie zur Erklärung und zum Verständnisse derselben dienen. Im gegentheiligen Falle muß man sie meiden.

4. Die theologische Meinung über den Sohn als zweites Princip oder als Mitursprung (συναίτιον) des hl. Geistes ist zu meiden, weil sie nicht zur Erklärung des Dogma's der hl. Dreieinigkeit dient, sondern vielmehr die Lehre von Einem Principe und Ursprunge in der Dreieinigkeit verwirrt, indem sie, wenngleich in etwas beschränkter Weise, dem Sohne das persönliche Charakteristikon des Vaters zuschreibt, nämlich daß er dies Princip und der Ursprung sei, in gewissem Grade die Vaterschaft vermischend mit der Filiatio (υἱότητος). Wir schlagen vor, eine solche Darstellung und solchen Ausdruck zu vermeiden, und wiederholen die auch vom Congreß 1875 zu Bonn angenommene These Nr. 4, welche besagt: Wir verwerfen jede Darstellung und jede Ausdrucks-

weise, in welcher die Annahme zweier Principe oder doppelten Ursprunges in der Dreieinigkeit könnte enthalten sein.

5. Bloß mit dieser genauen Beschränkung erlauben wir der theologischen Forschung, die bei den hl. Vätern und Lehrern vorkommenden Meinungen über den durch den Sohn und zum ewigen Leben der Gottheit hervorstrahlenden hl. Geist anzuführen, wenn der Begriff ‚hervorleuchten‘, ‚erscheinen‘ nicht verwechselt wird mit dem Begriffe der Annahme der Existenz — welche von den heiligen Vätern und Lehrern abhängig gedacht wird nicht vom Sohne, sondern vom Vater —, und man einfach der Lehre folgt von der Offenbarung des ewigen Lebens der Dreieinigkeit und des ewigen Rathschlusses der Erschaffung der Welt und des Erlösungswerkes unter Mitwirkung der drei Personen der heiligsten Dreifaltigkeit.

B. Ueber das heilige Altarsacrament.

Wir legen folgende Lehre der orthodoxen orientalischen Kirche über das hl. Altarsacrament vor:

1. Brod und Wein wird im hl. Altarsacrament auf eine für uns unbegreifliche Weise wahrhaft, wirklich und wesentlich in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt.

2. Daher glauben wir, daß die Communicirenden unter der Gestalt des Brodes und Weines den wahren Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christi empfangen, und zwar wirklich und körperlich, so daß der heiligste Leib und das Blut des Herrn in den Mund und in die Eingeweide der sie Empfangenden eingeht, seien sie Gerechte oder Sünder, den ersteren zum Heile, den letzteren aber zur Verdammniß.

3. Obwohl in der Welt zu gleicher Zeit viele Liturgien gefeiert werden, so existiren doch nicht viele Leiber Christi, sondern besteht Ein Leib und Ein Blut desselben in all den verschiedenen Kirchen der Gläubigen. Und zwar ist dies nicht der Fall, weil der Leib des Herrn im Himmel auf die Altäre herabsteigt, sondern, weil das über alle Kirchen vertheilte Opferbrod (ὁ ἄρτος τῆς προτάσεως, panis propositionis) durch die Wandlung ver- und umgewandelt, Eines und dasselbe wird mit Seinem Leibe im Himmel (Schriften der Patriarchen Art. 17).

4. Wir bekennen, daß die hl. Eucharistie ein wahres Verhö-

nungsoffer sei, dargebracht für die Sünden aller im Glauben Lebenden und Abgestorbenen.

C. Die sieben ökumenischen Synoden.

Wir verwechseln keineswegs die confessionellen Schriften mit Compendien zum Unterrichte; dessen ungeachtet haben wir den ernstlichen Wunsch, daß in den Lehrbüchern der Altkatholiken die dogmatische Lehre von den sieben ökumenischen Synoden vollständig angeführt werde zum klaren Bekenntnisse, daß man nicht bloß die Zahl der Synoden annehme, sondern auch die Lehren derselben selbst.

D. Ueber die Ordinationen.

Wir begreifen vollständig all die Schwierigkeiten, in denen sich wegen der historischen Ereignisse die holländische Kirche zu Anfang des 18. Jahrhunderts befand, indem sie gezwungen war, behufs Herstellung einer eigenen Hierarchie zu canonischen Irregularitäten die Zuflucht zu nehmen. Aber in Anbetracht, daß die Hierarchie von Utrecht ihren Ursprung einem suspendirten Bischofe, der darnach auch excommunicirt wurde, verdankt, und geleitet durch die Canones der ökumenischen Kirche, bleiben wir standhaft bei der Behauptung, daß diese Hierarchie canonisch irregulär sei; irregulär aber gleichfalls die aus ihr hervorgegangene altkatholische Hierarchie. Die Frage der Gültigkeit aber und die Anerkennung derselben als legitim kann nur durch ein Decret der Kirche gelöst werden, wenn die Altkatholiken sich an sie wenden, das Bekenntniß ihres Glaubens unterbreiten und den aufrichtigen Wunsch äußern, zur Vereinigung und Theilnahme an ihr aufgenommen zu werden.

E. Liturgie.

Da die Rotterdamer Commission geäußert, daß die Altkatholiken dogmatisch und im Princip nichts einzuwenden hätten gegen den Wunsch der russischen Commission bezüglich dieses Punktes, so bleibt uns nichts anderes übrig, als den Wunsch auszudrücken, daß diese Aeußerung sobald als möglich in's Werk umgesetzt werde."

Das Original führt die Unterschrift:

† Antonius, Erzbischof von Philandia.



XXXVII.

Die heilige Eucharistie als Sakrament und ihr Einfluß auf das sittliche Leben

nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus.

(Von Joseph Sorg, Präfect, Rottenburg a. N.)

(Schluß.)

V. Der Einfluß der heiligen Eucharistie auf das sittliche Leben.

Die hl. Eucharistie ist der Mittelpunkt des katholischen Glaubens und Cultus. Das ist sie auch nach der Lehre des hl. Chrysostomus. Allerdings war damals die Anbetung und Verehrung des Allerheiligsten — wie auch jetzt noch in der orientalischen Kirche — vor allem und wohl ausschließlich eine liturgische. Private Anbetung findet sich nicht oder jedenfalls sehr selten. Trotzdem aber wird man nicht behaupten können, daß der Cult der hl. Eucharistie damals unbekannt, noch weniger, daß der Glaube oder die Ehrfurcht gegen das hochhl. Sakrament mangelhaft gewesen sei¹⁾. Welch hohe und erhabene Ansicht von diesem Geheimnisse die Kirche jener Zeit hatte, das erhehlt schon aus den bisher angeführten Stellen des Goldmunds; wir werden das auch im Folgenden finden. Zum besseren Verständniß wollen wir einige allgemeine Erwägungen über den eucharistischen Cultus jener Zeit vorausschicken.

Im christlichen Alterthum wurde die hl. Eucharistie, entsprechend dem Hauptzweck der Einsetzung, in erster Linie als Opfer und Sakrament (Opfermahl) betrachtet und verehrt. Erst im Mittelalter, etwa vom 12. Jahrhundert an, trat die andere Seite des Dogma's, das persönliche Wohnen Christi unter uns, mehr in den Vordergrund und damit verband sich naturgemäß die außerliturgische und private Anbetung des Allerheiligsten²⁾. Das

1) Guéranger, Kirchenjahr Bd. X. S. 193 ff.

2) Guéranger, l. c. S. 202 u. 431.

ist eben das Bewunderungswürdige an unserer hl. katholischen Kirche und ein herrliches Zeugniß des in ihr waltenden hl. Geistes, daß nämlich bei aller Unveränderlichkeit des Dogma's einzelnes Unwesentliche den Zeitumständen und dem jeweiligen Bedürfnisse der Gläubigen sich anpaßt. Indes können wir bei der gegenwärtig so erfreulich anwachsenden eucharistischen Bewegung aus der Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte und zumal aus den Schriften des doctor eucharisticus eine wichtige Lehre, eine unumstößliche Grundwahrheit entnehmen, die immerdar beim eucharistischen Cultus oberste Richtschnur bleiben muß: Der erste, älteste und beste Cult der hl. Eucharistie ist und bleibt der liturgische, der im hl. Messopfer durch die Gebete und Ceremonien der Kirche seinen erhabensten Ausdruck erhält und in oftmaliger, würdiger Communion vollendet wird. Erst in zweiter Linie kommt in Betracht die Privatdevotion, und zwar in den Grenzen und Formen, wie die Kirche dieselbe billigt und empfiehlt. Aus einer intensiven und eifrigen liturgischen Devotion wird sich wie von selbst die Privatandacht entwickeln. Darum sind die Gläubigen zunächst zu einer möglichst hohen Werthschätzung und zu eifrigem Besuch der hl. Messe, sowie zum häufigen Empfang der hl. Communion anzuleiten. Dann wird sich auch die private Andacht und Verehrung gegen das hochwürdigste Gut mächtig heben und großartige Früchte bringen. So wird die hl. Eucharistie nach dem Sinne des hl. Chrysostomus der Mittelpunkt des christlichen Lebens, zum Tugendmittel und zur Tugendsschule. Diesen Gedanken hat in jüngster Zeit der hl. Vater in einem Schreiben an den Generaldirector des Priestervereins der Aebetung in Deutschland mit schönen Worten ausgedrückt: *Nihil existimamus sive efficacius ad excitandos animos ad sobrie justeque vivendum sive aptius ad coelestia munera uberimecon cilianda, quam religionem in illud fidei mysterium...¹⁾*. Vom nämlichen Gedanken war der hl. Johannes Chrysostomus geleitet, wenn er in seinen Predigten fort und fort auf die hl. Eucharistie hinwies, um die Gläubigen zur Tugend anzutreiben und von Sünden abzuhalten. Dies werden nachstehende Ausführungen näher darthun.

1. Die centrale Stellung der Eucharistie hebt Chrysostomus mit Nachdruck hervor. Christus hat alles für uns

1) Ss. Eucharistia, Jahrg. 1896, Nr. 7.

gethan; darum sollen wir auch ganz für ihn leben. „Willst du dich schmücken, spricht er, nimm meinen Schmutz; willst du dich bewaffnen, ergreife meine Waffen; willst du dich bekleiden, ziehe mein Kleid an; dich mit Speise erquicken, setze dich an meinen Tisch; weiter wandern, wandle meinen Weg; erben, nimm meine Erbschaft; in dein Vaterland eingehen, gehe in die Stadt, deren Gründer und Erbauer ich bin; eine Wohnung bauen, baue sie in meinen Gezelten. Ich verlange für das, was ich dir gebe, keinen Lohn, ja, ich werde dir noch Lohn schuldig bleiben, wenn du dich meines ganzen Besitztums nach Belieben bedienst. Kann ich dir mehr Ehre erweisen? Ich will dir Vater, Bruder, Bräutigam, Wohnung, Speise, Kleid, Wurzel und Fundament, ja alles sein, was du willst; an nichts sollst du Mangel haben. Ja, ich will dir sogar dienen, denn ich bin nicht gekommen, um mich bedienen zu lassen, sondern zu dienen (Matth. 20, 28). Auch Freund und Glied und Haupt, Bruder, Schwester und Mutter, alles bin ich dir, wenn du nur liebevoll mir anhängst. Um deinetwillen bin ich arm, um deinetwillen irre ich umher, um deinetwillen hänge ich am Kreuze, um deinetwillen liege ich im Grabe. Oben bitte ich den Vater für dich, hier unten bin ich für dich der Abgesandte des Vaters. Du bist mir alles, bist mir Bruder, Miterbe, Freund und Glied; — was willst du mehr? Warum wendest du dich weg von dem, der dich also liebt? Warum mühest du dich ab für die Welt? Warum schöpfst du in ein Faß ohne Boden?“ . . . ¹⁾

Zu Röm. 13, 14 („Ziehet an unsern Herrn Jesum Christum“) bemerkt der Heilige: „Der Apostel will, daß einerseits unsere Seele ein Haus bilde für Christus und andererseits Christus uns umhülle wie ein Mantel, damit er uns alles sei von innen und von außen. Er ist ja unser ‚Inhalt‘ (πλήρωμα, Eph. 1, 23). Inhalt ist er, weil er in allen Menschen alles erfüllt. Er ist unser Weg, er ist unser Gastmahl und Bräutigam. ‚Ich habe euch einem Manne verlobt als reine Jungfrau‘ (2 Cor. 11, 2). Er ist Wurzel, Trank, Speise und Leben. ‚Ich lebe, heißt es, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir‘ (Gal. 2, 20). Er ist Apostel und Oberpriester, Lehrer und Vater, Bruder, Miterbe und Genosse durch

1) In Matth. hom. 76, n. 5 (Mf. VIII, 788; Rn. II, 856).

sein Grab und sein Kreuz. „Wir sind mit ihm begraben, heißt es, wir sind mit ihm eingepflanzt durch die Ähnlichkeit seines Todes“ (Röm. 6, 4). Er steht als Bittender vor uns; denn „wir sind Gesandte an Christi Statt“. Er ist unser Fürsprecher beim Vater. „Er bittet für uns,“ heißt es (Röm. 8, 34). Er ist zugleich Haus und Gast. „Er bleibt in mir und ich in ihm“ (Joh. 6, 56). Er ist unser Freund. „Ihr seid meine Freunde“ (Joh. 15, 14). Er ist Fundament und Eckstein; wir aber sind seine Glieder, seine Pflanzung, sein Bauwerk, seine Zweige, seine Mitarbeiter. Was will er uns nicht sein, er, der auf jede Weise uns an sich zu fesseln und mit sich zu verbinden strebt? So macht es uns nur jemand, den heiße Liebe beseelt. Laß dich also rühren, stehe auf vom Schläfe, ziehe ihn an, und hast du ihn angezogen, so gib ihm dein Fleisch als willfähriges Werkzeug“¹⁾.

Auch für den Neugetauften bildet diese Wahrheit den tiefsten Grund seiner Freude und Ehre. „Du hast jetzt das herrlichste Kleid, du hast ein Gastmahl für die Seele, du hast himmlische Ehre. Christus wird dir alles: er wird dein Gastmahl, dein Kleid, dein Haupt, deine Wurzel, deine Wohnung . . . Er wird dir Bruder, Freund und Bräutigam.“ Der hl. Bischof belegt nun die einzelnen Ehrentitel für die gnadenreichen Beziehungen Christi zu der Seele (ähnlich wie oben) mit Stellen aus der hl. Schrift (auch Joh. 6, 57 u. 58) und geht dann sogleich über zu den hl. Geheimnissen: „Da du nun das alles weißt, Geliebter, so vergilt deinem Wohlthäter durch einen untadelhaften Lebenswandel“²⁾. (s. unten Nr. 2.)

Daraus folgt für uns die ernste Wahrheit, daß nur der innigste Anschluß an Christus retten kann. „Denn einen anderen Grund kann niemand legen, als der gelegt ist, und dieser ist Jesus Christus“ (1 Cor. 3, 11). Der Goldmund gibt zu dieser Stelle einen herrlichen Commentar: „Auf diesem Fundamente nun laßt uns fortbauen, an ihm uns festhalten wie der Rebzweig am Weinstocke. Nichts soll uns von Christus trennen; denn sobald etwas Trennendes dazwischen kommt, sind wir bald verloren. Der Rebzweig saugt die Nahrung dadurch ein, daß er am Weinstocke haftet,

1) In Rom. hom. 24, n. 2 (Mf. IX, 696; R. IV, 530 f.).

2) Ad illumin. II, n. 2 (Mf. II, 286; R. III, 115 f.).

und das Gebäude steht fest durch die Verbindung mit dem Fundamente; ohne dieses stürzt es zusammen, weil es keine Stütze mehr hat. Laßt uns also nicht nur Christo anhangen, sondern die innigste Verbindung mit ihm anstreben (κολλῶμεν αὐτῷ); denn sind wir von ihm getrennt, so sind wir verloren. „Die sich von dir entfernen, gehen verloren,“ heißt es (Ps. 72, 27). Darum wollen wir uns mit ihm innig vereinigen, und zwar durch die Werke; denn „wer meine Gebote hält, der bleibt in mir“, spricht er (Joh. 14, 21). Durch vielerlei Beispiele stellt er uns diese Vereinigung vor Augen. Gib einmal acht: Er ist das Haupt, wir aber sind der Leib; kann es aber zwischen dem Körper und dem Haupte einen leeren Raum geben? Er ist das Fundament, wir sind das Gebäude; er ist der Weinstock, wir sind die Rebzweige; er ist der Bräutigam, wir sind die Braut; er ist der Hirt, wir sind die Schafe; er ist der Weg, wir sind die Wanderer; wir sind der Tempel und er ist es, der darin wohnt; er ist der Erstgeborene und wir sind seine Brüder; er ist der Erbe und wir sind die Miterben; er ist das Leben und wir sind die Lebenden; er ist die Auferstehung und wir sind die Auferstehenden; er ist das Licht und wir sind die Erleuchteten. Dies alles deutet auf Einheit hin und duldet auch nicht die mindeste Trennung; denn wer sich auch nur ein wenig trennt, der wird sich, selbst wenn er vorwärts schreitet, bald sehr weit entfernen. Wird der Leib durch das Schwert nur ein wenig vom Haupte getrennt, so geht er zu Grunde; zeigt das Gebäude nur eine kleine Spalte, so stürzt es zusammen; und der Rebzweig, nur ein wenig vom Stocde getrennt, bringt keine Frucht mehr. Also ist dieses Wenige nicht wenig, sondern es ist daran fast alles gelegen“ . . . Hierauf warnt der Heilige vor der Sünde, auch vor kleinen Fehlern, die uns allmählig von Christus trennen¹⁾.

Die oben von Chrysostomus ausgesprochenen Gedanken sind auch anderen Kirchenvätern geläufig, z. B. epist. ad Diognetum c. 9 (Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte S. 91); Clemens Alexandr., Paedagog. I, 6; Ambrosius, De virginitate cap. 16, n. 99 (Nix, Cultus ss. Cordis Jesu, ed. I, pag. 89 — ein sehr lehrreiches Kapitel für jeden Homileten).

1) In I. Cor. hom. 8, n. 4 (Mf. X, 70 sqq.; R. V, 140 f.).

2. Die Erinnerung an die große Ehre, an die Wohlthaten und Gnaden, die für den Gläubigen im Genuße der hl. Eucharistie enthalten sind, soll den mächtigsten Antrieb zu einem tugendhaften, reinen und unbefleckten, zu einem wahrhaft himmlischen Leben bilden. Schon oben (S. 219) haben wir gesehen, wie die Eucharistie die Erde zum Himmel macht. „Wenn wir also himmlische Menschen,“ so folgert unser Heiliger, „und eines solchen Gutes theilhaftig geworden sind, so erheben wir! Verweilen wir nicht mehr auf der Erde; denn wer will, braucht auch jetzt nicht mehr auf der Erde zu verbleiben. Ob wir nämlich auf der Erde sein oder nicht sein wollen, das hängt von der Art und Weise (dieses Seins) ab und von unserem Willen. So sagt man z. B., Gott sei im Himmel. Warum? Nicht als ob er örtlich abgeschlossen wäre — bewahre! — noch auch als hätte er der Erde seine Gegenwart entzogen, sondern wegen des liebevollen Verhältnisses, in dem er zu den Engeln steht. Wenn daher auch wir Gott nahe stehen, so sind wir im Himmel. Denn was kann mir am Himmel gelegen sein, wenn ich den Herrn des Himmels schaue, wenn ich selbst der Himmel geworden bin? ‚Ich und mein Vater, heißt es, wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen‘ (Joh. 14, 23). Machen wir also unsere Seele zum Himmel! Heiter ist der Himmel von Natur aus, und auch beim Unwetter wird er nicht schwarz; denn nicht er selbst verändert sein Aussehen, sondern die ihn überziehenden Wolken verbergen ihn. Der Himmel besitzt die Sonne; auch wir haben die Sonne der Gerechtigkeit. Ich habe gesagt, wir könnten wie der Himmel werden, und ich gewahre, daß wir vor dem Himmel noch einen Vorzug haben können. Wie denn? Da wir den Herrn der Sonne haben. Der Himmel ist vollkommen rein und unbefleckt und ändert sich weder beim Unwetter, noch bei der Nacht. Darum soll auch uns dies weder in den Trübsalen, noch bei den Versuchungen des Teufels begegnen, sondern wir wollen unbefleckt und rein bleiben. Der Himmel ist hoch und weit von der Erde entfernt. Das wollen auch wir sein; entfernen auch wir uns von der Erde und streben auch wir zu jener Höhe empor! Und wie werden wir uns der Erde entrücken? Wenn wir an das Himmlische denken. Der Himmel ist höher als Regen und Sturm und wird davon nicht erfasst. Dasselbe werden auch wir zu leisten vermögen, wenn wir nur

wollen. Der Himmel scheint von ihnen getroffen zu werden, aber es ist nicht der Fall. So wollen auch wir von Leiden frei bleiben, selbst wenn wir von ihnen erfasst zu sein scheinen . . . Werden wir daher selbst ein Himmel, steigen wir zu jener Höhe auf, dann werden wir sehen, daß sich die Menschen von den Ameisen nicht unterscheiden. Wir werden dort weder die Armen, noch die Reichen . . ., weder König noch Privatmann erkennen. Wir werden nicht wissen, was Gold oder Silber, was ein seidener oder purpurner Mantel ist; wir werden alles wie Fliegen ansehen, wenn wir in jener Höhe sitzen; dort ist kein Lärm, kein Aufruhr, kein Geschrei.“ Nun führt Chrysostomus das Beispiel und die Worte des hl. Paulus an ¹⁾.

Da wir Ostern feiern, so oft die hl. Geheimnisse dargebracht werden ²⁾, und das Osterlamm genießen, deshalb sollte unsere Seele eigentlich immerdar von Osterfreude und Festesstimmung erfüllt sein und wir sollten fortwährend so rein leben, daß wir täglich würdig wären, am Ostermahle theilzunehmen ³⁾. „Diejenigen, deren ganzes Leben ein Feiertag ist, bedürfen keines (bestimmten) Tages mehr, um ein Fest zu feiern. „Lasset uns Ostern halten, heißt es, nicht im alten Sauerteig, nicht im Sauerteig der Bosheit und Schalkheit, sondern im ungesäuerten Brode der Reinheit und Wahrheit“ (1 Cor. 5, 8). Wir brauchen nicht vor der Bundeslade und dem goldenen Altar zu stehen, da wir den Herrn aller Dinge mitten unter uns haben, durch Gebet, Opfer, hl. Schrift, Almosen immerfort mit ihm verbunden sind und ihn in uns haben. Wo ist also ein Bedürfnis des Sabbats für den, der immerfort Feiertag hat und im Himmel wohnt? Darum laßt uns unausgesetzt Feiertag halten und nichts Böses thun, denn das ist der rechte Feiertag. Lasset uns immerdar nach Geistigem streben und das Irdische bei Seite legen ⁴⁾, lasset uns eine geistige Ruhe halten, die Hände von der Habsucht wegwenden und den Leib von den überflüssigen

1) In Hebr. hom. 16, n. 3 (Mf. XII, 162 sq.; R. X, 262 ff.).

2) Cf. adv. Judaeos hom. 3, n. 5 (Mf. I, 612); in Pentec. hom. 1, n. 5 (Mf. II, 463).

3) s. oben unter I u. II (S. 143 ff. u. 205 ff.). Der gleiche Gedanke begegnet uns oft in den sog. „Festbriefen“ des hl. Athanasius.

4) Vgl. den Wahlspruch des Heiligen an einem alten Bilde: ἔχου τὸν πνευματικὸν, ὑπερῶτα τὸν βωτικὸν! — Cf. in Matth. hom. 49, n. 3 (Mf. VII, 508; Rn. II, 40 f.).

und werthlosen Arbeiten, denen sich einst das ägyptische Volk unterwerfen mußte, frei machen. Denn derjenige, der Geld zusammenscharrt, unterscheidet sich in nichts von denjenigen, die den Lehm zusammenkneten, Ziegelsteine baden, Stroh herbeitragen müssen und obendrein noch gepeitscht werden. Wie nämlich einst Pharao, so befiehlt jetzt der Teufel uns, solche Arbeiten zu verrichten. Denn was anders ist das liebe Gold als Lehm, was anders ist das Silber als Stroh? Dieses entzündet ja wie Stroh die Flamme der Begierlichkeit und das Gold beschmutzt wie Lehm den, der es besitzt. Darum sandte uns Gott nicht einen Moses aus der ägyptischen Einsamkeit, sondern seinen Sohn vom Himmel. Wenn du aber trotz seinem Kommen in Aegypten bleibst, wirst du auch das Ende der Aegypter erfahren; lässest du aber alle diese Dinge zurück und ziehest mit dem geistigen Israel davon, so wirst du unzählige Wunder schauen. Allein das genügt noch nicht zu deinem Heile; denn du mußt nicht allein Aegypten verlassen, sondern in das verheißene Land eingehen, da ja auch die Juden, wie Paulus sagt, durch das rothe Meer gingen, das Manna aßen, den geistigen Trank tranken [Anspielung an die hl. Eucharistie] und dennoch alle sammt und sonders umkamen¹⁾.

Ergreifend schön sind die Ermahnungen, die der Heilige den Neugetauften mit Bezug auf die hl. Eucharistie gibt (Fortf. von dem Citat S. 498). „Da du nun das alles weißt, Geliebter, so vergilt deinem Wohlthäter durch einen untadelhaften Lebenswandel. Denke an die Erhabenheit des hl. Opfermahles und heilige die Glieder deines Leibes! Bedenke, was deine Hand empfängt und wage nie, jemand zu schlagen, auf daß du nie die Hand, die durch eine solche Gnade ausgezeichnet worden, durch die Sünde des Schlagens entweihest. Bedenke, was deine Hand empfängt und halte sie rein von Habsucht und Ungerechtigkeit jeder Art. Bedenke, daß du es nicht bloß in die Hand empfängst²⁾, sondern auch dem Munde zuführst, und halte deine Zunge frei von schändlichen und schmähen den Reden, von Gotteslästerung, Meineid und allen ähnlichen Sünden. Denn es würde dir zum Verderben gereichen, wenn du die Zunge, welche dir die Theilnahme an so furchtbaren Geheimnissen ver-

1) In Matth. hom. 39, n. 3 sq. (Mf. VII, 485; Rn. I, 507 f.).

2) Ritus der Communionspendung (oben S. 368).

mittelt, welche von diesem Blute geröthet und kostbar wie Gold wird (s. oben S. 436), zu einem scharfen Schwerte machst, das durch Lästerungen, Schmähungen und Schandreden Wunden schlägt. Du sollst die Ehre gebührend würdigen, die Gott ihr erwiesen hat, und sie nicht in die Gemeinheit der Sünde hinabziehen. Bedenke auch, daß nach der Hand und der Zunge das Herz jenes furchtbare Geheimniß aufnimmt, und erfinne niemals boshafte Anschläge gegen deinen Nächsten, sondern bewahre deine Seele rein vor allem Trug. So wirfst du auch die Augen und die Ohren gegen die Sünde sicher stellen können. Denn nachdem du jenen geheimnißvollen himmlischen Gesang der Cherubim¹⁾ gehört hast, wie sollte es da nicht unziemlich und frevelhaft sein, die Ohren zu entweihen durch Anhören unzuchtiger Lieder und wollüstiger Melodien? Wie sollte es nicht höchst strafwürdig sein, wenn du mit denselben Augen, welche die unaussprechlichen und furchtbaren Geheimnisse geschaut haben, Buhlerinnen betrachtest und in Vergierden Ehebruch begingest? — Du bist, Geliebter, zu einer Hochzeit geladen; tritt nicht in schmutzigen Kleidern ein, sondern nimm ein Gewand, das zur Hochzeit paßt. Die zu einer irdischen Hochzeit geladen werden, wären es auch die allerärmsten Leute, leihen sich manchmal oder kaufen ein reines Kleid und erscheinen so vor demjenigen, der sie geladen hat. Du bist zu einer Hochzeit der Seele, zu einem königlichen Mahle geladen²⁾; bedenke, was für ein Kleid müßtest du wohl kaufen, um hier bestehen zu können? Aber du brauchst es nicht einmal zu kaufen; nein, der dich ruft, er selbst gibt es dir umsonst, damit du dich ja nicht mit deiner Armuth entschuldigen kannst. Bewahre also das Kleid, das du empfangen hast; denn wenn du es verdirbst, wirst du ein solches nie mehr kaufen oder leihen können; denn ein solches Kleid wird nirgends feilgeboten. Ist es nie dir zu Ohren gekommen, wie so manche Christen, die vordem auch in die hl. Geheimnisse sind eingeführt worden, jetzt seufzen und an die Brust schlagen, vom Gewissen gequält? Sieh denn zu, mein Lieber, daß es dir nicht auch so ergehe!“³⁾.

1) s. oben S. 368 f.

2) s. oben S. 141 u. 208 ff.; S. 440.

3) Ad illumin. catech. 2, n. 2 (Mf. II, 237; R. III, 116 f.). Aehnliche Gedanken s. oben S. 373 ff. (in I. Cor. hom. 27, n. 5).

Ein Christ, der nach dem Empfange des hochhl. Altarsacramentes sündigt, ladet eine viel größere Verantwortung auf sich und ist viel schwerer zu entschuldigen, als ein Heide oder Katechumene, der noch nichts von den hl. Geheimnissen weiß. „Womit werden wir uns entschuldigen, wenn wir innerhalb des königlichen Palastes uns befinden, das Heiligthum zu schauen gewürdigt werden, an den heiligenden Geheimnissen theilnehmen und dennoch schlechter werden, als die Heiden, die sich all dieser Güter nicht erfreuen? Wenn die Heiden um leeren Ruhmes willen so große Lebensweisheit bewiesen haben, dann müssen wir um so mehr jegliche Tugend üben, damit wir Ruhm vor Gott haben. Nun aber verachten wir nicht einmal das Geld, und während jene oftmals ihr eigenes Leben nicht achteten, in den Kriegen ihre Kinder den erzürnten Dämonen opferten und um der Dämonen willen die Macht der Natur bezwangen, können wir um Christi willen nicht die Liebe zum Geld, können um des Ruhmes vor Gott willen nicht den Zorn bezwingen, sondern sind von Begierden entbrannt und sind nicht besser daran, als die Fieberkranken . . . Darum schäme ich mich und staune, wenn ich unter den Heiden Verächter des Geldes, bei uns aber alle wie rasend darnach jagen sehe. Mag ich auch unter den Unserigen einige Verächter des Irdischen erblicken, so sehe ich doch andere in den Banden der Rachsucht und des Neides, und es hält schwer, einen reinen Lebenswandel zu entdecken. Das kommt aber daher, daß wir die von der Schrift uns gebotenen Heilmittel zu nehmen keinen Eifer zeigen, auch nicht mit Berührung, mit Trauern und Seufzen auf sie merken, sondern gleichgiltig und wie zum Zeitvertreib. Sobald darum der Andrang weltlicher Geschäfte kommt, verschwindet alles und geht das etwa Gewonnene verloren“¹⁾. — Der bloß gewohnheitsmäßige Besuch des Gottesdienstes ohne entsprechenden christlichen Lebenswandel ist werthlos²⁾.

„Daß die Heiden unrein leben, ist kein Wunder und nicht so verdamnungswürdig; daß aber Christen, die an so erhabenen Ge-

1) In Joann. hom. 84, n. 3 (Mf. VIII, 502; Rn. 729 f.).

2) In eos qui ad Missas non accurrerunt, et in dictum illud: Si esurierit inimicus etc., hom. n. 4 (Mf. III, 163); in Acta App. hom. 29, n. 3 (Mf. IX, 229).

heimnissen theilnehmen, die so große Ehre genießen, — einen so unreinen Wandel führen, das ist das Allerärgste und geradezu unverzeihlich“¹⁾).

Die judaisirenden Christen sündigen deswegen so schwer, weil sie an den hl. Geheimnissen theilnehmen, trotzdem sie ihrer inneren Gesinnung nach Juden sind, und weil sie so große Wohlthaten Gottes mißbrauchen²⁾. Ueberhaupt sündigen jene, die der hl. Geheimnisse gewürdigt worden sind, schwerer als andere³⁾.

Um so schrecklicher wird aber dann auch das Gericht über solche sein. „Weder die Taufe, noch die Sündennachlassung, noch die Erkenntniß (γνώσις), noch die Theilnahme an den Mysterien, noch der hl. Tisch, noch der Genuß des Leibes Christi oder die Theilnahme an seinem Blute, noch irgend etwas anderes kann uns nützen, wenn wir nicht ein rechtschaffenes, ausgezeichnetes und ganz sündloses Leben führen“⁴⁾. — „Am jüngsten Tage hilft uns selbst die Theilnahme an den hl. Geheimnissen nichts, wenn wir die erlittenen Beleidigungen nachtragen“⁵⁾.

Wehmüthig ruft darum einmal der hl. Bischof aus: „Ach, wie viele Wege haben wir zu unserem Heile! Er (Christus) hat uns zu seinem Leibe gemacht, er hat uns seinen Leib mitgetheilt und all das hält uns nicht ab vom Bösen! Welche Blindheit und bodenlose Versunkenheit, welcher Stumpfsinn! Was oben ist, habet im Sinne, wo Christus ist, zur Rechten des Vaters sitzend, mahnt der Apostel (Col. 3, 1 f.). Und nach all dem sind manche nur auf Geld und Gut bedacht, andere sind Sklaven ihrer Leidenschaften“⁶⁾.

„So viele also aus uns des Siegels (σφραγίς, der hl. Firmung?) gewürdigt worden sind, so viele am Genuße des Opfers Antheil bekommen, so viele an dem unsterblichen Tische ihren

1) In Philipp. hom. 7, n. 5 (Mf. XI, 251; R. VIII, 141). — Cf. in I. Cor. hom. 12, n. 7 (Mf. X, 107; R. V, 208): abergläubische Gebräuche. — Ferner: in Matth. hom. 4, n. 7 (Mf. VII, 59 sq.; Rn. I, 56).

2) Adv. Judaeos hom. 2 (Mf. I, 605), hom. 4, n. 7 (I, 625 sq.), hom. 8, n. 6 (I, 684).

3) De fato (dubia) hom. 2 (Mf. II, 756).

4) Hom. in verba Pauli: Nolo vos ignorare (Mf. III, 238; R. 444).

5) Hom. de 10 mill. talentor. debitore (Mf. III, 14; R. 275).

6) In Ephes. hom. 8, n. 8 (Mf. XI, 21; R. VII, 211).

Platz gefunden — treu wollen wir stets unseren Adel und unsere Ehre bewahren; denn der Abfall ist sehr gefährlich“¹⁾.

Ein leuchtendes Beispiel hiefür ist der hl. Martyrer Lucian. Als ihm nach langer Hungerspeiß Gößenopferfleisch vorgesetzt wurde, aß er davon nicht, indem er „gedachte eines andern Tisches, des schauervollen und vom hl. Geiste erfüllten“²⁾.

3. Die Eucharistie ist vor allem ein „Mysterium des Friedens“, ein Band der gegenseitigen Liebe und der Eintracht unter den Gläubigen. Nicht umsonst wünscht der celebrirnde Bischof (Priester) in der hl. Messe so oft den Frieden (*εἰρήνη ὑμῖν, εἰρήνη πᾶσι*); „der Friede bahnt der Liebe den Weg“³⁾. Die Gläubigen selber geben einander bei der hl. Feier den Friedenskuß. Dann empfangen sie alle dieselbe Speise, sie trinken aus demselben Kelche und werden in Christus miteinander auf das innigste verbunden. Wie wäre es also möglich, mit feindseligem Herzen dem hl. Opfer beizuwohnen und zum hl. Tische hinzutreten? Deshalb sei ferne von den Christen alle Feindschaft und Lieblosigkeit, Haß, Verfluchen, Verwünschen, Neid, Mißgunst, Zank und Streit.

„Hören wir, Priester und Laien, wessen wir gewürdigt worden sind, hören wir es und zittern! Sein heiligstes Fleisch gab er uns zur Speise, sich selbst stellt er uns als Opfer dar. Womit werden wir uns nun vertheidigen können, wenn wir, also genährt, uns also versündigen? Dieses Mysterium befiehlt uns auf's strengste, nicht bloß von allem Betrug, sondern auch von aller Feindschaft uns frei zu halten. Dieses Mysterium ist ein Mysterium des Friedens und gestattet nicht, Schätze zu sammeln“⁴⁾.

Sehr wichtig und interessant ist folgende Stelle⁵⁾: „Wenn du etwas gegen deinen Feind hast, so entsage deinem Groll, mache der Feindschaft ein Ende, damit du an dem hl. Tische Heilung und Vergebung findest. Zu einem heiligen, wahrhaft furchtbaren Opfer trittst du hinzu. Als Opferlamm geschlachtet, liegt vor uns

1) In Hebr. hom. 13, 4 (Mf. XI, 185; R. X, 222).

2) In s. Lucian. Mart. (Mf. II, 527).

3) In Coloss. hom. 3, n. 4 sq. (Mf. XI, 347 sq.; R. VIII, 355 f.).

4) In Matth. hom. 50, n. 3 (Mf. VIII, 517; Rn. II, 52 f.).

5) De prodit. Judae, hom. 2, n. 6 (Mf. II, 394 sq.; R. III, 151 ff.).

Christus selbst. Aber bedenke wohl, zu welchem Ende er sich hingschlachten ließ. O, was sind das für erhabene Geheimnisse, denen du, o Judas, dich entzogen hast! Christus hat freiwillig gelitten, um die Scheidewand niederzureißen und die Erde mit dem Himmel zu verbinden, um dich, seinen Feind und Widersacher, zum Genossen der Engel zu machen. So hat Christus für dich sein Leben hingeopfert und du verharrst in Haß gegen deinen Mitknecht? Wie kannst du dich dann diesem Tische des Friedens nähern? Der Herr hat sich nicht geweigert, um deinetwillen alles zu leiden — und du willst nicht einmal dem Jorne entsagen? Aber warum? sag' an! Die Liebe ist Wurzel und Quelle und Mutter alles Guten. — Er hat mich auf's äußerste beleidigt, sagst du, er hat mir tausendmal ungerechten Schaden zugefügt und selbst meinem Leben nachgestellt. Aber was soll das? Gefrenuzigt hat er dich noch nicht, wie die Juden den Herrn. Wenn du deinem Nächsten sein Unrecht nicht verzeihst, wird auch dein himmlischer Vater dir deine Sünden nicht vergeben. Wie kannst du mit gutem Gewissen beten: „Vater unser, der Du bist in dem Himmel, geheiligt werde Dein Name“ und das Weitere? So hat denn Christus sein Blut, das sie vergossen, für das Heil seiner Mörder hingeopfert. Kannst du mir vielleicht ein Gleiches aufweisen, das von dir verlangt würde? Wenn du deinem Feinde nicht verzeihst, dann fügst du nicht ihm, sondern dir selbst Unrecht und Schaden zu¹⁾. Denn dem Feinde schadest du in der Regel nur für das gegenwärtige Leben, dir aber raubst du die Aussicht auf Erlass der Strafen für das künftige Leben. Oder weißt du nicht, daß Gott der Herr nichts so sehr hasset und verabscheut, als einen unversöhnlichen Menschen, ein Herz, das von Haß geschwollen, und eine Seele, die von Groll entzündet ist? Höre das Wort des Herrn: „Wenn du deine Gabe zum Altar bringst und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich habe, dann laß dort deine Gabe vor dem Altare stehen, und dann gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder und dann komm“ und opfere deine Gabe“ (Matth. 5, 23 ff.). Was sagst Du, o Herr? Ich soll dort die Gabe, nämlich das Opfer, stehen lassen? Ganz gewiß, spricht er; denn der Friede

1) Ein Gebanke, den der hl. Chrysostomus in einer eigenen Abhandlung sehr schön ausführt: Quod nemo laeditur nisi a se ipso (Mf. III, 444 sqq.).

mit deinem Bruder, das ist eben das Ziel des Opfers. Wird nun um des Friedens mit dem Nächsten willen das Opfer dargebracht und du suchst den Frieden nicht zu erhalten, dann magst du immerhin am Opfer theilnehmen, es wird dir nicht helfen, weil du nicht für den Frieden thätig bist. Darauf also sei zuerst deine Thätigkeit gerichtet, auf den Frieden nämlich meine ich, der das Ziel des Opfers ist, und dann wirst du es auch in rechter Weise genießen. Deshalb ist ja der Sohn Gottes in die Welt gekommen, um unser Geschlecht mit seinem Vater zu versöhnen. So sagt irgendwo der Apostel Paulus: „Jetzt aber hat er alles mit sich versöhnt, indem er durch das Kreuz die Feindschaft ertödtete in sich selbst“ (Col. 1, 22; Ephes. 2, 16). Darum hat er auch uns, wie er selbst gekommen ist, um Frieden zu stiften, für ein solches Werk selig gepriesen und mit demselben Namen benannt, den er selber trägt; denn er sagt: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden!“ (Matth. 5, 9.) Was also Christus der Sohn Gottes gethan hat, das thue auch du nach Maßgabe deiner menschlichen Kräfte und werde ein Bringer des Friedens für dich selbst und für deinen Nächsten. Deshalb nennt der Herr den Friedfertigen einen Sohn Gottes, deshalb bringt er für die Zeit des Opfers keine andere Pflicht in Erinnerung, als die Versöhnung mit dem Bruder. Damit hat er gezeigt, daß die Liebe die größte aller Tugenden ist“ . . . Chrysostomus schließt mit der eindringlichen Mahnung: „Laßt uns denn, ich bitte euch, immerdar dieser Ermahnungen gedenken! Laßt uns auch gedenken unserer gegenseitigen Umarmung (des Friedenskusses); sie fordert heiligen Ernst und große Ehrfurcht. Denn sie schlingt ein Band um unsere Seelen; sie macht uns alle zu Einem Leibe und zu Gliedern Christi, da wir ja auch alle an Einem Leibe theilnehmen. Laßt uns denn in Wahrheit Ein Leib werden, nicht durch fleischliche Vermischung, sondern durch Vereinigung der Seelen mittelst des Bandes heiliger Liebe. Dann können wir mit Zuversicht an diesem Mahle theilnehmen, das uns hier vorgelegt wird, und können in den Besitz jenes Friedens gelangen, den der Heiland uns für das Ende als Lohn des Kampfes zuerkennt.“

Den Friedenskuß, diese so bedeutungsvolle Ceremonie beim hl. Opfer, erwähnt der Heilige oftmals und erklärt dessen Sinn.

„Wie kannst du das hl. Opfermahl empfangen, wenn deine Zunge mit Menschenblut gefärbt ist? Wie kannst du den Friedensfuß geben, wenn dein Mund voll ist von Haß?“¹⁾ — „Wir sind Tempel Christi. So küssen wir denn Vorhalle und Eingang zum Tempel, wenn wir einander küssen. Oder sehet ihr nicht, wie viele sogar die Vorhalle dieses Tempels hier küssen, die einen, indem sie sich niederbücken, die anderen, indem sie mit der Hand den Boden berühren und sie dann zum Munde bringen? Und durch diese Pforten und Thüren ist Christus zu uns eingegangen und geht noch ferner ein, so oft wir seinen Leib empfangen. Ihr, die ihr an den Geheimnissen theilnehmet, verstehtet, was ich sage. Denn keine gewöhnliche Ehre ist es für unsern Mund, daß er den Leib des Herrn empfängt. Das sollen die hören, welche schändliche Reden führen, welche Lästerungen ausstoßen, und sie mögen schauern (bei dem Gedanken), was für einen Mund sie entweihen; das sollen die hören, welche unehrbar küssen!“²⁾

Eine Anspielung an die fünfte Bitte des Vaterunfers haben wir schon oben (S. 493) erwähnt. In seinem Commentar zum Matthäusevangelium spricht Chrysostomus, nachdem er die einzelnen Bitten des Vaterunfers erklärt hat, ausführlich von der Feindesliebe. Er erinnert an die Wohlthaten Gottes, an unsere täglichen Sünden, selbst in der Kirche; er verurtheilt auf's schärfste jene, welche ihre unverföhnliche Gesinnung sogar zum Gottesdienste in die Kirche mit hineinbringen, indem sie wider ihre Feinde beten und sie verfluchen, „da sie doch um Barmherzigkeit flehen sollten“. Dann fährt er fort: „Nicht hat Christus dich das gelehrt, nicht hat er dich geheißt, deinen Mund also mit Blut zu besudeln; denn solche Zungen sind widerlicher, als ein mit Menschenblut besudelter Mund. Wie kannst du deinen Bruder umarmen, an dem Opfer theilnehmen und das Blut des Herrn empfangen, während du solches Gift im Herzen trägst?“³⁾ — Ebenfalls im Anschluß an das Vaterunser und den Friedensfuß ist die Warnung vor Schmähreden in der 14. Homilie zum Epheserbrief: „Bedenke,

1) In Rom. hom. 21, n. 5 (Mf. IX, 678; R. IV, 493).

2) In II. Cor. hom. 30, n. 2 (Mf. 650; R. VI, 474). — Das Citat gehört theilweise zu Nr. 6 unten (S. 512).

3) In Matth. hom. 19, n. 5—9 (Mf. VII, 252—258; Rn. I, 271 ff.).

welche Worte dein Mund gesprochen, würdig der Erhabenheit des (eucharistischen) Tisches! Bedenke, was er berührt, was er gekostet, welche Speise er genossen! Glaubst du, nichts Arges zu thun, wenn du deinen Bruder schmähest? Warum nennst du ihn denn Bruder? Wenn er aber nicht dein Bruder ist, warum sagst du: Vater unser? ‚Unser‘ deutet doch auf viele Personen hin. Bedenke, in welcher Gesellschaft du stehst bei der Feier der hl. Geheimnisse! In der Gesellschaft der Cherubim und Seraphim! Die Seraphim aber schmähen nicht; nur einem einzigen Geschäfte widmet sich völlig ihr Mund, dem Lobpreis, der Verherrlichung Gottes. Wie wirst du nun mit ihnen rufen können: ‚Heilig, heilig, heilig‘, wenn du deinen Mund zur Beschimpfung mißbraucht hast? (Beispiel: Verunehrung und Mißbrauch eines königlichen Gefäßes.) . . . Höre auch, was darauf (auf die Anrede: Vater unser) folgt: ‚Der du bist in dem Himmel!‘ Sobald du gesprochen hattest: ‚Vater unser, der du bist in dem Himmel‘, da hat dieses Wort dich aufgerichtet, deinen Geist befähigt, dir gezeigt, daß du einen Vater im Himmel hast. So thue denn auch nichts, rede nichts, was irdisch ist. Er hat dich zu jenem himmlischen Range erhoben, jenem Chor in der Höhe einverleibt. Warum ziehest du dich selber wieder herab? Du stehst neben dem königlichen Throne und du schmähest? Fürchtest du nicht, der König möchte darin eine ihm zugefügte Schmach erblicken? . . . Siehst du nicht die hl. Gefäße hier? Dienen sie nicht stets zu Einem Gebrauche? Wagt es jemand, sie zu etwas anderem zu verwenden? Du bist aber heiliger, als diese Gefäße hier, ja viel heiliger. Was besudelst du und verunreinigst du dich also selber? Du stehst im Himmel¹⁾ und schmähest? Du wandelst unter Engeln und schmähest? Du bist vom Herrn des Friedenskusses gewürdigt worden und schmähest? Durch so vieles hat Gott deinen Mund geziert, durch englische Lobgesänge, durch eine mehr als englische Speise, durch seinen Kuß, seine Umarmung — und du schmähest?“²⁾ —

In der Liturgie wurden vor dem Friedenskuß die ernstesten Worte vom Diacon den Gläubigen zugerufen: *Μή τις κατά τινος!* Darnach umarmten alle einander unter christlichem Bruderkuß³⁾.

1) s. oben S. 487.

2) In Ephes. hom. 14, n. 4 (Mf. XI, 108; R. VII, 392 f.).

3) Cf. de compunctione cordis ad Demetr. (I) n. 3 (Mf. I, 127).

Wie es nach der eben angeführten Stelle eine schändliche Heuchelei und gleichsam eine Herausforderung des göttlichen Zornes ist, mit feindseliger Gesinnung den Friedensfuß zu geben, so ist es auch ungereimt, den Friedensgruß des Bischofs (s. oben S. 506) ohne die entsprechende Herzensstimmung zu beantworten. „Wie sollte es nicht ungereimt sein, wenn wir, denen die Aufforderung zur Friedfertigkeit so oft in's Ohr bringt, uns gegenseitig bekriegen? wenn wir, die den Friedensfuß empfangen und erwiedern, denjenigen aufseinden, der ihn uns gibt? Du antwortest: „Und mit deinem Geiste“, und außerhalb der Kirche verleumdest du ihn? (Er meint die Feindschaft gegen den Bischof.) Ach, daß die erhabenen Gebräuche der Kirche zur bloßen Förmlichkeit ohne jeden wahren Gehalt herabgesunken sind! Ach, daß die Parole dieses Heerlagers nur ein leeres Wort bleibt! Daher kommt es, daß ihr nicht einmal wißt, warum gesagt wird: „Friede sei mit allen!“... Bin etwa ich es, der den Frieden gibt? Nein, Christus würdigt sich, durch unsern Mund zu sprechen“¹⁾.

Der Gruß des Bischofs und der Priester beim Eintritt in die Kirche gibt dem hl. Chrysostomus Veranlassung zu folgenden schönen Worten: „Alles muß man thun, um diesen Frieden zu genießen, sowohl im Hause, als in der Kirche. (Er nimmt Bezug auf Matth. 10, 12 ff. und citirt vorher Jesai. 52, 7 u. Joh. 14, 27). Auch in der Kirche gibt ja der Vorsteher (Bischof) den Frieden, der ein Bild von jenem (dem Frieden Christi) ist, weshalb man ihn mit allem Eifer und mit guter Gesinnung vor dem Mahle (der hl. Communion) aufnehmen muß; denn wenn es abscheulich ist, nach dem Mahle nicht daran theilzunehmen, wie viel abscheulicher ist es dann, den Friedenssprecher zurückzuweisen? Deinetwegen sitzt der Priester da, deinetwegen ist der Diacon bemüht und sehr beschäftigt; welche Entschuldigung hast du dann, wenn du nicht einmal auf ihn hörst und seine Worte nicht aufnimmst?“... Der Heilige weist nun hin auf die große Heiligkeit des Gotteshauses (s. oben I, 1, S. 193 ff.). Dann erinnert er an Apg. 4, 32 („Die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele“) und bemerkt dazu: „Weil es aber uns so sehr an der Tugend jener (ersten Christen) mangelt und wir in den Häusern zerstreut wohnen, so laßt uns

1) In Coloss. hom. 3, n. 4 (Mf. XI, 343; R. VIII, 358 f.).

wenigstens allen Eifer aufbieten, so oft wir hier zusammenkommen. Wenn wir auch in anderen Dingen arm und dürftig sind, hierin sind wir reich. Darum, wenn wir hier zu euch hereintreten, nehmet uns mit Liebe auf, und wenn ich sage: „Friede sei mit euch!“ so antwortet: „Und mit deinem Geiste“; nicht mit der Stimme nur sprechet es, sondern auch mit dem Herzen, nicht mit dem Munde nur, sondern auch mit aufrichtiger Gesinnung. Wenn du aber hier zwar sagst: „Friede auch mit deinem Geiste“, draußen aber mich anseidest, indem du mich begeisterst, verleumddest und heimlich tausendfache Schmach mir zufügst, was für ein Frieden ist das?“ . . . Der Heilige erklärt sich nun in seiner glühenden apostolischen Liebe mit rührenden Worten bereit, auch diesen seinen Feinden zu verzeihen, beklagt aber nochmals die Schmach, die durch ihr Verhalten dem Gotteshause angethan wird. Schließlich gedenkt er des *vinculum caritatis*, der hl. Eucharistie: „Es gibt ja vieles, was uns einander näher bringt. Ein Tisch steht für alle da, Ein Vater hat uns erschaffen, unter denselben Geburtswunden sind wir zur Welt gekommen, derselbe Trank wird allen gereicht, ja wir trinken nicht nur denselben Trank, sondern auch aus einem und demselben Kelche¹⁾. Weil der Vater aufrichtige Liebe in uns erwecken wollte, hat er befohlen und angeordnet, daß zum Beweise der von ihm gebotenen Liebe wir aus einem und demselben Kelche trinken sollen . . . Darum wollen wir, die wir den geistlichen Tisch gemeinsam haben, auch eine gemeinsame geistliche Liebe zu einander tragen. Wenn Räuber, an einem gemeinsamen Tische sitzend, ihrer Gewohnheit nicht gedenken, wie werden wir uns entschuldigen können, die wir immerfort den Leib des Herrn gemeinsam empfangen und nicht einmal das friedfertige Betragen jener nachahmen! Doch nicht allein der gemeinsame Tisch, sondern auch die Zugehörigkeit zu Einer Stadt war vielen schon Veranlassung zur Freundschaft; welche Verzeihung verdienen wir nun, wenn wir untereinander getheilt sind, da wir doch dieselbe Stadt, dasselbe Haus, denselben Tisch, Weg, Eingang, Wurzel, Leben, Haupt, denselben Hirten, König, Lehrer, Richter, Schöpfer, Vater und alles gemeinsam haben!“²⁾

1) s. oben S. 369.

2) In Matth. hom. 32, n. 6 sq. (Mf. VII, 373 sq.; Rn. I, 422 ff.)

Weil alle denselben Leib Christi genießen, werden sie auch unter sich eins, weshalb alle mit gleicher Liebe gegen einander erfüllt sein sollten. Zu 1 Cor. 10, 17 bemerkt Chrysostomus: „Wir alle genießen von Einem Brode. Wenn wir alle von Einem genießen und alle eins werden, warum beweisen wir nicht auch alle dieselbe Liebe und werden auch hierin eins? Denn so war es ehemals bei unseren Ahnen. ‚Die zahlreiche Versammlung der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele‘ (Apg. 4, 32; s. oben S. 511). So ist es jetzt nicht mehr, sondern ganz das Gegentheil. Viele und mancherlei Kriege herrschen unter allen und ärger als wilde Thiere behandeln wir gegenseitig die eigenen Glieder. Christus hat dich vereint, da du so weit von ihm getrennt warst; und du, der du dem Herrn eine so große Liebe und das Leben verdankst, kannst nicht einmal mit deinem Bruder eins werden, wie es sich ziemt, sondern trennst dich von ihm!“

Ergreifend und eindringlich ist die Klage des hl. Kirchenlehrers über die unaufhörlichen Feindschaften und zugleich seine Bitte, um der hl. Geheimnisse willen doch endlich einmal davon abzulassen, im Epilog zur 8. Homilie auf den Römerbrief¹⁾. Einige Citate mögen dies darthun. Er fragt zuerst: Wie ist's möglich, daß wir gegen einander Feindschaft tragen? „Du siehst doch, wie wir alle von denselben Mauern umschlossen sind, von demselben Gehege der kirchlichen Gemeinschaft, alle in derselben Schafheerde zusammenstehen, ohne jeden Kampf, unter Leitung desselben Hirten; wir rufen zusammen, hören gemeinsam auf das, was gesprochen wird, gemeinsam schicken wir Gebete empor — und du sprichst da von Kampf und Feindschaft?“ Gerade das ist eben das Bellagenswertheste, daß trotzdem so viel Ränkesucht und Verlogenheit, so wenig christliche Liebe und Vertrauen unter den Gläubigen herrscht. „Leicht könnte einer unter den Heiden mehr gegenseitiges Vertrauen finden, als unter den Christen“ . . . „Ich bin betrübt bis zu Thränen, Ströme entstürzen meinen Augen, wie dem alten Propheten, und ich sehe noch viel schlimmere Feinde als er, wenn ich meinen Blick über diese Ebene werfe. Er, der die Barbaren herankommen sah, hat ausgerufen: ‚Mein Herz thut mir weh!‘ Ich

1) In Roman. hom. 8, n. 7 sqq. (Mf. IX, 508 sqq.; R. IV, 175 ff.; cfr. in Matth. hom. 59, n. 6 (Mf. VII, 602; R. II, 167).

aber sehe Leute, die unter dem Commando eines und desselben Feldherrn stehen; sie erheben sich gegen einander, sie beißen sich, sie zerren sich an den Gliedern, die einen um des Geldes, die anderen um des Ruhmes willen; andere höhnen und spotten ohne weiteren Grund und Zweck, man bringt sich zahllose Wunden bei, Tödtet gibt es schlimmer als in der Schlacht, der Name „Bruder“ ist ein leerer Schall; ich habe kein Klaglied, das so traurige Scenen zeichnen könnte. Habt doch Ehen, habet Ehen vor diesem Tische, an dem wir alle theilnehmen, vor Christus, der um unsertwillen geopfert ward, vor dem Opfer, das auf diesem Tische liegt. Räuber, welche die Salzgemeinschaft genossen haben, sind keine Räuber mehr gegen die Mitglieder dieser Gemeinschaft, sondern die Tischgenossenschaft wandelt ihre Sitten um, und Leute, die wilder waren als die Bestien, macht sie zu Lämmern. Wir aber, die an einem solchen Tische gemeinsam sitzen, die eine solche Speise unter sich theilen, stehen in Waffen gegen einander — was wir gegen unseren gemeinsamen Feind, den Teufel, thun sollten. Deshalb sind wir auch so schwach und er wird mit jedem Tage stärker . . . Ihn lassen wir laufen und gegen unsere Brüder legen wir Pfeile an, . . . die Pfeile der Zunge und des Mundes . . . Wie können wir einem solchen Krieg ein Ende machen? fragst du. Wenn du erwägst, daß mit der Verleumdung gegen deinen Bruder eine Fluth von Unrath aus deinem Munde quillt; wenn du erwägst, daß du ein Glied Christi verleumddest, daß du dein eigenes Fleisch verzehrst, daß du jenes fürchterliche und unbestechliche Gericht noch herber für dich machst, daß der Pfeil nicht den Betroffenen, sondern den Schützen tödtet.“ — Schließlich widerlegt Chrysostomus noch eine Reihe von Einwürfen mit bewunderungswürdiger Feinheit und zeigt an dem Brudermörder Cain, daß der Mörder eigentlich der Getödtete sei.

David's Feindesliebe ist deswegen so staunenswerth, weil er nicht das Glück hatte, „ein solches Opfer zu genießen und des Blutes des Herrn theilhaftig zu werden“¹⁾. — Dem kaiserlichen Günstling Eutrop, der, bei seinem Herrn in Ungnade gefallen und verfolgt, als Schutzstehender in der Kirche am Altare sich fest-

1) De Davide et Saule hom. 3, 3 (Mf. IV, 772).

hielt, sollen die Gläubigen verzeihen mit Rücksicht auf die hl. Geheimnisse und das Vaterunser¹⁾).

Einen rachsüchtigen Priester fragt Chrysostomus: „Wie magst du andere verfluchen, da du das Opfer des Sohnes Gottes vollbringst?“²⁾

Kurze Hindeutungen auf die hl. Eucharistie zur Bekämpfung des Zornes und der Rachsücht sind häufig bei Chrysostomus, z. B. in Joann. hom. 51, 3 (Mf. VIII, 303); hom. 46, 4 (VIII, 274 — sehr schöne Stelle!).

Auch das Schwören (Fluchen) verträgt sich nicht mit der Theilnahme am hochhl. Sakrament³⁾. Diejenigen, welche (falsch) schwören, sind gleich den Ehebrechern, Unzüchtigen und Mördern von der hl. Communion auszuschließen⁴⁾; ebenso die Neidischen⁵⁾.

4. Ein Ausfluß der Nächstenliebe ist die Milbthätigkeit gegen Arme, das Almosengeben. Auch diese Tugend wird mächtig gefördert durch die hl. Eucharistie. — Das Almosen entspringt der christlichen Opfergeitnung, deren Quelle hinwiederum das eucharistische Opfer ist. Die Gabe für die Armen ist ein geistiges Opfer, das mit dem eucharistischen auch insofern verwandt ist, als es, wie dieses in der Epiklese, ebenfalls durch den hl. Geist seine Vollendung erlangt⁶⁾. „Die Verachtung des Goldes erhebt uns zur priesterlichen Würde, der ein so reicher Lohn verheissen ist“ ... „Der Altar (für diese geistigen Opfer) besteht aus Christi Gliedern (den Armen) und des Herrn Leib wird dein Opferaltar. Das soll dich besonders mit Ehrfurcht erfüllen, daß du über dem Fleische des Herrn das Opfer bringst. Dieser Altar ist [in gewisser Hinsicht] noch schauerlicher, als selbst unser Altar hier, geschweige denn derjenige des A. B. Wundert euch nicht! Denn wenn unser gegenwärtiger Altar wunderbar ist wegen des Opfers, das auf ihn gelegt ist, so ist es der Altar des Milbthätigen, nicht bloß aus diesem Grunde, sondern auch darum, weil er aus dem Opfer

1) In Eutrop. hom. I, n. 5 (Mf. III, 385; R. III, 437).

2) De non anathematiz. vivis et deff. (Mf. I, 692).

3) De statu hom. 11, n. 5 (Mf. II, 122; R. II, 237).

4) In Matth. hom. 17, n. 7 (Mf. VII, 223; Rn. I, 242).

5) In Matth. hom. 40, n. 3 (Mf. VII, 441; Rn. I, 515 f.).

6) Cf. die Abhandlung über die reale Gegenwart . . . und die Transsubstantiation, Züb. Quartalschr. 1897, S. 292.

selbst besteht, das ihn wunderbar macht . . . Du nun aber ehrest wohl den Altar in der Kirche, weil er den Leib des Herrn aufnimmt; den Altar aber, welcher der Leib des Herrn selbst ist, mißachtest du und kümmerst dich wenig, ob er zu Grunde geht. Diesen Altar kannst du überall errichtet sehen, auf Straße und Markt; auf ihm kannst du zu jeder Stunde opfern; denn auch hier vollzieht sich ein Opfer. Und gleichwie der Priester am Altare steht und den hl. Geist herabrufst, so rufst auch du den göttlichen Geist herab, zwar nicht mit Worten, aber durch Werke. Denn nichts erhält und entzündet so sehr das Feuer des Geistes, wie dieses Del, wenn es reichlich ausgegossen wird.“ Der Wohlgeruch dieses Opfers ist Lobpreisung und Dankagung, die bis zum Throne Gottes emporschweben¹⁾.

Chrysostomus ist unermüdblich und unerschöpflich im Preise der christlichen Charitas. Zur werththätigen Nächstenliebe muß uns bewegen die Dankbarkeit gegen Christus, der sich ganz für uns hingeopfert hat. Weil die Armen der mystische Leib Christi und, wie wir gesehen, gewissermaßen Christus selber sind, deßhalb opfern wir das, was wir für sie thun, Christo dem Erlöser. Darum ist [recht verstanden] die Unterstützung der Armen notwendiger und Gott wohlgefälliger, als das Ausschmücken des Gotteshauses, bezw. die übermäßige Pracht in demselben. Diese Grundsätze spricht Chrysostomus in schöner Weise zum Matthäusevangelium aus²⁾. „Wenn der Herr um unfertwillen seiner selbst nicht schonte, was verdienen dann wir, wenn wir der Schätze (Reichtümer) schonen, unsere Seele aber, für welche er sich selbst nicht gesont, vernachlässigen? Gott verpflichtete die Juden zur immerwährenden Erinnerung an die ihnen erzeigten Wohlthaten, bestimmte Feste zu feiern, du aber wirst durch diese Mysterien, so zu sagen, mit jedem Tage an seine Wohlthaten erinnert. Darum schäme dich des Kreuzes nicht. Denn diese hl. Geheimnisse sind unsere erhabenen Ehrenzeichen; durch dieses Geschenk werden wir geziert, dadurch werden wir geschmückt. Wenn ich sage, Gott habe Himmel und

1) In II. Cor. hom. 20, 2 sq. (Mf. X, 580 sq.; R. VI, 380 ff.). Cfr. in Joann. hom. 18, n. 4 (Mf. VIII, 76 sq.; Rn. 104 f.). — Chrysostomus wendet gern das Wortspiel an: *ἔλεον* und *ἐλαον*.

2) In Matth. hom. 50, n. 8 sq. (Mf. VII, 517 sqq.; Rn. II, 52 ff.).

Erde erschaffen, das Meer ausgegossen, Propheten und Engel gesendet, so sage ich nichts, was mit jenem zu vergleichen ist; denn der Gipfel seiner Gutthaten ist, daß er seines eigenen Sohnes nicht schonte, um fremde Knechte zu erlösen. Darum finde sich kein Judas und kein Simon an diesem Tische ein; denn diese beiden sind durch ihren Geiz zu Grunde gegangen. Darum wollen wir diesen Abgrund fliehen und nicht meinen, es reiche hin zur Seligkeit, wenn man einen goldenen, mit Edelsteinen geschmückten Kelch auf diesem Tische (dem Altare) opfere, nachdem man Wittwen und Waisen ausgeplündert! Willst du das Opfer ehren, dann opfere deine Seele, um deretwillen Christus sich geopfert hat! Diese mache golden; denn wenn sie schlechter bleibt als Blei und Thon, das (geopferte) Gefäß aber golden ist, was für einen Gewinn hast du davon? Deshalb laßt uns nicht bloß darauf sehen, goldene Gefäße zu opfern, sondern daß wir von dem opfern, was wir rechtmäßig uns erarbeitet haben; denn das, was wir ohne Habsucht uns erworben, ist ehrwürdiger als Gold. Die Kirche ist ja keine Gold- oder Silberschmiede, sondern eine Versammlung der Engel. Darum bedürfen wir Seelen, da ja auch Gott nur um der Seelen willen derartige Gefäße annimmt. Auch jener Tisch war ja nicht silbern, noch war golden der Kelch, aus dem Christus den Jüngern sein eigenes Blut gab; dennoch war alles ehrfurchts- und schauervoll, weil es voll des hl. Geistes war. Willst du Christi Leib ehren, dann sieh nicht verächtlich auf ihn herab, wenn er nackt ist; ehre ihn nicht hier mit seidenen Gewändern und laß ihn nicht draußen vor Kälte und Blöße sterben; denn derjenige, der sagte: „Dies ist mein Leib“ und dieses durch sein Wort bekräftigte, derselbe hat auch gesprochen: „Ich war hungrig und ihr habt mich nicht gespeist. Was ihr einem dieser Eeringsten nicht gethan habt, das habt ihr auch mir nicht gethan“ (Matth. 24, 42). Der Leib Christi auf dem Altare bedarf nicht der Kleider, sondern einer reinen Seele; in den Armen aber bedarf er für seinen Leib großer Sorgfalt . . . Deshalb ehre auch du ihn mit der Ehre, die er dir im Gesetze befohlen, indem du von deinem Reichthum den Dürftigen mittheilst; denn Gott hat keine goldenen Gefäße nöthig, sondern goldene Seelen¹⁾. Doch ich sage dies nicht, als

1) s. oben S. 208 (Vorbereitung).

wollte ich euch abhalten, derartige Gaben darzubringen, sondern weil ich es für würdig erachte, nebst diesen und vor diesen auch Almosen zu spenden; denn er nimmt auch jene an, weit lieber als diese. Wenn ihr Gefäße opfert, dann hat bloß der Opfernnde Nutzen davon; wenn ihr aber Almosen spendet, dann gewinnt auch der Empfangende. Ferner scheint bei jenen Ehrsucht der Beweggrund des Handelns zu sein, bei diesen aber beruht alles auf Erbarmen und Menschenfreundlichkeit. Was kann es nützen, wenn Gottes Tisch mit goldenen Gefäßen geschmückt ist, er aber vor Hunger stirbt? Sättige zuvor den, der hungert, und dann schmücke mit deinem Ueberfluß den Tisch (Altar). Einen goldenen Kelch gibst du, einen Trunk Wassers gibst du nicht! Was kann es ferner nützen, golddurchwirkte Decken für seinen Tisch zu bereiten, ihm aber nicht einmal die nothwendige Bedeckung zu reichen? . . . Irrend und fremd geht er (Christus) einher und bedarf eines Obdaches; du aber weigerst dich, ihn aufzunehmen; du schmückest den Fußboden, die Wände und Capitäle der Säulen, ziehest silberne Ketten durch die Lampen, ihn aber, der gebunden im Kerker liegt, magst du nicht einmal sehen! Auch dieses sage ich nicht, als wollte ich euch hindern, in solchen Dingen einen gewissen Wettstreit zu zeigen, vielmehr sollt ihr die Ausschmückung des Tempels mit Almosen geben verbinden, ja ich ermahne euch, dieses vor jenem zu thun¹⁾. Denn noch keiner ist deshalb gestraft worden, weil er den Tempel nicht geschmückt; demjenigen aber, der die Dürftigen nicht unterstützt, ist die Hölle und das unauslöschliche Feuer und die Strafe der Teufel angedroht. Darum schmücke nicht das Haus, während du auf deinen schwer heimgesuchten Bruder herabsiehst; denn dieser Tempel ist herrlicher als jener. Diese Schätze können gottlose Könige, Tyrannen und Räuber wegnehmen; das aber, was du einem hungrigen, fremden oder nackten Bruder thun wirst, vermag nicht einmal der Teufel zu rauben, es bleibt vielmehr in unverlethlichem Gewahrsam liegen.“ — Chrysostomus führt noch einige Schriftstellen und schließlich auch das Beispiel der thörichten Jungfrauen an. „Das Almosen ist nothwendiger als Jungfräulichkeit;

1) Chrysostomus tadelt also nicht den Aufwand für die Ausschmückung der Gotteshäuser und für die hl. Gefäße; er verwirft nur jene verschwenderische Pracht in den Kirchen, die auf Kosten der Armen entfaltet wird.

denn diejenigen Jungfrauen, denen es an solchen guten Werken gebrach, wurden vom Hochzeitssaal ausgeschlossen, diejenigen aber, die solche geküßt hatten, wurden eingelassen.“

Die Dankbarkeit gegen Gottes Wohlthaten, deren größte das allerhl. Sakrament ist, wird von Chrysostomus auch sonst als Motiv zur Mildbthätigkeit benützt¹⁾. — „Er gab dir zuerst seinen Kelch zu trinken und du willst ihm nicht einmal einen Trunk frischen Wassers geben? . . . Oder hältst du es nicht für etwas Großes, den Kelch in Händen zu halten, welchen Christus genießen und an seine Lippen bringen will? Siehst du nicht, daß nur der Priester das Recht hat, den Kelch des Blutes hinzureichen?“²⁾ — Ich aber, sagt Christus, nehme es nicht so genau, vielmehr nehme ich ihn an, wenn du selbst mir ihn gibst . . ., obgleich du ein Laie bist. Auch verlange ich nicht solches, was ich gegeben habe; denn ich fordere nicht Blut, sondern frisches Wasser. Beherzige, wen du tränkest, und schändere! Beherzige, daß du ein Priester Christi wirst³⁾ und daß du mit eigener Hand ihm nicht Fleisch, sondern Brod, nicht Blut, sondern einen Becher frischen Wassers reichst. Er umgab dich mit dem Kleide des Hellen, er bekleidete dich durch sich selbst, bekleide du ihn wenigstens in seinen Knechten; er machte dich herrlich im Himmel, befreie ihn von Kälte und Blöße und Armuth; er machte dich zum Genossen der Engel; nimm du ihn wenigstens in dein Haus auf und gib ihm eine Wohnung gleich deinen Knechten“⁴⁾.

Zum Almosengeben ist besonders der Sonntag eine geeignete Zeit, denn „da wird unser Eifer mächtig belebt durch die Gemeinschaft an den hochwürdigen und unsterblichen Geheimnissen“⁵⁾.

1) 3. B. in Matth. hom. 66, n. 5 (Mf. VII, 660); hom. in illud: Vidua eligatur (Mf. III, 327).

2) s. oben S. 359.

3) S. oben S. 515. Man beachte den großen Unterschied zwischen dem eigentlichen Priestertum und dem Laienpriestertum, daß nur geistige Opfer darbringt.

4) In Matth. hom. 45, n. 2 sq. (Mf. VII, 479; Rn. I, 566 f.).

5) In I. Cor. hom. 43, n. 1 (Mf. X, 401; R. V, 756); cfr. de elemosyna hom. n. 3 (Mf. III, 262).

Der Habgüchtige ist ein Götzendiener, auch wenn er am hl. Opfer und an den Sakramenten sich theiligt¹⁾).

5. In dem allerhl. Altarsakramente theilt sich Christus allen ohne Ausnahme mit. Darum verschwinden auch angeſichts dieſes hl. Sakramentes alle ſocialen Unterſchiede. Reich und arm, hoch und nieder, König und Bettelmann, Prieſter und Laie — alle nehmen ohne Unterſchied daran theil, alle empfangen denſelben Leib Chriſti. Der Herr ladet jeden zu ſeinem Mahle und er ſchämt ſich auch des Armen und Niedrigen nicht; darum dürfen auch wir uns nicht übermüthig erheben und den Armen nicht verachten. Eine ſehr lehrreiche Stelle enthält die 27. Homilie über den 1. Corinthierbrief²⁾ (1 Cor. 4, 23 f.). „Warum erinnert er (der Apoſtel) hier an die hl. Geheimniſſe (ſc. nachdem er die Agapenmahlszeiten erwähnt hatte)? Weil ihm die Erwähnung derſelben zu ſeinem Thema recht nothwendig war. Er will nämlich ſagen: Dein Herr hat alle ſeines Mahles gewürdigt, wiewohl dasſelbe ſchauervoll iſt und die Würde aller weit übertrifft; du hingegen hältſt die Menſchen nicht werth deines geringen und undeutenden Mahles; und da ſie in geiſtlichen Dingen nicht mehr haben als du, entziehſt du ihnen das Leibliche, was nicht einmal dein iſt . . . Wenn du alſo zum Liebesmahle hinzutritſt, ſo thue nichts, was dieſes Mahles unwürdig wäre; beſchäme den Bruder nicht, verachte den Hungernden nicht, beſchimpfe die Kirche nicht. Denn du trittſt hinzu Dank ſagend für die Gaben, die du empfangen; darum ſollſt auch du Gleiches vergelten und dich von deinem Bruder nicht trennen. Denn Chriſtus hat es ohne Unterſchied für alle gegeben, da er ſprach: ‚Nehmet hin und eſſet!‘ Er gab ſeinen Leib allen ohne Unterſchied hin, und du gibſt nicht einmal gewöhnliches Brod gemeinſchaftlich dar . . . Du feierſt (ferner) das Andenken Chriſti (nach 1 Cor. 11, 25) und du verſchmäheſt die Armen, ohne zu erſchauern? Wenn du das Andenken eines verſtorbenen Sohnes oder Bruders begingſt,

1) In Ephes. hom. 18, n. 2 (Mf. XI, 128; R. VIII, 485).

2) In I. Cor. hom. 27, n. 3 sq. (Mf. X, 246 ſqq.; R. V, 469 ff.). — Ueber die alte chriſtliche Sitte, nach der Feier des hl. Opfers die Agapen in der Kirche zu veranſtalten, ſ. hom. in illud Pauli: Oportet et haerese esse, n. 3 (Mf III, 244).

so würdest du dir ein Gewissen daraus machen, nach dem herrschenden Gebrauche nicht auch die Armen dazu zu laden. Und bei der Gedächtnisfeier deines Herrn lässest du sie nicht einmal an deinen Tisch!“ . . . Wer den Hungernden verachtet und dadurch beschämt, ist nicht würdig, die hl. Eucharistie zu empfangen¹⁾. „Denn wenn die Unterlassung des Almosengebens, ja sogar die nicht reichliche Spende vom Himmelreich ausschließt, mag jemand auch sonst jungfräulich sein — denn jene Jungfrauen hatten wohl Öl, aber nicht reichlich²⁾ —, so bedenke, welch eine große Sünde es sei, so viel Unanständiges zu begehen. Was ist denn da Ungereimtes? sagst du. Du bist eines so hl. Mahles gewürdigt worden, und anstatt daß du der Mildeste aller Menschen, daß du den Engeln gleich werden solltest, bist du grausamer als alle. Du hast das Blut des Herrn getrunken und du erkennst deinen Bruder dennoch nicht an. Welche Verzeihung verdienst du wohl? Und wenn du ihn auch früher nicht kanntest, so mußte er dir doch beim Mahle bekannt werden. Nun aber entehrst du selbst diesen Tisch, indem du denjenigen, der desselben gewürdigt worden, nicht einmal deiner Speise würdig erachtest. Hast du nicht gehört, wie hart der Knecht gezüchtigt wurde, der die hundert Denare einforderte? wie er die ihm angebotene Gnade verschärzte? Bedenkst du nicht, was du gewesen und was du geworden? Erinnerst du dich nicht, daß du, mit zahllosen Sünden bedeckt, weit dürftiger warest an guten Werken, als jener Arme an Geld? Dennoch hat dich Gott von allen diesen (Sünden) befreit und dich eines solchen Mahles gewürdigt; aber auch dadurch bist du nicht barmherziger geworden. Diese Worte wollen auch wir uns zu Herzen nehmen, wir alle, die wir in Gesellschaft der Armen zu jenem Tische hintreten. Aber kaum haben wir denselben verlassen, so scheinen wir dieselben nicht einmal zu sehen . . . und laufen an ihnen vorüber“³⁾).

„Durch die Taufe und die Theilnahme an den göttlichen Geheimnissen ist der Nächste unser Bruder.“ Darum sollen wir einander auch wie Brüder lieben und unterstützen⁴⁾.

1) s. oben S. 445 (unwürdige Communion).

2) s. oben S. 519.

3) Die Fortsetzung dieses Citats s. oben S. 372 ff.

4) In Matth. hom. 79, n. 1 (Mf. VII, 759; R. II, 384).

„Gott gab uns ein Haus, die Welt, vertheilte alles gleichmäßig, zündete allen Eine Sonne an, spannte Ein Dach, den Himmel, aus, deckte Einen Tisch, die Erde, gab uns auch einen anderen, weit herrlicheren Tisch, aber auch dieser ist nur einer — die Eingeweihten verstehen das Gesagte —, setzt für alle Eine geistige Weise der Wiebergeburt fest; wir alle haben Ein Vaterland, den Himmel, trinken alle aus demselben Kelche. Dem Reichen hat er nicht mehr und nicht Werthvolleres gegeben, den Armen dagegen Werthloses und Geringeres, sondern er hat alle gleichmäßig berufen, hat Fleischliches und Geistiges ebenmäßig ausgetheilt. Woher kommt nun die große Ungleichheit im Leben? Vom Geiz und Hochmuth der Reichen. Möge das, meine Brüder, nicht fernerhin stattfinden! Da Gemeinsames und Nothwendiges uns zusammenführt, wollen wir uns nicht durch Irdisches und Vergänglichendes, ich meine durch Reichthum, Armuth, leibliche Verwandtschaft, Feindschaft und Freundschaft, von einander trennen lassen. Alles dies ist denen, die das himmlische Band der Liebe besitzen, Schatten, ja noch weniger als Schatten“¹⁾.

Alle, reich und arm, haben Antheil an der hl. Eucharistie. Der Reiche bekommt nicht mehr als der Arme, sondern alle denselben Leib Christi²⁾. — Am hl. Tische ist kein Unterschied zwischen Kaiser und Bettelmann. Hören wir die schönen Worte des Goldmundes: „Wenn die Engel und Erzengel sich freuen und der Herr aller himmlischen Heerschaaren ein Fest mit uns feiert, wie kann da noch ein Anlaß zur Traurigkeit vorhanden sein? Kein Armer sei niedergeschlagen wegen seiner Armuth; denn dies ist ein geistiges Fest. Kein Reicher erhebe sich ob seines Reichthums; denn von seinem Gelde kann nichts zur Wonne dieses Festes beitragen. Bei den öffentlichen und weltlichen Festen nämlich, wobei viel ungemischter Wein, wo volle Tafeln sind und übermäßiges Essen, wo Unverschämtheit und Ausgelassenheit, Lachen und der ganze satanische Pomp stattfindet, da ist mit Recht der Arme traurig, der Reiche aber freudig . . . Hier aber ist nichts dergleichen. Ein

1) In Joann. hom. 15, n. 8 (Mf. VIII, 89; Rn. 122); cfr. in Ps. 48, hom. (Mf. V, 524).

2) Hom. in illud: Oportet et haereres esse (Mf. III, 246); hom. in verba Pauli: Nolo vos ignorare (Mf. III, 236).

Tisch ist da für den Reichen und Armen. Wenn einer auch reich ist, so kann er dem Tische nichts hinzufügen, und wenn er auch arm ist, wird er mit Bezug auf die Communion (κοινωνία) nicht in schlimmerer Lage sein; denn göttlich ist die Gnade (ἡ χάρις)¹⁾. Und warum verwunderst du dich, wenn für den Reichen und Armen die gleiche Mahlzeit ist? Ist doch selbst für den Kaiser, der mit dem Diadem geschmückt und mit dem Purpur bekleidet ist, dem die Regierung des Erdkreises anvertraut ist, der gleiche Tisch bereitet wie dem Bettelmann, der zum Almosen sammeln dasitzt. Derart sind die Gaben des Herrn: er unterscheidet die Theilnahme an der Eucharistie nicht nach dem weltlichen Ansehen, sondern nach seinem freien Willen und Erkennen²⁾.

„Sollen wir uns wundern, daß Gott den Unglücklichen gestattet, in seinen Vorhöfen zu weilen, da er sie sogar zuläßt zu seinem Gnadentische, zu jenem hochhl. Liebesmahle? Ja, alle dürfen kommen, der Hinkende und der Lahme, der arme Greis so gut wie der schmutze Jüngling, der stattliche Hofherr und er selbst, dessen Stirne die Krone ziert, ja, sie dürfen alle kommen und theilnehmen an jenem Mahle und empfangen alle die gleiche hochheilige Speise. Christus verschmäht es nicht, diese Unglücklichen alle zugleich mit dem Könige zu seinem Gastmahle zu laden — beide nämlich werden auf gleiche Weise geladen —, du aber hältst es vielleicht unter deiner Würde, bei deinen Spenden an die Armen persönlich mit ihnen zu verkehren“³⁾.

Eine wichtige sociale Frage behandelt Chrysostomus in der 15. Homilie über den Epheserbrief; er tritt ein für die armen, von despotischen und zornmüthigen Herrinnen vielfach roh miß-

1) s. oben S. 437. — Χάρις wird die Eucharistie von Chrysostomus genannt, weil die Consecration durch Herabkunft des hl. Geistes zu Stande kommt (in der Epiklese); cf. de bapt. Chri hom. n. 4 (Mf. II, 378); in I. Tim. hom. 5, 2 (Mf. XI, 577).

2) Contra ebriosos et de resurrectione hom. n. 3 (Mf. II, 441).

3) In I. Thessal. hom. 11, n. 4 sq. (Mf. XI, 508; R. VIII, 728). In dieser Homilie erfahren wir auch, daß die Armen und Preßhaften in den Vorhöfen der Kirchen saßen und bettelten. Sie bilden die Ehrenwache des göttlichen Palastes und erinnern uns lebhaft an die Wichtigkeit des Irdischen. — Cfr. hom. 3 (n. 11) de verbis Apostoli: Habentes eundem spiritum (Mf. III, 289).

handelten Sklavinnen. Eine solche Hyäne in Menschengestalt redet er an: „Warum solltest du nicht auf die Sklavin achtgeben? Hat sie nicht ebenso gut eine Seele wie du? Ist sie nicht derselben Gnaden von Gott gewürdigt worden wie du? Genießt sie nicht von demselben Tische wie du? Hat sie nicht an demselben Adel Antheil wie du?“¹⁾

„Groß ist die Macht der Gemeinschaft besonders in der Kirche.“ Zwar steht der Priester wegen seiner Würde und zumal wegen der Consecrationsgewalt hoch über den Laien. „In manchen Dingen indeß ist gar kein Abstand zwischen Priester und Volk; so, wenn es sich handelt um den Empfang der Geheimnisse. Denn gleichmäßig werden wir alle des Gleichen gewürdigt, nicht wie im A. B., wo das eine der Priester aß, das andere der Untergebene, und wo es dem Volke nicht erlaubt war, an dem theilzunehmen, was dem Priester gehörte. Nicht so ist es hier, sondern für alle dient Ein Leib zur Speise und Ein Becher zum Trank Warum sind wir also getrennt, da so vieles uns verbindet?“²⁾

Auch der Bischof ist durch die hl. Eucharistie mit den Gläubigen verbunden und ihnen näher gerückt. „Alles habe ich mit euch gemein, spricht der Heiland, auch die höchsten Güter nicht ausgenommen. Ich empfangen keinen größeren, ihr keinen geringeren Antheil vom Tische des Herrn, sondern in gleicher Weise genießen wir davon. Wenn aber ich zuerst davon genieße³⁾, so ist das von keiner Bedeutung. Auch von den Kindern einer Familie streckt das Ältere die Hand zuerst nach der Speise aus. Darum habe ich aber doch nichts vor euch voraus, sondern wir sind in allem gleich gehalten. Jeder von uns erhält mit der gleichen Ehre das Leben der Gnade, das Leben der Seele. Ich bekomme nicht an einem anderen Tische Antheil als ihr, sondern wir alle haben Antheil am gleichen Tische. Wir alle haben dieselbe Taufe empfangen, sind desselben hl. Geistes theilhaftig geworden; wir alle pilgern nach demselben Himmel, wir sind Brüder Christi, der eine wie der andere, wir haben alles miteinander gemein. In welchem Stücke

1) In Ephes. hom. 15, n. 3 (Mf. XI, 114; R. VII, 403) — ein wichtiges Kapitel für die Frauenwelt.

2) In II. Cor. hom. 18, n. 3 (Mf. X, 568 sq.; R. VI, 305).

3) Cfr. Ritus der Communionsspendung (oben S. 366).

nun bin ich euch voraus? In Bezug auf Sorgen und Arbeiten und Leiden und Kummernisse, die ich euretwegen habe. Allein dies ist mir die süßeste Bürde“ ¹⁾).

6. Eine große Gefahr für das sittliche Leben jener Zeit bildete das Theater, in dem vielfach heidnische Unzucht und Ausgelassenheit ihre Orgien feierte. Ein Christ konnte dasselbe nicht besuchen, ohne seinen Christennamen zu schänden. Chrysostomus droht darum den Besuchern der Schauspiele mit dem Ausschlusse aus der Kirche und mit Verweigerung der hl. Communion. Einmal lief das bethörte Volk zu Constantinopel sogar am hl. Charfreitag den Circusspielen nach. In einer ergreifenden Rede läßt der Heilige seinem Schmerze und seiner Klage ungehemmten Lauf, stellt bald die hohe Würde des Christen, bald die Schändlichkeit der Spiele vor Augen, erinnert an das hl. Opfer und die Versammlung der Brüder, weist hin auf die Corruption der Ehe und Familie und spricht schließlich die Excommunication aus über jene, welche den Besuch der Spiele fortsetzen ²⁾. — Ein anderes Mal redet er einen solchen Circusnarren folgendermaßen an: „Fürchtest du dich nicht, o Mensch, der du mit denselben Augen, mit denen du jenes Ruhebett auf der Theaterbühne schauest, wo die verabscheuungswürdigen Unzuchtsdramen aufgeführt werden, diesen hl. Tisch erblickst, auf dem die schauererregenden Geheimnisse vollzogen werden . . ., der du mit demselben Herzen das tödtliche Gift aufnimmst und dieses heilige und schauererregende Opfer?“ ³⁾. — „Die Fremdlinge (Magier) machten einen so großen Weg, noch bevor sie Christum gesehen hatten; du aber eiferst denselben nicht nach, nachdem du ihn gesehen hast, sondern verlässest ihn und eilest zum Schauspiel, und nach dem Anblicke des in der Krippe liegenden Christus gehst du weg, um die Weiber auf der Bühne zu sehen.“ (Eine furchtbar ernste Klage über das unzuchtige Theater, die leider auch heute noch vielfach der Wirklichkeit entspricht) ⁴⁾.

Unkeuschheit überhaupt soll nicht vorkommen unter Christen, die an den hl. Geheimnissen theilnehmen ⁵⁾. Zumal sind unkeusche

1) In II. Thessal. hom. 4, n. 4 (Mf. XI, 586; R. VIII, 792).

2) Hom. contra ludos et theatra (Mf. VI, 272 sqq.; Luq. S. 670 ff.).

3) De Davide et Saule hom. 3 (Mf. IV, 770).

4) In Matth. hom. 7, n. 5 (Mf. VII, 113 sq.; Rn. I, 98).

5) In I. Cor. hom. 15, n. 1 (Mf. X, 125; R. V, 240).

Neden ein Gremel im Munde eines Menschen, der so oft die hl. Communion empfängt. „Vermessen ist es, einen teufelsmäßigen Mund, eine dämonische Zunge zu haben, zumal für denjenigen, der an solch' erhabenen Geheimnissen theilnimmt und das Fleisch des Herrn genießt . . . Welche Strafe werden wir ausstehen müssen, wenn wir die Zunge, mit der wir das Fleisch des Herrn zu genießen gewürdigt worden sind, nicht abhalten, die Sprache des Teufels zu reden? (Chrysostomus versteht darunter zwar zunächst Flüchen, Schimpfen und Schwören und empfiehlt Sanftmuth und Milde nach dem Beispiele Christi; indeß lassen sich seine Worte leicht auf die unzünftigen Redensarten anwenden)¹⁾.

„Willst du erfahren, was es Schlimmes ist um schändliche Neden? Denke nur an die, welche dich hören, wie sie über deine Unverschämtheit erröthen. Was ist gemeiner, als ein schamloser Mund? was ehrloser? Solche stellen sich in die Reihe der Schauspieler und Bühlerinnen, ja, diese erröthen noch eher als ihr. Wie soll das Weib Schamhaftigkeit lernen, wenn du sie durch solche Neden zu üppigen Ausschreitungen verleitest? Besser Eiter aus dem Munde, als ein unzünftiges Wort! Nun aber bleibst du, wenn dein Mund übel riecht, wohl von den gemeinschaftlichen Mahlzeiten weg, aber zum Empfange der Geheimnisse, sag' mir, wagst du zu gehen mit so ellem Dunst der Seele? Würde jemand ein unreines Gefäß auf deinen Tisch stellen, so würdest du ihn mit Kütteln davonjagen. Und Gott glaubst du nicht zu erzürnen, wenn du auf seinen Tisch Worte legst, abscheulicher als das unreinste Gefäß? Denn Gottes Tisch ist ja unser Mund, der so oft mit der Eucharistie sich füllt. Nichts macht so frech und schamlos, als das Neden und Anhören solcher Worte; nichts löst der Keuschheit so sehr die Sehnen, als die Flamme, die von solchen Neden entfacht wird. Balsam hat Gott in deinen Mund gelegt; du aber legst Worte darein, die übler riechen als der Tod, und auch die Seele mordest du und nimmst ihr Thätigkeit und Regung“²⁾.

1) In Matth. hom. 78, n. 4 (Mf. VII, 756; Rn. II, 379 f.); cf. in II. Cor. hom. 30, 2 (s. oben S. 515).

2) In II. Cor. hom. 6, n. 5 (Mf. X, 478; R. VI, 126). Oesters flagt Chrysostomus auch über unzünftige Hochzeitsgebräuche, z. B. in I. Cor. hom. 12, 5 sq.; in Coloss. hom. 12, 4 sqq.; in illud Apostoli: Propter fornicationem (Mf. III, 195).

Bußsucht reizt zur Unlauterkeit und ist um so schärfer zu tabeln an solchen, welche an den hl. Geheimnissen theilnehmen. „Welche Vergebung verdienst du wohl, wenn du dich jetzt wieder beckehest, nachdem dir der Himmel und das ewige Reich versprochen ist, nachdem du zu jenen schauerlichen Geheimnissen Zutritt erhalten?“ Du bist eine Wohnung Christi, ein Tempel des hl. Geistes, ein Glied Christi, erkaufte um einen hohen Preis. Dein Leib gehört nicht dir, sondern Christo an. Verherrliche also Gott an deinem Leibe. „Habe Ehrfurcht vor dem, der in dir wohnt, denn es ist der hl. Geist; fürchte denjenigen, der mit dir vereint und verbunden ist, denn es ist Christus“ . . . Christus kaufte unsern Leib los aus der Knechtschaft des Teufels; der Unzüchtige aber gibt seinen Leib dem Teufel wieder gefangen. „Glaubst du nicht, daß sich der Teufel mit den zur Unzucht reizenden geschmückten Weibern verbinde? Will jemand dies in Abrede ziehen, so möge er die Seele solch' unverschämter Weiber in ihrer Blöße darstellen, und er wird sich sicherlich überzeugen, daß jener arglistige Geist in heftiger Liebe mit ihnen buhlt. Denn es ist schwer, ja fast unmöglich, daß ein so schön gezierter Leib auch eine schön geschmückte Seele habe. Pflegt nämlich jemand das eine, so vernachlässigt er das andere denn naturgemäß kann nicht beides gleichzeitig geschehen“¹⁾.

Oftmals geißelt der Heilige mit scharfen Worten die Bußsucht und die zum Theil unzüchtige Kleiderpracht der Frauen. Ein oratorisches Meisterstück in dieser Hinsicht ist die 30. Homilie über das Matthäusevangelium. Er hält den hoffärtigen Antiochenerinnen zuerst die hl. Frauen des N. T. als leuchtende Beispiele vor; dann aber wendet er ein kräftigeres Motiv an, die hl. Eucharistie, indem er bemerkt: „Du aber, eine Gläubige, deren Haupt Christus ist, führst unter uns ein satanisches Mittel ein und gedenkst nicht des Wassers, das über dein Gesicht gegossen ward, nicht des Opfers, das deine Lippen verherrlicht, nicht des Blutes, das deine Zunge gefärbt hat? Denn wenn du dies alles bedächtest, dann würdest du, und wärest du auch tausendmal ärger dem Buß ergeben, solches nicht wagen und dich nicht unterstehen, diesen Staub und diese Asche dir aufzulegen. Bedenke, daß du Christo vermählt bist und laß ab von Dingen, die dich entehren;

1) In I. Cor. hom. 18, n. 2 sq. (Mf. X, 154 sq.; R. V, 295 f.).

denn der Herr hat kein Wohlgefallen an solchen Schminken, sondern verlangt eine andere, ihm sehr angenehme Schönheit, nämlich die der Seele. Diese hochzuschätzen, befiehlt auch der Prophet, indem er spricht: „Der König wird nach deiner Schönheit verlangen“ (Ps. 44, 12). Darum wollen wir nichts Ueberflüssiges treiben, denn an den Werken Gottes ist nichts Unvollkommenes, noch bedürfen dieselben einer Verbesserung von deiner Seite¹⁾... Strebet nach Schönheit eurer Seelen, die von den Engeln geliebt, von Gott ersehnt und den Mitgatten süß ist, damit ihr die Herrlichkeit erlanget hier und dort“²⁾.

Auch zu jener Zeit erweckten manche Frauen den Anschein, als gingen sie bloß deswegen in die Kirche, um ihren unsinnigen Luxus zur Schau zu tragen. Das schickt sich nicht für das Haus Gottes. „Wie wirst du in solchem Puge die Füße Christi küssen und umfassen dürfen? (Vorher war die Rede von Maria Magdalena am Grabe Jesu.) Er wendet sich weg von solchem Puge. Darum wollte er in dem Hause eines Zimmermannes, oder besser gesagt, nicht in einem Hause, sondern in einem Stalle und in einer Krippe geboren werden. Wie wirst du ihn also ansehen dürfen, wenn du keine ihm wohlgefällige Schönheit besitzt, wenn du keinen ihm angenehmen, sondern einen verhassten Schmutz trägst? Wer zu ihm treten will, der darf nicht mit derartigen Kleidern geschmückt sein, sondern muß das Gewand der Tugend haben.“ — Nach beendigem Gottesdienste pflegten die Frauen von der Kleiderpracht und dem Juwelenschmuck der anderen zu sprechen anstatt von der Predigt, wie Chrysostomus es verlangt. Er gibt solchen den Rath, ihren Goldschmuck den Armen auszutheilen. „Du trägst tausend Talente Goldes an deinem Leibe, und das Glied Christi erfreut sich nicht einmal der nothwendigen Nahrung. Unser aller Herr hat den Himmel, die Schätze des Himmels und des geistlichen Tisches allen in gleicher Weise zugetheilt; du aber theilst nicht

1) Ähnlich spricht Clemens Alexandr., Paedag. III, c. 11 (cf. III, 2): „Es ist abgeschmackt, daß diejenigen, die nach Gottes Bild geschaffen sind, ihr Urbild gleichsam verachten und äußerlichen Schmutz anlegen, menschliches Pfuscherwerk dem Schöpfungswerke Gottes vorziehend“ (vgl. Hefele, Beiträge I. S. 28 ff.).

2) In Matth. hom. 30, n. 5 sq. (Mf. VII, 354 sq.; An. 398 ff. 400).

einmal von dem bereits verdorbenen und unbrauchbar gewordenen Schmucke etwas mit, damit du immerfort mit diesen lästigen Ketten gebunden bleibst“¹⁾).

7. Die hl. Eucharistie ist es auch, die uns den hl. Stand der Priester, der Verwalter dieses Sakramentes, ehrwürdig machen muß. „Der Priester ist dein Vorsteher und Anwalt. Er betet für dich, er vermittelt dir die Gnade Gottes in der Taufe, er wacht über dich, er mahnt und warnt dich und mitten in der Nacht kommt er zu dir, wenn du ihn rufst . . . Und was hat ihn denn zu diesem Dienste gezwungen? Hat er wohl oder übel gethan, sich demselben zu unterziehen? Du hast ein Weib oder du schwelgst in Genüssen oder du treibst Handel und Gewerbe. Siehe, der Priester hat auf all dieses verzichtet und sein ganzes Sein geht auf in der Sorge für die Kirche . . . Achet die Priester hoch, wie Söhne ihre Väter; denn durch sie habt ihr das Himmelreich erlangt, durch ihre Hände geschieht alles, durch sie werden euch die Pforten des Himmels geöffnet. Darum soll keiner sich gegen dieselben auflehnen, keinen Streit mit ihnen anfangen. Wer Christum liebt, der liebt auch den Priester, mag er wie immer beschaffen sein, weil er durch ihn der schauererregenden Geheimnisse theilhaftig geworden ist. Wenn du einen Königspalast sehen wolltest, strahlend von Gold und glänzend von Edelsteinen, wenn du denjenigen, der die Schlüssel dazu hat, gefunden hättest und er dir auf dein Bitten bereitwillig öffnen würde, sage mir, würdest du ihn nicht über alles schätzen, ihn mehr als deinen Augapfel lieben? . . . Nun aber hat der Priester dir das Thor des Himmels geöffnet und du willst ihn nicht umarmen und küssen? Darum, wenn du Christum liebst, wenn dir das Himmelreich lieb ist, sei dankbar und achte hoch diejenigen, die es dir vermitteln“²⁾).

Bekannt und berühmt sind die Aeußerungen über die Würde des katholischen Priesterthums, die in der herrlichen Schrift des Heiligen *περί ιερωσύνης* (de sacerdotio) sich finden. „Das Priesterthum wird zwar auf Erden verwaltet, hat aber den Rang himmlischer Einrichtungen; und das mit vollem Recht. Denn kein Mensch, kein Engel, kein Erzengel, kein anderes erschaffenes Wesen, sondern

1) In Matth. hom. 89, n. 8 sq. (Mf. VII, 885 sqq.; Rn. II, 490 f.).

2) In I. Thessal. hom. 10, n. 1 (Mf. XI, 496; R. VIII, 702).

der Paraklet selbst hat es gestiftet und solche, die noch im Fleische verweilen, befähigt, des Amtes der Engel zu walten. Deshalb soll der Priester so rein sein, als stünde er im Himmel selber mitten unter jenen erhabenen Wesen.“ Nun stellt uns Chrysostomus den Priester vor, wie er in der hl. Wandlung und in der Epiklese den Sohn Gottes vom Himmel herabrufst¹⁾. „Wer die außerordentliche Günst recht beherzigt, daß ein Mensch, in Fleisch und Blut eingehüllt, sich diesem seligen und unsterblichen Wesen so innig nähern darf, der begreift es erst ganz, welchen Ehrenamtes der hl. Geist die Priester gewürdigt hat. Denn sie verrichten sowohl dieses hl. Opfer, als auch andere nicht minder wichtige Dienste, die sich auf unser Heil und unsere Würde beziehen.“ Chrysostomus führt noch die Absolutionsgewalt an²⁾. — Eben wegen dieser hohen Würde und wegen seiner schweren Pflichten gegenüber dem realen, wie dem mystischen Leibe Christi muß vom Priester eine große Reinheit und Tugendhaftigkeit gefordert werden³⁾. „Die Seele des Priesters muß wie die Sonne ihr Licht über den Erdkreis verbreiten.“

Auch der sündhafte und unwürdige Priester muß als Stellvertreter Gottes mit Ehrfurcht behandelt werden. Wichtig ist besonders, was Chrysostomus in dem moralischen Epilog zur 2. Homilie über den II. Timotheusbrief⁴⁾ sagt. Dort fragt der Heilige: „Weißt du nicht, was es um einen Priester ist? Er ist der Bote des Herrn. Predigt er denn sein eigenes Wort? Verachtest du ihn (durch Ungehorsam), so verachtest du eigentlich nicht ihn, sondern denjenigen, der ihn zum Priester geweiht hat, Gott. Und woher weiß ich, daß Gott ihn zum Priester geweiht hat? fragt man. Nun, wenn du diesen Glauben nicht hast, dann ist deine ganze Hoffnung eitel. Denn wenn Gott durch ihn nichts wirkt, dann bist du nicht getauft, dann hast du an den Mystereien keinen Antheil, dann genießest du nicht die Segnungen, dann bist du also gar kein Christ.“ Im weiteren Verlaufe des herrlichen

1) S. oben S. 211 f.

2) De sacerdotio, lib. III, cap. 4 sq. (Mf. I, 382).

3) l. c. lib. VI, cap. 4 (Mf. I, 424); s. oben S. 212. — Ähnliche Gedanken: S. *Ephraem*, Or. de sacerdotio (R. III, 361 ff.).

4) In II. Tim. hom. 2, n. 2 sqq. (Mf. XI, 667 sqq.).

Epilog widerlegt sodann Chrysostomus die verschiedenen Einwendungen („Aber“), die manche Gläubigen gegen pflichtvergeßene Priester machten, um sich dem Gehorsam gegen ihre Anordnungen zu entziehen. Dabei betont er entschieden die sichere Wirksamkeit der priesterlichen Amtshandlungen auch des unwürdigen Priesters¹⁾.

Als Erzbischof von Constantinopel fordert Chrysostomus die Villenbesitzer auf, für die Pächter und Hörigen Kirchen zu erbauen. Dabei weist er hin auf den großen Segen, den diese Stiftungen für den Grundherrn bringen, wie auf die heilsamen (socialen) Wirkungen, welche dieselben unter dem Landvolke hervorrufen. Beim hl. Opfer wurde täglich der Name des Stifters erwähnt und für sein Besitztum gebetet. Der Priester segnete die Feldfrüchte. Die Pächter werden durch den Einfluß des Christenthums, durch den Besuch des Gottesdienstes und durch das Beispiel des unter ihnen weilenden ehrwürdigen Priestergeistes viel zuverlässiger und treuer. Eine Kirche ist somit eine Schutzmauer für ein Landgut, ein Bollwerk gegen den Teufel und dieses selbst hinwiederum wird durch ein Gotteshaus in ein Paradies verwandelt. Auch ist die Gründung einer Pfarrkirche ein Werk der Seelenrettung, das Gott überaus angenehm ist²⁾.



XXXVIII.

Die Einführung des Protestantismus in Hildesheim.

Die ersten Keime der Reformation in Hildesheim finden sich schon 1519 bei den Fraterherren, die auf dem Maria Luchtenhof wohnten und Luthers Schriften an die anderen Häuser in Marburg und Hersfeld vertheilten. In die bürgerlichen Kreise wurden die reformatorischen Ideen durch die fahrenden Kaufleute und Gesellen hineingetragen, die auf ihren Wanderungen die lutherischen Schriften und Lieder kennen gelernt und mitgebracht hatten. Voll Neugierde lasen viele dieselben im Geheimen und schwärmten für die

1) Cf. oben S. 860 f.; ähnlich in Coloss. hom. 3, n. 5 (Mf. XI, 849).

2) In Acta Apost. hom. 18, n. 4 sqq. (Mf. IX, 149 sqq.).

Glaubensneuerung jener Zeit. Infolgedessen drängten die Dom- und Stiftsherren 1525 den Rath zu energischen Maßregeln gegen die Neuerer und veranlaßten ihn, die Reberschriften in den Häusern aufsuchen und verbrennen zu lassen, die Prediger der neuen Lehre aber aus der Stadt zu verweisen. Diese Strafe traf zunächst die beiden Canoniker an der St. Andreaskirche, Hermann Pren und Heinrich Knigge, weil sie am Mittwoch in der stillen Woche lutherisch gepredigt hatten. Als nun gar am 27. November 1530 etwa 150 Bürger vor der Vesper lutherische Lieder in St. Andreas sangen, erließ der Rath am 30. November nochmals ein strenges Verbot gegen die Neuerer.

Sobald Urban Rhegius, ein abgefallener Carmelitermönch, von diesen Maßnahmen gehört hatte, schrieb er aus Celle am 31. Januar 1531 an einen seiner Glaubensfreunde in Hildesheim einen „Sendbrief“, in welchem er den Glaubensstreit auf „zweierlei Frömmigkeit vom rechten Gottesdienst und Menschenfahrungen“ zurückführte.

Am Montag nach Oculi 1531 kam mit einem Empfehlungsschreiben des Landgrafen Philipp von Hessen der Prädikant Martin Leister aus Rassel nach Hildesheim. Da er gegen das Verbot des Rathes in St. Andreas zu predigen versuchte, wurde er von der Kanzel vertrieben und mußte schleunigst die Stadt verlassen. Dieser Vorfall veranlaßte Rhegius am 15. Juli 1531 an alle Christen in Hildesheim einen „Trostbrief“ zu richten, in welchem er sie ermahnte, an dem „rechten, christlichen Glauben“ festzuhalten und alle Verfolgungen standhaft zu erdulden. Seine beiden Schriften blieben nicht unbeachtet.

Als am 1. August, dem Feste Petri Kettenfeier, der Rath nach althergebrachter Sitte mit der Geistlichkeit eine feierliche Prozession um die ganze Stadt halten wollte, zeigte sich, während der Kern und die Patrizier der Bürgerschaft noch treu zur Kirche hielten, schon offene Abneigung bei einem Theile der niederen Klassen. So z. B. weigerten sich die Gildenknechte, mit brennenden Wachskerzen dem Zuge voranzugehen. Zur Strafe wurden sie aus der Stadt verwiesen. Unter den lutherischen Bürgern war es besonders Henning Ampelmann, der die neue Lehre zu fördern suchte. Er berief 1531 aus Braunschweig einen Schmiedeknecht, einen Mann „voll natürlicher Beredsamkeit, dreist und in Luthers Katechismus wohl bewandert“, nach Hildesheim. Allein das Volk spöttelte über

den „Schmiede-Rangen mit seinem Hand-Hammer“ und schenkte seinen Predigten auf dem Klingenberg und dem Kirchhof der St. Katharinenkirche keinen Beifall. Um seine Lehre glaubwürdig zu machen, wollte er Wunder wirken und erbot sich eine besessene Bettlerin, Margaretha von Gronau, vom bösen Geiste zu befreien. „Wenn uns das gelingt,“ so äußerte er sich in Gegenwart des Clerus, „daß der Schmiedeknecht den Teufel bannt, so sind wir unserer Lehre ebenso kräftig und bewährt vor Gott, wie ihr Geistlichen seid.“ Allein sein Versuch in der St. Cyriakskapelle, die Unglückliche durch Beschrübungen, Schläge und Stöße von dem Dämon zu befreien, mißlang. Mit reichlichem Reisegeld versehen verließ er die Stadt¹⁾. Nach ihm kam aus Rassel ein Buchhändler nach Hildesheim, um ebenfalls „Gottes Wort“ zu predigen. Auch er mußte die Kanzel in St. Andreas räumen und die Flucht ergreifen.

Einen neuen Versuch machte Johann Runge, ein verlausener Augustinermönch. Im Einverständniß mit dem Benediktinerabt von St. Michael predigte er am 25. November 1531 in der Klosterkirche und forderte in seiner Predigt, die von den fünf klugen und fünf thörichten Jungfrauen handelte, die Zuhörer auf, den „papistischen Greuel“ zu verlassen. Auch er entzog sich durch Flucht der angedrohten Strafe²⁾.

Der Rath, der energisch die alte Ordnung aufrecht erhielt, ging damals noch Hand in Hand mit dem katholischen Clerus und fand an diesem eine kräftige Stütze. Männer, wie der Weihbischof Dr. Balthasar Jannemann, zugleich Dominicaner und Titularbischof von Misina in Thracien, die Domdechanten Endolf von Beltheim und Arnold Fridag, der Dechant zu St. Andreas Burckard von Oberg und der Chronist und Dechant am Kreuzstift Johann Olbecop, verfolgten die kirchlichen Bewegungen jener Zeit mit wachsamem Auge und bekämpften die Schäden und Mißbräuche in der Kirche durch Wort und Beispiel.

Mit dem Jahre 1537 bestieg Valentin von Lentleben den bischöflichen Stuhl von Hildesheim, ein „streng kirchlich gesinnter Mann von tadellosem Wandel, beseelt von rastlos thätigem Eifer

1) Chronik des Johann Olbecop S. 176 f.

2) Olbecop S. 179.

für den ihm anvertrauten Sprengel“¹⁾). Das sog. „große Stift“, das 1523 durch die Stiftsfehde an Calenberg und Wolfenbüttel gefallen war, suchte er mit Aufbietung aller Kräfte wieder zu gewinnen.

An der Spitze des Rathes stand damals Hans Wildefür, „ein streng conservativer Charakter von felsenfester Glaubensstreue“²⁾, der schon 1522 mit 400 Mann die Burg Steuerwald gegen die Braunschweiger erfolgreich vertheidigte. Als Vertreter der Stadt erschien er 1528 im Hoflager zu Burgoß in Castilien, wo er für Hildesheim das neue Stadtwappen auswirkte. Auch nahm er 1530 an dem Reichstage zu Augsburg Theil, um mit zwei Domherren die Wiederherstellung des Hochstifts mit Eifer zu betreiben, und wurde von Kaiser Karl V. in Anerkennung seiner Verdienste auf politischem wie kirchlichem Gebiete zum Ritter geschlagen. „Wildefür war eine eiserne Natur, unbeugsam, keiner Vorstellung zugänglich, sobald sein Wille ein festes Ziel erfaßt hatte. Er sah in dem Luthertum nichts als eine schädliche, der Sitte der Väter spottende Neuerung, die man mit Nachdruck bekämpfen müsse; er sah durch Luther die bis dahin geltenden Formen des kirchlichen Lebens gebrochen und darum bekämpfte er ihn und seine Anhänger als Störer der bürgerlichen Ordnung“³⁾).

Wildefür's gefährliche Erkrankung am 29. Juni 1542 war ein schwerer Schlag für die Altgläubigen. Denn nach seinem Ausscheiden aus dem Rathe, der im Kampf mit den Neuerern durchaus nicht nachgeben wollte, fehlte es diesem an einer energischen Leitung. Da er sich zum Vermitteln bestimmen ließ, war der Demagogenpartei und dem Schmalkaldischen Bunde Thür und Thor geöffnet.

Als dieser im Sommer 1542 gegen Herzog Heinrich von Braunschweig wegen Vollstreckung der Reichsacht an der verbündeten Stadt Goslar Krieg führte, gewannen in Hildesheim die Neuerer die Oberhand. Die Unterstützung Heinrichs durch die Hildesheimer wurde abgelehnt, obgleich Wildefür auf dem Rathshause dieselbe befürwortet hatte.

Während nun Philipp von Hessen, das Haupt des Schmalk-

1) Bertram, Die Bischöfe von Hildesheim S. 127.

2) Bertram, S. 180.

3) Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg S. 166 f.

kaldischen Bundes, seit dem 2. Juli 1542 Wolfenbüttel belagerte, begaben sich mehrere Kaufmannsfrauen aus Hilbesheim in sein Lager und baten ihn um Prediger der neuen Lehre. Um ihn für ihr Vorhaben zu gewinnen, verehrten sie ihm einen sammetnen Leibrock und ein sammetnes mit Perlen und Goldschmüren geschmücktes Barett¹⁾. Philipp gab ein Gegengeschenk von 100 Goldgulden, konnte aber bindende Versprechen nicht eher geben, als bis er mit den Bürgern selbst verhandelt hätte. Inzwischen hatte er am 13. August Wolfenbüttel mit Sturm genommen und war als Sieger in die Welfenstadt eingezogen. Sein Hosprediger, der abgefallene Franziscanermönch Dionysius Melander, hielt von der Schloßterrasse herab die erste lutherische Predigt über Christi Einzug in Jerusalem und den ungerechten Hausvater²⁾.

Nach Niederwerfung Heinrichs, der nach Baiern geflohen war, wurden Verhandlungen zwischen Braunschweig, dem Heerlager der Schmalkaldischen Fürsten und Hilbesheim hin- und hergeschickt. Am 24. August erschienen Abgesandte aus Magdeburg, Braunschweig und Goslar in Hilbesheim und theilten der Bürgerschaft mit, daß sie den Landgrafen nur durch einen Fußfall von einer Belagerung der Stadt abgehalten, wofür sie sich durch Annahme der lutherischen Lehre dankbar bezeigen sollten. Auch machten sie dieselbe auf die Vortheile aufmerksam, welche mit der Einführung der neuen Lehre verbunden wären, nämlich auf die Säkularisirung aller Kirchen- und Klostergüter. Einstimmig riefen sie: „Wöchten wir Gottes Wort haben, dann wären wir wie genesen³⁾“. Anfänglich weigerte sich der Rath dem Wunsche der Bürger zu willfahren. Da ihm jedoch in diesem kritischen Augenblicke ein Mann wie Wildesfauer fehlte, so zeigte er sich schwach und nachgiebig ohne zu bedenken, daß dadurch die Katholiken in ihren uralten Rechten gekränkt und beeinträchtigt wurden. Im Auftrage des Rathes berief der Bürgermeister Hermann Sprenger, „eine nachgiebige Natur, im Herzen wohl selbst der neuen Lehre zugethan“⁴⁾, am Sonntag den 27. August 1542 morgens sechs Uhr alle Bürger auf das Rathshaus, um über die Annahme der Reformation zu berathen. Christoph von Hagen mußte durch sein ungestümes Auftreten der lutherischen

1) Dübey S. 220. — 2) Habemann, S. 239 f. — 3) Dübey S. 221.

4) Bertram, S. 181.

Partei zum Siege zu verhelfen und einen Beschluß durchzusetzen, der von der ganzen Bürgerschaft gebilligt wurde: daß nämlich das Wort Gottes „rein, hell und lauter“ gelehrt werde, daß die drei Kirchen zu St. Andreas, St. Jacobi und St. Georg für den lutherischen Gottesdienst eingeräumt, die übrigen Kirchen mit Ausnahme des Domes verschlossen würden. Um die Katholiken nicht ganz der Willkür preiszugeben, erließ der Rath das Verbot, sich an Priestern, Mönchen, Nonnen und Kirchen zu vergreifen¹⁾. Allein die lutherischen Bürger kümmerten sich um dasselbe nicht, sondern stürmten schon am nächsten Tage in das wehrlose Kloster der bühenden Schwestern zu Maria Magdalene und bedrohten den celebrirenden Klosterpropst mit Steinwürfen, falls er nicht sofort den Altar verlasse. In ihrer Angst gelobten sich gegenseitig die Jungfrauen zu leben und zu sterben. Ihre Oberin Elisabeth Erksleben vertheidigte sie „wie eine Glucke ihre Küchlein“. Nach der hl. Messe kamen die Bürger auf den Chor, wo sie Urkunden, Reliquie und Monstranzen verzeichneten und versiegelten²⁾. Durch Abgesandte wurden die schmalkaldischen Fürsten von diesen Vorfällen benachrichtigt und gebeten, „gelehrte und sanftmüthige Prädicanten“ zu senden. Infolgedessen sandte Kurfürst Johann Friedrich den bekannten Reformator Johann Bugenhagen, der am 20. August als „provisorischer Superintendent“ des eroberten Landes Wittenberg verlassen hatte, während von der Stadt Braunschweig der abgefallene Johanniterprior Heinrich Winkel abgesandt wurde. Die Lutherischen erwarteten mit großer Freude die neuen Prädicanten und forderten am 31. August den Dechant an der St. Andreas-Pfarrkirche, Burchard von Oberg, auf, „das hl. Sacrament und das Elysium aus der Kirche zu nehmen, weil ihre Prädicanten dies befohlen und nicht predigen wollten, so lange der große Balam (so nennen die Lutherischen das hl. Sacrament, das Fleisch und Blut des Herrn Jesu Christi) in der Kirche sei“. Um etwaigen Sacrilegien vorzubeugen, trug der Dechant, begleitet von seinen Vikaren und Caplänen und von „vielen frommen Christen mit weinenden Augen“ die Monstranz mit dem Hochwürdigsten Gute noch an demselben

1) Bünkel, die Annahme des evangelischen Glaubensbekenntnisses in Hildesheim. S. 42—47.

2) Bünkel, S. 58.

Tage in trauriger Prozession nach der Domkirche hinüber¹⁾. Des Abends ritt der Bürgermeister Sprenger den beiden Prädicanten Bugenhagen und Winkel, die von Braunschweig kamen, mit 20 Pferden entgegen und geleitete sie nach Hildesheim, wo der Bürger Henning Blume sie gastfrei in sein Haus aufnahm.

Am Freitag den 1. September zogen die Lutherischen mit ihren Prädicanten in feierlichem Zuge vom Rathhause nach der festlich geschmückten St. Andreaskirche. Bugenhagen predigte über die Worte: Thuet Buße und glaubet an das Evangelium, während der ungestüme Winkel am folgenden Tage über den Psalm predigte: „Herrliche Dinge werden in dir gepredigt, du Stadt Gottes.“ Als nun Bugenhagen eines der deutschen Lieder anstimmte: „Es ist das Heil uns kommen hier,“ „Eine feste Burg ist unser Gott,“ „Erhalt uns Herr. bei deinem Wort,“ „O Herr Gott, dein göttlich Wort,“ glaubte er anfangs allein singen zu müssen, allein wie erstaunt war er, als die ganze Gemeinde in den Gesang einstimmte²⁾. Der Weibbischof, der Bugenhagen predigen gehört hatte, erklärte sich bereit, seinen Gegner am nächsten Sonntag von der Domkanzel zu widerlegen, obgleich in den Straßen Stimmen laut wurden, gegen ihn werde ein Mordversuch geplant werden, wenn er die Predigt nicht unterließe. Im Vertrauen auf Gottes Hilfe bestieg er die Kanzel, bezeichnete sich mit dem Kreuze und warnte in seiner Predigt mit beweglichen Worten vor dem Abfall vom väterlichen Glauben. „Da er ein sehr gelehrter Doctor und unverzagter Held war und oft mit den lutherischen Prädicanten in Eöln und Dortmund disputirt hatte, ließ er sich in seiner Predigt künstlich vermerken und war ganz vorsichtig. Er lehrte das richtige Verständniß der hl. Schrift und widerlegte den Irrthum³⁾“. Zwei Stunden lang vertheidigte er mit hinreißender Beredsamkeit vor der lautlos horchenden Menge die Wahrheiten des katholischen Glaubens, so daß Bugenhagen und Winkel, die mit vielen lutherischen Bürgern zugegen waren, den „Sermon“ einen „unsträflichen“ nennen mußten. Sie gaben die Ueberlegenheit des Bischofs zwar zu, tadelten ihn aber, „weil er Cappe und Platte, Zeichen des geistlichen Standes, an sich gehabt“. Die ihnen vom Bischof angebotene Disputation lehnten sie ab und schlugen vor, die Unterschei-

1) Dilecop, S. 222. — 2) Bünkel, S. 47. — 3) Dilecop, S. 222.

ungslehren auszuarbeiten und den Universitäten zur Prüfung vorzulegen. Auf dieses Ansinnen konnte und durfte der katholische Bischof nie und nimmer eingehen. Als nun Bugenhagen und Winkel in ihre Herberge gekommen, waren sie verzagt, weil sie einen so gelehrten Mann nicht hier vermutet hatten, und sagten: Sollen sie hier Gottes Wort predigen und was Gutes beschaffen, dann müßten sie den Suffragan verweisen und hinfürder das Predigen im Dome verbieten¹⁾.

Bugenhagen war ganz besonders mißgestimmt und niedergeschlagen, weil er eine Stadt zum lautern Evangelium belehren sollte, in welcher der zahlreiche Clerus noch so altgläubig war. „Es ist hier,“ so klagte er, „weder Pfarrer noch Caplan, der uns helfen kann; es liegen hier alle Dinge erbärmlich. Die Stadt ist überfüllt mit Pfaffen und Mönchen, wider welche wir schreien: Thuet uns auf die Pforten der Gerechtigkeit²⁾.“

Wie die Welpriester zeigten sich auch die Mönche und Nonnen mit Ausnahme der Franziskaner der Reformation abgeneigt. Nach einigen Tagen „bot sich der Guardian mit allen seinen grauen Brüdern zu Dienst dem hl. Evangelium“. Da sich aber kaum vier hiezu eigneten, verschob Bugenhagen ihre Aufnahme zu ihrer großen Freude auf spätere Zeit. Aus dem Dominikanerkloster entließ nur ein Mönch und nahm Küsterdienste an. „Sonst aus den anderen Klöstern und aus der Karthaus war niemand zu verhoffen.“ Obgleich Bugenhagen „alle Tage predigte und die Lehre fast in die Leute bläute“, war der Erfolg einer Arbeit doch gering³⁾. Was ihm nicht durch die Predigt des Evangeliums gelang, das wollte er durch die Gewalt des weltlichen Armes erreichen. Von ihm gedrängt unterlagte der Rath am Abend vor Mariä Geburt zunächst dem Weihbischof und einige Tage später dem Domcapitel auf 14 Tage das Predigen mit folgender Begründung: „was man Vormittags in St. Andreas baue, werde Nachmittags im Dom zerstört werden⁴⁾.“ In der That wohnten täglich zahlreiche Menschen der hl. Messe im Dome bei und nahmen dann an der Predigt des Unter-

1) Oldecop, S. 228.

2) Baltische Studien, Bugenhagen's Briefwechsel XXXVIII S. 242.

3) Baltische Studien, XXXVIII S. 241 f.

4) Lünzel, S. 48.

küsters in der St. Antonius-Pfarrkirche Theil. Dieser recht rege Kirchenbesuch war Bughagen ein Dorn im Auge.

Inzwischen war auch der lang erwartete Anton Corvinus, ein entlaufener Cisterciensermonch, als Abgesandter des Landgrafen Philipp aus Platensen nach Hildesheim gekommen. Er betheiligte sich mit Bughagen und Winkel an der Ausarbeitung der „Christlichen Kirchenordnung der löblichen Stadt Hildesheim“ und versah dieselbe mit einer Vorrede, welche den Katholicismus schmäht als „ein schrecklich Wesen falscher Lehre, aller Abgötterei, Papisterei, Möncherei, Nonnerei, welches Wesen in solchem Schwange gegangen sei, daß sich beinahe alle die gottlosen Mönche und Pfaffen, die ihres gottlosen Wesens halber nirgends bleiben konnten oder wollten, an diesem Orte versammelten“. Um das Volk an das Luthertum zu gewöhnen, hatte die Kirchenordnung, die in niederdeutscher Sprache abgefaßt ist und von den Kirchen, Schulen und gemeinen Kasten handelt, äußerlich sehr viel katholisches beibehalten müssen, wie lateinische Messe, liturgische Kleidung, brennende Lichter, Ohrenbeichte, Marienfeste, biblische Bilder und Malereien.

Von der Kanzel forderte Bughagen zu wiederholten Malen seine Zuhörer auf, zu beten, damit diese Kirchenordnung von der ganzen Stadt ohne Widerspruch angenommen werde. Wider alles Erwarten glaubte Bürgermeister Sprenger aus vielfachen Gründen dieselbe nicht einführen zu können. Die Rücksicht auf seinen Sohn, der erster Domvicar war, wie auf den Kaiser, der mit Straßmambaten drohte, und auf Bischof Valentin, der in mehreren Schreiben den Rath ersuchte, die Annahme der Kirchenordnung bis zur Abreise Bughagen's in die Länge zu ziehen, machten ihn zurückhaltend und bedenklich. Am Dienstag den 25. September berief er alle Bürger auf das Rathhaus, um die Gründe gegen die Einführung der Neuerung darzulegen. Die Zugehörigkeit zum schmalcaldischen Bunde, so führte er aus, verlange einen großen Zuschuß zur Bundeskasse, den die Stadt nicht leisten könne, weil sie durch die Stiftsfehde mit großen Schulden belastet sei; die Kirchenordnung aber sei „fast langweilig“ und müsse erst durchberathen werden. Da der Unterhalt vieler Prädicanten auch kostspielig sei, so genügten für Hildesheim vor der Hand zwei bis drei¹⁾.

1) Lünzel, S. 49.

Diese angeführten Gründe fanden in der von Hagen beeinflussten Bürgerschaft keinen Anklang. Sie erklärten im Gegentheil in den schmalkaldischen Bund einzutreten, die Kirchenordnung anzunehmen und Leib und Leben daran zu setzen. Der Noth sei dadurch abzuhelfen, daß alle Kirchen- und Klöstergüter verzeichnet und in Verwahrung genommen und alle Ausgaben aus den geistlichen Gütern bestritten werden. Sie legten ihre Hand nicht nur auf das Kirchenvermögen, sondern griffen auch den Eölibat an, indem sie den Geistlichen befahlen, ihre Haushälterinnen zu heirathen, was den Abfall vom alten Glauben unbedingt zur Folge gehabt hätte. Auch untersagten sie den feierlichen Gottesdienst und das Läuten in den Kirchen¹⁾. Den ganzen Tag über blieben die Stadttore und Kirchenthüren, wie es an Versammlungstagen üblicher Gebrauch war, geschlossen. Den Lärm auf dem Rathhause konnte Bugenhagen in seiner benachbarten Herberge deutlich vernehmen. „Nach zwei Stunden ward es gar stille. Gott war da mit seinem hl. Geiste; er sandte dahin seinen hl. Engel, zu streiten wider den Teufel und den Antichrist²⁾“. Als Sprenger in der Versammlung mit seinem Antrag nicht durchdrang, entschuldigte er sich, bat um Verzeihung und versprach „das Evangelium mit allem, was dazu gehört, getreu zu fördern.“ Ueber die Verhandlungen erhielt Bugenhagen schon am Abend desselben Tages genaue Nachricht von einigen Bürgern. Am nächsten Morgen besuchte ihn in seiner Herberge der Bürgermeister eine Stunde lang und bestätigte alles, was Bugenhagen schon gehört hatte. Auch bat er diesen um Empfehlung bei den schmalkaldischen Fürsten, damit er nicht als ein Gegner des Evangeliums verdächtigt werde³⁾.

In den Tagen vom 27. bis 29. September wurden die Beschlüsse getreu ausgeführt. Der Domdechant Rudolf von Beltheim schrieb an den Bischof: „Es ist in der Stadt nicht anders wie in der stillen Woche, weil man in keiner Kirche noch Kloster läuten darf. Sehr wenige sind standhaft in der alten Religion . . . die Geistlichen sind voller Betrübniß und Furcht vor bösem Aufruhr und Mord . . .“⁴⁾.

Recht schlimm ging es den Mönchen und Nonnen in den

1) Lünzel, S. 50 f. — 2) Baltische Studien, XXXVIII S. 243.

3) Baltische Studien, XXXVIII S. 244. — 4) Lünzel, S. 52.

Klöstern. Am 27. September überfielen des Abends 30 Bürger das Benediktinerkloster St. Michael und schlossen die Mönche auf dem Remter ein. Der Abt, der mit einem anderen Mönche nach dem Cistercienserkloster Marienrode entflohen war, wurde unterwegs aufgegriffen und zur Rückkehr und Herausgabe von Siegeln und Schlüsseln gezwungen¹⁾.

Am Michaelistage, den 29. September, wurde in der St. Andreaskirche mit allem ausgeräumt, was noch an die katholischen Zeiten erinnerte: Kreuze, Bilder und 24 Altäre wurden gestürmt und zerstört. Die Einkünfte der 37 Vicare gingen an die Prediger und Stadtschullehrer über, nur die 12 Canoniker behielten ihre Einkünfte, so daß das Domcapitel bestehen blieb. Die Liebfrauenkapelle, wo Freitags „Tenebrae factae sunt“ und Sonnabend „Salve Regina“ gesungen zu werden pflegte, wurde bis auf den Grund abgebrochen²⁾. Als nun gar in den anderen Pfarr- und Klosterkirchen die Altäre entfernt, die Hostien aus dem Tabernakel genommen, das Salböl und Taufwasser weggeschüttet, alle Kreuze und Heiligenbilder verspottet wurden, feierten die Neugläubigen ihren Sieg in so ausgelassener Weise, daß diese Zustände mehr Revolution als Reformation genannt werden können.

Inzwischen war für Dugenhagen der Urlaub abgelaufen. Am 24. September erhielt er vom Rath zu Wolfenbüttel die Einladung zur Visitation der Braunschweigischen Klöster. Einen ganzen Monat hatte Bomeranus in Hildesheim gearbeitet. Zur Zeit der Pest, welche bald aufhörte, besuchte er auch die Kranken und reichte ihnen „das hl. Sakrament unter beider Gestalt nach Christi Befehl und nach der Apostel Lehre“. Wie am Krankenbett hielt er auch an allen Sonntagen öffentlich in den Kirchen das „Nachtmahl Christi“³⁾. Da am 29. September in Hildesheim großer Jahrmarkt stattfand und im St. Michaeliskloster das Volk zum Ablass zusammenströmte, so bat er den Bürgermeister die verschlossene Klosterkirche öffnen zu lassen und predigte daselbst vor dem Volke⁴⁾. Am nächsten Sonntag, den 1. Oktober, verabschiedete er sich von der Kanzel und fuhr nach Wolfenbüttel, wohin ihm einige Reiter das Geleite gaben.

1) Lünkel, S. 63. — 2) Lünkel, S. 63.

3) Baltische Studien, XXXVIII S. 241.

4) Baltische Studien, XXXVIII S. 245.

Noch an demselben Tage kam Bischof Valentin, der in Weida mit dem Kurfürsten von Sachsen eine Unterredung gehabt hatte, nach Hildesheim, um die alte kirchliche Ordnung wiederherzustellen. Seine Ankunft erwiderten die Bürger am 1. Oktober mit einem neuen Einfall in das Maria Magdalenenkloster. Geführt von den beiden Prädicanten Heinrich Einen und Hans Leist, suchten sie nach Monstranzen und Kelchen. Leist versiegelte sogar das „Eiborium, darin das Hochwürdige verschlossen war“. Mit gefalteten Händen und weinenden Augen baten ihn die Jungfrauen, denjenigen nicht zu versiegeln, „der allen Leib und Leben gegeben“ hätte. Auf Zureden seines Begleiters riß Leist zornig das Siegel wieder ab und gestattete ihnen wohl zu „singen, zu klingen und zu blarren, aber keine Heuchelmesse zu halten“¹⁾).

Auch gegen Männer, Frauen und Jungfrauen richtete sich die Wuth der lutherischen Partei, als jene am 1. November, dem Allerheiligensfeste, in der St. Laurentiuskapelle das Bußsacrament empfangen wollten, um am nächsten Tage in der Domkirche zu communiciren. Mit Gewalt wurden sie vertrieben. Einige von ihnen wurden durch Büttel und Stadtknechte ihrer Schmucksachen beraubt und mißhandelt, andere wurden in den Narrentästen gesteckt oder aus der Stadt verwiesen²⁾. Der Bischof konnte die reformatorische Bewegung nicht unterdrücken. Die Unterredung mit dem Rath kam nicht zu Stande, da die Prädicanten dieselbe zu hintertreiben wußten. Da er sich jede Nacht seines Leibes und Lebens nicht sicher fühlte, verließ er unverrichteter Sache am 10. November wieder die Stadt. Am 13. November verschloß der Rath die St. Andreaskirche, verwies den Unterküster aus der Stadt und verbot das Anhören der hl. Messe bei 20 Gulden Strafe.

Um den Rath sich ganz gefügig zu machen, setzten die Neugläubigen bei der Neubesehung am 6. Januar 1543 alle katholischen Mitglieder mit Ausnahme des Hans Grohne ab und wählten an Stelle des Bürgermeisters Sprenger den Volksführer Christof von Hagen, der das Stadtreiment in roher und rechtloser Weise führte. Der Kampf zwischen beiden Parteien wurde nun mit großer Erbitterung geführt.

In der Fastenzeit 1543 bekämpften die Neugläubigen in

1) Lünzel, S. 59. — 2) Lünzel, S. 82.

cynischer Weise ihre Gegner durch symbolische Darstellungen und Nummereien. Am Sonntag *Esto mihi* verkleideten sie einen Knaben als Bischof und trieben ihn mit Ruthen zur Stadt hinaus. Auch machten sie aus Blech ein *viaticum* und zogen damit in die Häuser, tauchten es in Bier oder Wasser und sprachen in spöttischer Weise die Abendmahlsworte. Wie die Person des Bischofs wurde auch die des Papstes verhöhnt. Ein Knabe wurde als Papst mit der dreifachen Krone auf dem Haupte verkleidet. Mit lästernden Worten den Segen ertheilend wurde er auf einer behängten Todtenbahre von vier als Bischöfe verkleideten Knaben durch die Stadt über den Domhof getragen. In seinem Gefolge befanden sich Diacone und Subdiacone. Am nächsten Tage veranstalteten die Neuerer eine Prozession, der als Crucifix eine ausgestopfte Puppe vorangetragen wurde. Die Burschen in Narrenjaden und Karthäuserklappen trugen statt des Messbuches ein Brettspiel unter dem Arm, statt Weihrauchgefäße alte Ofentacheln an Striden und sangen in lästernder Weise: *Ayrie eleison*. Ein reicher Seidenträmer, Meinede Schreiber, ließ einen Legerkase wie ein Heiligthum auf einem Tragkorbe herumtragen und „viel Affenspiel damit treiben!“.

Die Klosterstürmereien dauerten fort. Am 14. Juli stürmten zwanzig Bürger, von drei Prädicanten geführt, in's Benediktinerkloster St. Michael und befahlen den Mönchen der Augsburgerischen Confession beizutreten, das Mönchsgewand, welches „ein betrügerisches, pharisaisches, und teuflisches Kleid“ sei, abzulegen, die Kirchenordnung anzunehmen und den Rath als Obrigkeit anzuerkennen. Da die Mönche einstimmig und standhaft sich weigerten, diese Forderung zu erfüllen, wurden ihnen Straße, Markt, Weide, Wasser, Mühlen verboten und ihre Einkünfte eingezogen¹⁾. Am 20. Juli 1543 stürmten sechzig Bürger, von den beiden Prädicanten Joist und Gramme geführt, in das Magdalenenkloster, befahlen den Jungfrauen die Ablegung der Klostertracht und verboten das Fasten und Beten und die Verehrung der Jungfrau Maria. Den Gottesdienst richteten sie lutherisch ein, und zwangen das Kloster zur Anstellung und Besoldung eines Prädicanten. In allen Kirchen der Stadt predigten Joist und Gramme verächtlich von diesen Klosterfrauen und nannten ihre Oberin nicht anders als „Jezabel und alte Driele“²⁾.

1) Lünzel, S. 77 f. — 2) Lünzel, S. 64. — 3) Lünzel, S. 60.

Bischof Valentin, der durch die beiden Dechanten von Belthheim und von Oberg über diese Vorfälle unterrichtet wurde, beklagte sich in Worms beim Kaiser, dieser erließ am 6. August 1543 ein Schreiben, wonach alle kirchlichen Neuerungen rückgängig gemacht werden sollten. Das vergalt ihm die Prädicanten auf ihren Kanzeln. Sie nannten ihn einen „Schalt, Buben und Bösewicht“; „er wäre werth, daß man ihm einen Stein an den Hals bände und senkte ihn zu Grunde der Wasser; er habe teuflische Briefe mit des Teufels Siegel gesandt, und wenn sie für den heillosen Mann, den Bischof von Hildesheim, bitten sollen, so wollen sie begehrt haben, das Volk wolle bitten, daß Lucifer, der Teufel, käme mit aller seiner ganzen Gesellschaft und hole denselben von Hildesheim mit allen seinen Papisten und Anhang und führe sie in den Abgrund der Hölle, dahin er mit seinem ganzen Anhang gehöre für ewige Zeiten“¹⁾).

Im November 1543 stellte sich Christof von Hagen persönlich an die Spitze der Kirchenräuber und drang in das Benediktinerkloster zu St. Michael, öffnete die Gräber der Aebte Sigbert, Conrad und Heinrich und suchte nach Kostbarkeiten. Am 7. Dezember wurde dieses Kloster nach Art der Vandalen geplündert: Weißwasserteßel, Leuchterkronen, Altarleuchter, Altarglöcklein und Grabplatten wurden entfernt. Im Juni und August 1544 wurden Glocken, goldene und silberne Kleinodien beseitigt. Auch der kostbare vergoldete Sarg des hl. Bernward wurde geschändet. Die Reliquien wurden herausgenommen und auf den Hochaltar gelegt, während das Gold, das Silber und die Edelsteine aus dem Schreine herausgebrochen wurden. Von dem Grabe des hl. Bernward wurden 300 Pfund Wachs entwendet, den Chorhappen das Gold und Silber, die Perlen und Edelsteine abgeschnitten²⁾).

Auch des Klosters Pfarrkirche zu St. Lambert wurde geplündert. In der Fastenzeit 1543 ließ der Rath alle Kelche und Monstranzen wegnehmen. Im Dezember desselben Jahres wurden alle Leuchter und Altarglöcklein entfernt, ebenso wurden der Kirchturm, die Orgel und sechs Altäre abgebrochen. Als ein Zimmermann die auf einem Querbalken stehenden Bilder der Jungfrau Maria und des Apostels Johannes herunter werfen wollte und zu diesem Zwecke mit lästernden Worten einen Keil unter das Marienbild schlug,

1) Künzel, S. 78. — 2) Künzel, S. 64 f.

stürzte er die Leiter herab und brach beide Beine und das Genick¹⁾. Aus der St. Lambertkirche machte der Prädicant Johann Knochenbauer ein Wohnhaus, aus der Sacristei eine Schlafkammer. Auch das Benediktinerkloster zu St. Godehard entging der Plünderung nicht. Die Kirchenräuber zerschnitten Chorkappen, Caseln und Dalmatiken und rissen die Stidereien, Borde und Kreuze ab. Auch nahmen sie vier goldene Kreuze und mehrere Glocken weg. Der Thurm der Klosterkirche wurde mit Geschützen versehen und erhielt so das Aussehen eines Festungsthurmes. Zu seinem großen Schmerz mußte der Abt Ulrich sehen, daß sechs Mönche zur neuen Lehre übertraten, während die übrigen ein ärgerliches Leben führten. Aus des Klosters Pfarrkirche zu St. Nicolai wurden 1542 nicht nur die Kirchenparamente, sondern auch zwei Glocken nebst dem Taufstein entfernt. Das neuerbaute Pfarrhaus zu St. Nicolai wurde einem Prädicanten eingeräumt, der die Pfarrkirche verwüstete und zu einem Kuhstall gebrauchte. Der Abt verließ sein Kloster und strengte beim Reichskammergericht gegen den Rath einen Prozeß an, der aber erfolglos blieb²⁾.

Im Jahre 1545 drangen wiederum 40 Bürger, geführt von den beiden Bürgermeistern Hagen und Sieburg, sowie dem Stadtschreiber Johann Bruns, einem abgefallenen Priester, in das Magdalenenkloster und theilten den Jungfrauen mit, daß der Rath denen, welche sich verheirathen wollten, eine Aussteuer, den anderen aber lebenslänglichen Unterhalt geben werde. Als nun der Stadtschreiber ihnen erklärte, der jungfräuliche Stand wäre aus der hl. Schrift nicht zu beweisen, mußte er vor der Oberin beschämt zurückweichen, die ihm den Ausspruch des Apostels Paulus über die Vorzüge des jungfräulichen Standes entgegenhielt³⁾.

Im Februar 1546 wurden die Canoniker am Kreuzstift im Capitelsaal von den Bürgern verschlossen. In der Kreuzkirche selbst wurde die ganze Nacht ein Feuer von ihnen unterhalten, „wobei gesungen und getrunken wurde.“ Im nächsten Jahre räumte der Rath dem Dr. Justus Jonas, Schloßpropst in Wittenberg, auf kurze Zeit die Kanzel in dieser Kirche ein und ließ durch ihn die Episteln des hl. Paulus erklären⁴⁾.

1) Lünkel, S. 66 u. 73. — 2) Lünkel, S. 67 f. — 3) Lünkel, S. 60 f.

4) Lünkel, S. 62.

Die St. Johanniskirche verlor bei ihrer Plünderung ein goldenes Kreuz, sowie sechs Glocken und wurde Ostern 1547 abgebrochen. Die Dominikanerkirche zu St. Paulus verlor ihre Kelche, Monstranzen, silberne Bilder, sowie einen großen und herrlichen Messingleuchter mit vielen Röhren. In dem von den Mönchen verlassenen Kloster wurde eine Druckerei eingerichtet¹⁾. Das Franziskanerkloster zu St. Martin verlor 16 vergoldete Kelche, eine vergoldete Patene, zwei silberne Kelche, eine vergoldete Monstranz, ein silbernes Viaticum, ein großes silbernes vergoldetes Kreuz, drei silberne Kreuze, zwei silberne, vergoldete Pacificalia, ein silbernes Marienbild, eine vergoldete Monstranz der hl. Elisabeth, einen vergoldeten silbernen Krost des hl. Laurentius, und 19 Messingleuchter. Die Silbersachen betrugen an Gewicht 123 1/2 Mark 6 Loth, an Gelbwerth 973 Gulden²⁾. In dem leer gewordenen Kloster wurde eine „vermaledeite Roßmühle“ angelegt³⁾.

Diejenigen Mönche, die standhaft blieben, wurden entweder durch Büttel und Stadtknechte vertrieben wie einige Franziskaner, die sich 1544 nach Eln begaben, oder aber, wenn sie wegen hohen Alters im Kloster verbleiben wollten, zur Ablegung ihrer Kutte und zur Anhörung der lutherischen Predigt gezwungen⁴⁾.

Auch die Fraterherren auf dem Büchtenhof wurden ihrer Kleinodien und Urkunden beraubt und mußten lutherischen Gottesdienst zulassen. Da ihr Vorstand Widerstand leistete, wurde er vertrieben⁵⁾.

Der Bischof führte über die Bedrückung der Ordensleute in der Schrift, welche er dem 1544 in Speier versammelten Reichstage übergab, die bittersten Klagen: „Die Konsuln von Hildesheim zwingen die Benediktiner, Regularcanoniker, Kartthäuser, Dominikaner, Franziskaner und die andern Ordensleute das Ordenskleid abzulegen, den Gottesdienst zu unterlassen und die lutherischen Predigten zu hören. Man hat den Mönchen und Nonnen in Hildesheim einen Termin gesetzt, bis zu dem sie die Kirchenordnung annehmen, die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen, eine Ehe schließen und das Ordenskleid ablegen müssen, sonst werde man

1) Lünkel, S. 70. — 2) Lünkel, S. 71. — 3) Decop, S. 282.

4) Lemmens, Niedersächsische Franziskanerklöster im Mittelalter S. 62, 78.

5) Lünkel, S. 72.

sie mit den schwersten Strafen wider ihren Willen dazu zwingen. Täglich lassen sie Geistliche, Mönche und Nonnen ohne Rücksicht aus Geschlecht, Alter und Stellung austreiben, in's Gefängnis werfen und bestrafen.“ In einer späteren Klageschrift faßt der Bischof nochmals alle Beschwerden zusammen: „St. Godehard's, St. Johannis, St. Franzisci und Dominici Kirche und Klöster sind verschlossen; die Ordensleute hat man zur Ehe gezwungen und die, so sich ihnen widersezt, durch Büttel und Stadtknechte gleich Mißethätern ausführen, relegiren und verweisen lassen¹⁾.“

Aus Furcht vor neuen Gewaltthätigkeiten lasen die Priester nur bei verschlossenen Thüren in den Kirchen eine stille hl. Messe. Auch dies hörte auf, als der Rath am Feste Mariä Verkündigung 1544 ihnen die Schlüssel zu allen Kirchen wegnehmen ließ. Im nächsten Jahre verbot er dem Domkapitel unter Androhung empfindlicher Strafe zu läuten und Prozessionen zu halten. Endlich wurde 1546 auch die Domkirche geschlossen und das Domcapitel aufgefordert, das „Singen und Klingen“ zu lassen, weil die Prädicanten auf ihren Kanzeln von ihren Zuhörern nicht verstanden werden könnten. Am 12. Februar 1546 befahl der Rath alle diejenigen, welche nicht unter beiden Gestalten das Abendmahl empfangen wollten, aus der Stadt zu verweisen und nach dem Tode auf dem Schindanger zu begraben²⁾. Den Klöstern und Hospitälern dagegen befahl er die Uebertretung der kirchlichen Fastengebote.

Der entthronte Herzog Heinrich der Jüngere, der aus Bayern nach Genua geflohen war, um beim Kaiser seine Beschwerden gegen den schmalkaldischen Bund vorzubringen, hatte sich, da er hier auf keine Unterstützung rechnen konnte, zu König Franz I. nach Frankreich begeben. Von diesem mit Geldmitteln reichlich ausgestattet, kehrte er 1545 nach Deutschland zurück und rüstete ein Heer aus, um die Bundesregierung zu verjagen und den alten Glauben in seinen Erblanden wiederherzustellen. Allein er wurde am 21. Oktober vom Landgrafen Philipp bei Calenfeld besiegt und mit seinem Sohne Karl Viktor gefangen nach der Feste Ziegenhain abgeführt. Auch in diesem Kriege standen die Hildesheimer auf Seiten der Schmalkaldener. Um ihre Stadt in Kriegsbereitschaft zu setzen, brachen

1) Lemmens, S. 71 ff. — 2) Osbecop, S. 248.

sie die Rathhause sowie die beiden Augustinerklöster auf der Sülte und zu St. Katharina ab. Erst der Sieg der kaiserlichen Waffen bei Mühlberg am 24. April 1547 befreite den Herzog aus seiner Gefangenschaft. Die Hildesheimer boten aus Furcht vor Strafe Unterwerfung und Veröhnung an. Auf Ersuchen des Rathes hatten sich Jobst, der Abt von Marienrode, die Dechanten von Veltheim und von Oberg zu dem im Gefolge des Kaisers sich aufhaltenden Bischof Valentin begeben und ihn um Vermittelung und Fürsprache gebeten. Dem Bischof lag das Schicksal der Stadt zu sehr am Herzen, als daß er die dringende Bitte nicht angenommen hätte. Auf seine Fürsprache setzte der Kaiser das Strafmaß auf 60 000 Goldgulden und 10 Geschütze herab. Die Gesandtschaft der Hildesheimer, die schon im November 1547 nach Augsburg abgezogen war, wurde am 18. Februar 1548 von Karl V. empfangen. Dreimal warfen sie sich vor ihm nieder, baten in demüthigen Ausdrücken um Gnade und gelobten Gehorsam und Unterwerfung.

Troßdem unterblieb doch die Wiederherstellung der alten kirchlichen Ordnung zum großen Theil. Die Lutherischen behaupteten sich im Besitze der Kirchen von St. Andreas, St. Martin, St. Michael und St. Paul und der geraubten Kirchen- und Klöstergüter. Die Domkirche wurde erst am 1. November 1548 dem katholischen Gottesdienst zurückgegeben.

Bischof Valentin konnte die Zurückgabe der geistlichen Güter und Rechte, sowie die Rückkehr zum alten Glauben nicht erreichen, weil er vom Kaiser nur schwach unterstützt wurde. Von Gram und Kummer gebeugt, starb er am 28. Mai 1551 in Mainz, wo er im Franziskanerkloster beigesetzt wurde. „Er war ein heiliger und gelehrter Herr, der Leib und Leben verlor durch seinen vielen Fleiß und durch die Reisen auf die Reichstage und mehrere Mal nach Rom¹⁾“.

Als sein Nachfolger wurde am 3. Oktober 1551 der zweiundzwanzigjährige Herzog Friedrich von Holstein gewählt, der lutherisch getauft und nicht gesirmt war²⁾. Die Wahl wurde erst am 6. Juli 1554 vom Papst Julius III. bestätigt. Sein Mangel an Rechtgläubigkeit zeigte sich, als er am 17. September 1554 in dem Dom inthronisirt wurde. Der junge Bischof kniete nicht nieder

1) DDecop, S. 113. — 2) DDecop, S. 357.

vor dem heiligsten Sakramente und ließ sich auch nicht in den bischöflichen Stuhl installieren. Als er auf den Hochaltar gesetzt wurde, um dem Te Deum beizuwohnen, sprang einer seiner Jagdhunde herbei und legte die Vorderpfoten auf seine Kniee. Friedrich streichelte ihm mit der einen Hand den Kopf, während er in der anderen das Stifstreliquiar Ludwigs des Frommen hielt¹⁾. Von einem solchen Mann konnte man keine Rettung erwarten. Um die Huldigung der Stadt zu sichern, räumte er dem Rath sechs Kirchen ein und gab ihm die Zusicherung, daß die Stadt Hildesheim bei dem „rechten, christlichen wahren Gotteswort bleiben und erhalten“ werden sollte. Auch verzichtete er auf die Wiederherstellung der geplünderten und niedergerissenen Klöster. Friedrich besuchte nie die Kirche und ritt lieber mit einem Habicht spazieren²⁾. Sein Leben brachte er zu mit „Essen, Trinken und Unzucht³⁾“. Der Lustseuche zum Opfer gefallen, wurde er 1556 nach Kiel gefahren, wo er am 27. September starb. Am 4. Oktober wurde der Unglückliche in der Domkirche zu Schleswig beigesetzt.

Auf Friedrich, den die Prädicanten von ihren Kanzeln als einen „rechtschaffenen Hirten und Bischof“⁴⁾ priesen, folgte der würdige Burchard von Oberg. Als seine Wahl am 31. März 1557 in der Domkirche bekannt wurde, verursachten die im Presbyterium anwesenden lutherischen Bürger einen solchen Lärm und Unfug, daß die feierliche Verkündigung nicht stattfinden konnte. Das Domkapitel begnügte sich damit, die Wahl durch Maueranschläge an Kirchenthüren und Rathhaus bekannt zu machen. Des Nachts aber wurden dieselben heruntergerissen und an den Cloaken befestigt⁵⁾.

„Bischof Burchard hatte angefangen wieder aufzubauen, was unter Friedrich niedergerissen war; beim Clerus und bei dem Reste des katholischen Volkes hatte er den alten Glauben und die Liebe zum katholischen Gottesdienst neubelebt. Durch Anerkennung des Bestandes der lutherischen Confession in der Stadt Hildesheim suchte er sich, dem Clerus und den Gläubigen die Möglichkeit erträglichen Zusammenlebens zu verschaffen. Bedenkt man die ver-

1) Hldecop, S. 370. — 2) Hldecop, S. 309.

3) Hldecop, S. 265. — 4) Hldecop, S. 399.

5) Hldecop, S. 417.

zweifelte Lage, in welcher er beim Antritt seines Amtes als Fürst des Stifts und als Hirte seiner Kirche sich befand und die Charakterstärke, mit der er inmitten der unablässigen Anfeindungen unbeugsam seinen Weg ging, so versteht man, wie man ihn, unter dem die erste Wendung zum Besten eintrat, in katholischen Kreisen einen Vater des Vaterlandes nennen konnte“¹⁾).

Hellgenthal.

E. Öbrigt.

XXXIX.

Noch eine Lanze für Amwäs.

Die gelehrten Ausführungen des verstorbenen Rektors Schiffers in Aachen für Amwäs-Nicopolis als Stelle des lucanischen Emmaus haben anfangs großen Beifall gefunden, besonders wegen des gewichtigen Argumentes, daß das christliche Alterthum seit dem 4. Jahrhundert, vor allem Eusebius und Hieronymus, als Schauplatz der Erscheinung des Auferstandenen vor Cleophas und seinem Genossen kein anderes Emmaus kennen als Nicopolis. In jüngster Zeit haben jedoch auch solche, die sich zuerst des Einbruchs der Schiffers'schen Beweisführung nicht zu entschlagen vermochten, sich nachträglich, gestützt auf den Text der hl. Schrift und kritische Gründe, wieder von Amwäs abgewandt. Wir haben seit dem Erscheinen des Schiffers'schen Buches 1890 diese Frage mit Interesse verfolgt und erlauben uns deshalb, noch eine Lanze zu Gunsten von Amwäs in diesen Streit zu tragen, in der Hoffnung, wenigstens zu weiterer Klärung der Situation etwas beitragen zu können.

Was zunächst den Traditionsbeweis angeht, so wird allgemein zugestanden, daß die Ueberlieferung seit dem 4. Jahrhundert sich ausschließlich für Amwäs erklärt. Und dieser Beweis ist doch zu schwerwiegend, als daß er abgethan werden könnte mit der Bemerkung, daß drei Stunden von Jerusalem entfernte Emmaus-Rubeibeh sei in den gewaltigen Stürmen und Umwälzungen der

1) Bertram, S. 145.

ersten christlichen Jahrhunderte in Veröbding und Vergessenheit gerathen, und man habe nach dem definitiven äußeren Siege des Christenthums seine Blicke auf Amwäs gelenkt, das alle Stürme überdauert hatte und unter dem Namen Nicopolis zu neuem Ansehen gelangt und Sitz eines Bischofs geworden war, wie Prof. Belfer in seinem scharfsinnigen Artikel in der Tübinger theol. Quartalschrift (1896 2. Heft S. 221) meint. Bedenklicher stände es um Amwäs, wenn P. Lagrange Recht hätte, der in der Revue biblique (1896 I. p. 87 seqq.) nachzuweisen suchte, daß diese ganze Tradition nur auf Origenes beruhe. Die Lesart 160 Stabien sei nämlich eine von ihm eingeführte gelehrte Korrektur, zu der er durch die Lokaltradition der auf den Ruhm einer Erscheinung des Auferstandenen stolzen, mit dem evangelischen Orte gleichnamigen Stadt Amwäs veranlaßt wurde. Eusebius, Hieronymus und Sogomenus sowie die Manuscripte mit 160 Stabien seien von der Auctorität des großen Origenes abhängig. An den Beispielen von Bethabara für Bethania (Joh. 1, 28) und Gergesener für Gerasener (Matth. 8, 28; Mark. 5, 1; Luk. 8, 26) weiß P. Lagrange es aus Aussprüchen des Origenes plausibel zu machen, wie er zu seinen falschen Konjekturen kam (Rev. bibl. 1895 IV. p. 501), während wir für Emmaus im Ungewissen bleiben, da sein Kommentar zu Lukas fehlt; aber analog seinem Vorgehen in den zwei angeführten Fällen habe Origenes auch hier zu Gunsten der örtlichen Tradition von Amwäs die 60 Stabien des Textes in 160 verwandelt. Dagegen nur einige Bemerkungen. Bei Bethania und Gerasa wird die Dertlichkeit im evangelischen Text nicht genau bestimmt, Origenes hatte also ziemlich freie Hand für eine ihm besser entsprechende Konjektur; bei Emmaus dagegen standen die 60 Stabien angeblich in allen Handschriften. Wie konnte er es wagen, einer Ueberlieferung zu lieb den Text so eigenmächtig zu ändern? Wie konnte die Lokaltradition von Amwäs entstehen, wenn die Lesart 60 Stabien so allgemein war? Eine Abhängigkeit des Eusebius und Hieronymus von Origenes muß zugestanden werden; aber ging nicht wenigstens Hieronymus bisweilen seine eigenen Wege? Doch wie immer es sich mit der Tradition verhalten mag, wir wollen hier kein besonderes Gewicht darauf legen, sondern sehen das entscheidende Moment im Zusammenhang der evangelischen Auferstehungsberichte, zu denen wir nun übergehen.

Die Hauptstelle, auf die sich Schiffer's stützt, die hinwiederum auch von Velfer für das Gegentheil herangezogen wird, ist Luk. 24, 22. 23. Liest man die Stelle ohne Voreingenommenheit, so muß man daraus die Ueberzeugung schöpfen, die galiläischen Frauen hätten nur von einer Engelererscheinung, nicht auch von einer Erscheinung Christi berichtet. Wie ist es denkbar, daß die zwei Jünger dem „Fremdling“ Mittheilung machten von der Aussage der Frauen, sie hätten eine Engelererscheinung gehabt, aber nichts sagten von der Erscheinung des Herrn, wenn die Frauen letztere gleichzeitig im Coenaculum meldeten? Velfer antwortet: Weil die Jünger die begünstigte Mittheilung für leeres „Gerede“ hielten, es seien eben nur Frauen gewesen, die in ihrer überreizten Phantasie etwas gesehen haben wollten; die Jünger setzten der Aussage der Frauen völligen Unglauben entgegen und erachteten eine Erwähnung des „Geredes“ in ihrem Gespräch nicht für der Mühe werth (l. c. S. 202). Aber warum hielten die Emmauspilger die den Frauen gewordene Angelophanie der Erwähnung werth? Erwähnten sie diese, so mußten sie auch die vorgezogen zu gleicher Zeit gehabte Erscheinung Christi referieren, entweder beides oder keines. Daß die beiden Jünger dem Zeugnisse der Frauen keinen Glauben schenkten, ist unzweifelhaft; aber wenn sie einmal dem Fremdling den Bericht der Frauen erzählten, so mußten sie die ganze Erzählung wiedergeben, nicht bloß die Hälfte. Sie konnten trotzdem im Unglauben verharren, eben weil nur Weiber es berichtet hatten.

Ist es aber so ganz sicher, daß die Frauen zugleich die Engelererscheinung und die Erscheinung des Heilandes meldeten? Wir sind der entgegengesetzten Meinung. Man beruft sich dafür auf Matth. 28, 8—10 und liest dort heraus, der Heiland sei den Frauen erschienen, als sie auf die Angelophanie hin vom Grabe wegeilten und auf dem Wege in die Stadt begriffen waren (Velfer l. c. S. 197). Aber die Worte des griechischen Textes: *ὡς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*, die dafür sprechen, sind ein unächter Zusatz, den die besten Handschriften und die Uebersetzungen, so auch die Vulgata nicht kennen (vergl. Schanz, Commentar zu Matth. S. 557), Vers 9 beginnt vielmehr mit *καὶ ἰδοὺ ὁ Ἰησοῦς ἐπήντησεν αὐταῖς*. Die Worte *καὶ ἰδοὺ* wollen nur ein neues Moment der Erzählung einleiten, das zeitlich nicht unmittelbar auf das Vorhererzählte folgen muß, wie bei Matth. oft, so im

selben Kapitel Vers 2: Und siehe, es entstand ein großes Erdbeben; denn ein Engel des Herrn stieg herab vom Himmel, trat hinzu, wälzte den Stein weg und setzte sich darauf. Das war aber geschehen vor der im Vers 1 erzählten Ankunft der Frauen am Grabe (Ehanz l. c. S. 556). Desgleichen wieder Vers 11: Siehe, einige von der Wache kamen in die Stadt und meldeten den Hohenpriestern alles, was geschehen war. Auch das hatte jedenfalls vorher stattgefunden. Matthäus erzählt, wie es seine Art ist, in sachlicher Ordnung; zuerst alles, was sich auf die Frauen bezieht: die Engelererscheinung am Grabe und die spätere Begegnung Jesu; dann was die Wächter betrifft: ihren Rapport und ihre Bestechung durch die Hohenpriester; endlich die Erscheinung Jesu vor den Jüngern in Galiläa. Die Erscheinung Christi braucht also nach dem Texte des Matthäus den Frauen nicht auf dem Rückwege vom Grabe in die Stadt zu Theil geworden zu sein, sie konnte ganz gut erst später geschehen, etwa als die Frauen zum zweiten Male zum Grabe hinausgehen wollten, ja der Bericht der Emmausjünger über die Aussage der Frauen, der nur von einer Engelererscheinung weiß, nöthigt zu dieser Annahme. Deshalb berichten Matthäus (28, 8) und Lukas (24, 9) übereinstimmend, die Frauen hätten die Erscheinung des Engels (nach Luk. 24, 4 sind es zwei, aber nur einer tritt redend auf) und seinen Auftrag an die Jünger (letzterer nur bei Matthäus) gemeldet, von einer Erscheinung Christi sagen sie nichts. Die von Matthäus ferner erzählte Begegnung Jesu mit den Frauen bedingt dann eine zweite Botschaft derselben. Es steht also fest, die galiläischen Frauen verkündigten bei ihrer ersten Rückkehr ins Coenaculum den dort versammelten Aposteln und Jüngern, unter denen auch die beiden Wanderer waren, nur die Engelererscheinung, und deshalb wissen letztere dem Fremdling auch nur davon zu erzählen.

Wie verhält es sich aber mit der Meldung der Maria Magdalene, als sie zum zweiten Male vom Grabe des Heilandes zurückkehrte? Auch sie kann aus dem gleichen Grunde erst nach dem Weggange der Emmausjünger die ihr gewordene Erscheinung des Auferstandenen gemeldet haben. Die Reihenfolge ist nämlich folgende. In der ersten Morgenfrühe des Sonntags gehen Maria Magdalene und die andern Frauen gemeinsam zum Grabe hinaus. Als sie in der Nähe des Grabes angekommen waren, sahen sie den

Stein von der Thüre des Grabes weggerollt, und nun lief Magdalene sogleich allein in die Stadt zurück und setzte den Simon Petrus und Johannes davon in Kenntniß mit den Worten: Sie haben den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben (Joh. 20, 2). Aus dem „wir“ folgert man mit Recht (Befser l. c. S. 199), daß die Frauen auch dabei waren und sich mit Magdalene über die auffallende Entdeckung besprachen. Während Magdalene, schnell entschlossen und feurig wie sie war, in aller Hast wegeilt und den Aposteln die Thatfache meldet, bleiben ihre bedächtigeren Gefährtinnen noch am Grabe zurück, werden einer Engellerscheinung und einer Botschaft an die Jünger gewürdigt und gehen nun auch ins Coenaculum, um alles zu melden (Matth. 28, 5—8; Luk. 24, 3—9). Sie bestätigen den Bericht der Magdalene von der Wegwälzung des Steines und der Leere des Grabes und fügen hinzu, sie hätten auch noch eine Engellerscheinung gehabt: *λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι* Luk. 24, 9. 22. 23 — nur so erklärt sich das gewöhnlich vernachlässigte *καὶ* in Vers 23. Nun erst eilten Petrus und Johannes zum Grabe und fanden es so, wie Magdalene und die Frauen gesagt hatten, ihn selbst (Jesus) aber sahen sie nicht (Joh. 20, 3—9; Luk. 24, 24). Die Darstellung des Johannes, für sich allein betrachtet, könnte zwar den Schein erwecken, die beiden Apostel seien sofort auf den Bericht der Magdalene hin zum Grabe geeilt; allein da Matthäus (28, 8) und Lukas (24, 9. 10) den Bericht der Magdalene und der andern Frauen verbinden, da letzterer überdies an zwei Stellen (24, 12 und 24) den Gang der Apostel zum Grabe auf die Meldung aller Frauen folgen läßt, so muß man schließen, Petrus und Johannes seien erst nach dieser doppelten Kunde aufgebrochen. Und die Erzählung des Johannes schließt ein solches Warten nicht aus, weil es heißt (20, 3): *ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής κ. τ. λ.*; erst als sie sich auf dem Wege befanden, beflügelten sie ihre Schritte (*ἔτρεχον* B. 4). Als die beiden Apostel ins Coenaculum zurückkamen und erzählten, sie hätten zwar das Grab leer und alles wohlgeordnet, ihn selbst aber nicht gesehen, waren die Emmausjünger noch dort anwesend. Jetzt aber hält sie nichts mehr von der Abreise von Jerusalem zurück. Der Aussage der Frauen von der Engellerscheinung schenken sie nur wenig Glauben; daß die Männer

und Apostel, wie Belfer schön hervorhebt, den Herrn nicht gesehen haben, das ist für sie entscheidend. Ihr durch die Erzählung der Frauen kaum angeregter Glaube wird wieder erstickt; der dritte Tag ist schon zu einem guten Theile verfllossen (Luk. 24, 21); mag das Berichtete immerhin räthselhaft erscheinen, die Hauptsache ist ausgeblieben: der Herr hat sich den bevorzugten Aposteln nicht gezeigt, was sollen sie mit der Abreise noch länger säumen? sie gehen weg. Man sage nicht, die zwei Jünger hätten noch stundenlang im Saale auf Sion warten sollen. Dafür war ihr Unglaube zu groß. Johannes allein glaubte nach der Untersuchung des Grabes (Joh. 20, 8), Petrus staunte blos (Luk. 24, 12). Wie es mit dem Glauben der Uebrigen stand, ist bei Markus zu lesen (16, 9—13). Sie glaubten der Magdalene nicht, daß ihr der Herr erschienen sei, sie glaubten den Emmausjüngern nicht, daß sie den Herrn auf dem Wege getroffen hätten (wenigstens nicht alle), sie glaubten auch dem Petrus nicht recht (Luk. 24, 34 ff.), ja Thomas glaubte nicht einmal dem Zeugniß aller andern (Joh. 20, 25). Es ist ganz natürlich, daß die Gläubigeren unter ihnen der weiteren Entwicklung der Ereignisse mit Spannung im Saale zu Jerusalem entgegenharrten; wir begreifen es aber auch, wie die Schwächeren nach dem unbefriedigenden Berichte des Petrus und Johannes die Hoffnung fast aufgaben und sich entfernten. Zu diesen letzteren gehörten die beiden Pilger nach Emmaus, wie wir aus ihrem Gespräche heraus hören: wir hofften bisher, jetzt aber bleibt uns nur ein schwacher Schimmer von Hoffnung mehr übrig wegen des „Geredes“ einiger Frauen aus uns, und Thomas, der am Abend des Auferstehungstages nicht mehr in der Mitte der Apostel weilte. Wäre den beiden Jüngern noch so viel Hoffnung geblieben, um sie zu längerem Warten zu bewegen, so hätten sie nicht nur einige Stunden, sondern bis zum Ende des dritten Tages warten müssen. Für sie aber war das Nicht-Erscheinen Jesu vor solchen Aposteln wie Petrus und Johannes die Krisis und das Ende ihrer Hoffnung, nun gingen sie fort. Sollte der Herr doch auferstanden sein, so wußte er sie zu finden — und er fand sie.

Mit Petrus und Johannes war auch Magdalene zum zweiten Male zur Grabhöhle gegangen, war aber vielleicht hinter den eilenden Aposteln zurückgeblieben; nach deren Weggange stand sie vor

dem Grabe und weinte, da hatte sie zuerst die Engelererscheinung, darauf die Erscheinung Jesu selber, ging hin und brachte den trauernden Brüdern die Kunde davon (Joh. 20, 11—18; Mark. 16, 9—11), als nach dem vorher Gesagten die zwei Jünger sich schon wegbegeben hatten. Daß diese sich in Jerusalem anderswo als im Saale auf Zion aufhalten konnten, wie Nisius in der *Innsbrucker theol. Zeitschrift* (1897 I. S. 202) meint, ist zwar möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich; aber ganz unglaublich ist es, daß sie sich bei ihrer großen Erwartung nicht wenigstens vor der Abreise noch um das später Vorgefallene im Kreise der Apostel erkundigten, wenn sie bis in den Nachmittag in Jerusalem blieben.

Wenn Markus (16, 9) bemerkt, Jesus sei am ersten Wochentage zuerst der Maria Magdalene erschienen, so haben wir darin einen neuen Beweis, daß die Erscheinung des Herrn vor den anderen Frauen nicht auf ihrem Rückwege in die Stadt, sondern erst später zu unbestimmbarer Zeit geschah, etwa als sie auf den Bericht der Magdalene hin nochmals das Grab besuchen wollten. Wie könnte sonst die Erscheinung Jesu vor Magdalene die erste genannt werden, da die galiläischen Frauen eilends vom Grabe wegingen und es den Jüngern zu melden ließen (*ἀπελθούσαι ταχύ . . . ἔδραμον* Matth. 28, 8), wenn man nicht zu künstlichen Deutungen des *πρώτον* seine Zuflucht nehmen will (vergl. Böhl, *Kurzfasseter Commentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte J. Chr.* Graz, 1892, S. 429 und 430)? Um es kurz zu sagen: durch die einfache spätere Ansetzung der Erscheinung Jesu vor den Frauen aus Galiläa, die der Text des Matthäus erlaubt, die Angaben der andern Evangelisten fordern, kommt Klarheit in die anscheinend so verwickelte Darstellung der Ereignisse am Auferstehungstag.

Aus dieser Untersuchung scheint uns demgemäß als sicheres Resultat hervorzugehen, daß die zwei Emmausjünger keine Kenntniß hatten von einer Erscheinung Jesu weder vor Magdalene noch vor den andern Frauen, als sie von Jerusalem wegingen. Erst nach ihrem Abgange kam Magdalene mit der Nachricht, sie habe Jesum gesehen. Letztere Erscheinung fällt aber nach dem Zusammenhang bei Johannes und vielleicht auch nach dem Texte des Markus (16, 9, wo man das *πρῶτον* statt zu *ἀναστὰς* auch zu *ἐφάνη* beziehen kann) in die Morgenstunden, also müssen auch die Jünger

schon am Morgen ihre Wanderung angetreten haben, und ihr Weg war ein weiter, denn sie kamen erst gegen Abend an (Luk. 24, 29). Die Sonne geht in Jerusalem in dieser Jahreszeit etwa um 6 Uhr auf, und der Weg vom Sion zum Golgatha mag ungefähr eine Viertelstunde betragen. Als die Sonne schon aufgegangen war, befanden sich die Frauen am Grabe (Mark. 16, 2). Rechnet man nun für die erste Rückkehr der Magdalene, die bald darauf folgende der Frauen, den Hinweg, die Grabesuntersuchung und den Rückweg der beiden Apostel, einschließlich der jedesmaligen Berichterstattung gegen zwei Stunden, so ergibt sich, daß Cleophas und sein Gefährte etwa um 8 Uhr Vormittags nach Emmaus aufgebrochen sind. Der Weg von Jerusalem nach Nicopolis ist nach dem Pilger von Bordeaux 22 römische Meilen lang = 33 Kilometer, ein anderer Weg beträgt 20 Meilen = 30 R. = 160 Stadien und ein noch kürzerer Weg 27 R. (Schiffers, Ammās, S. 61, 130). Der mittlere Weg von 160 Stadien = 30 R. läßt sich in 6 Stunden zurücklegen. Die Jünger konnten also bei langsamem Gehen zwischen 2 und 3 Uhr Nachmittags in Nicopolis sein und den verkannten Fremdling zur Einkehr einladen mit der Begründung: *ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστίν*, ebenfogut wie wir um diese Zeit Guten Abend wünschen. Daß dieser Ausdruck auch die frühen Nachmittagsstunden bezeichnen kann, hat schon Schiffers aus Richt. 19, 9 nachgewiesen (Rev. publ. 1893 I. p. 35 sqq.). Nach etwa einstündigem Aufenthalt daselbst blieb ihnen für die jedenfalls eilfertige Rückkehr nach Jerusalem bis 9 oder 10 Uhr noch mehr als genug Zeit, um an jenem Tage zu später Stunde bei der Erscheinung im Abendmahlsaal gegenwärtig zu sein (Joh. 20, 19).

Weil Ammās-Nicopolis gar nicht genau 160 Stadien von Jerusalem entfernt sei, meint Belfer, hätte der über Lage und Entfernung der Dertlichkeiten vorzüglich orientirte Lukas *ὡς ἐκαστὸν ἐξήκοντα* schreiben müssen (l. c. S. 220). Aber dann hätte derselbe Evangelist auch *ὡς ἐξήκοντα* geschrieben, da nach Baurath Schmid Rubelbeh auch nicht genau 60, sondern 62—65 Stadien entfernt ist oder die Entfernung stimmt wenigstens für den mittleren Weg. Und wie könnte man jetzt noch die Länge des früheren Weges auf den Kilometer bestimmen?

Noch ein Wort zu den Ausdrücken *εἰς ἀγρόν* (Mark. 16, 12) und *εἰς κώμην* (Luk. 24, 13). Die Jünger gingen einfach aufs

Land (εἰς ἀγρὸν) im Gegensatz zur Stadt, sie gingen heim nach Nicopolis, wo nach Hieronymus Cleophas sein Haus hatte, das der Herr durch die geheimnißvolle Brodbrechung zur Kirche weihte (Epit. Paulae c. 4). Sie brauchten keinen stillen, einsam abgelegenen Ort aufzusuchen, um sich dort ihrem Schmerz zu überlassen (Velfer S. 217); die Trauernden und Weinenden blieben in Jerusalem (Mark. 16, 10), sie aber hatten nicht mehr Glauben genug, um im Saale zu Jerusalem länger zu warten. Die Osterfeiertage waren vorbei, vorbei war auch ihre Hoffnung: was ist natürlicher, als daß sie nach Hause gingen, zumal sie nicht zu den Aposteln, sondern nur zum weitem Jüngerkreise gehörten und wohl auch schon vorher nicht stete Begleiter Jesu gewesen waren? Was κώμην betrifft, so hat schon Velfer bemerkt, daß Johannes (7, 42) die Stadt Bethlehem und Flavius Josephus (Vita 72) die Stadt Rapharnaum so nennt. Auf den Ausdruck kommt es also nicht so sehr an, und übrigens ist es noch lange nicht ausgemacht, daß Amwäs um das Jahr 30 n. Chr. herum eine Stadt gewesen sei. Es war eine mächtige Stadt zur Zeit des Cassius Longinus ca. 43 v. Chr. (Fl. Jos. Ant. XIV, 11, 2), wurde von Quinctilius Varus um die Geburt Christi verbrannt, nachdem die Einwohner es verlassen hatten (Ant. XVII, 10, 9; Bell. II, 5, 1), und erscheint unter Vespasian (68 n. Chr.) wieder als Toparchie (Bell. III, 3, 5); wann es zwischen den Jahren 1—68 n. Chr. sich aus den Ruinen wieder zur Würde einer Toparchie oder Bezirkshauptstadt erhoben, kann nicht bestimmt werden. Diese historischen Thatfachen hat Schiffers ausführlich erörtert, ohne begründete Widerlegung zu finden.

Es erübrigt noch, die Hauptschwierigkeit zu besprechen, die 60 Stadien, für welche die meisten Handschriften einstehen, während der Sinaiticus und einige andere 160 Stadien bieten, darunter auch der Codex Fuldenensis der Vulgata aus dem 6. Jahrh. Ihre Zahl ist nicht unbedeutend, Lagrange (Rev. bibl. 1896 I p. 88) nennt sie „eine ziemlich dichte Phalanx“, doch sollen sie nach ihm theils die Züge einer lokalen Tradition, theils den Stempel einer gelehrten Recension erkennen lassen; jedenfalls stehen sie an Gewicht den großen Uncial-Handschriften B A D und den meisten Uebersetzungen nach. Handelte es sich bloß um diesen Text Luk. 24, 13, so müßte man nach kritischen Gründen die 60 Sta-

dien als ächte Lesart annehmen, womit freilich die Sache gegen Amwās, aber noch nicht zu Gunsten von Rubelbeh entschieden wäre. Da sich aber aus der evangelischen Erzählung, vor allem aus dem Schweigen der Emmauszünger über eine von den galiläischen Frauen gehabte Erscheinung des Herrn gewichtige Bedenken dagegen erheben, die wie uns scheint, nicht in überzeugender Weise gelöst sind, halten wir trotzdem an den 160 Stadien fest und glauben, die 60 Stadien seien schon in der ältesten Zeit irrthümlicher Weise in den Text gekommen. Ueber das Wie kann es nur Vermuthungen geben. Lukas schrieb sein Evangelium in Rom, zunächst für heidenchristliche oder doch nicht palästinensische Leser, seine Evangelienchrift wurde folglich in erster Linie von solchen Abschreibern vervielfältigt, denen eine genaue Kenntniß der Topographie Palästinas abging. Hatte man nun bei der anerkannten Schwierigkeit, die Auferstehungsberichte chronologisch zu ordnen, schon damals wie noch heute, verleitet durch das περπατοῦσθαι bei Mark. 16, 12, die Idee eines Sonntagnachmittagsspazierganges der Emmauszünger, wie nahe lag dann eine Aenderung der 160 in 60 Stadien? Ist das nicht wahrscheinlicher als zu sagen, man habe das wahre Emmaus (Rubelbeh) vergessen und im 4. Jahrh. seine Blicke auf das berühmtere Amwās gelenkt? Ein ähnliches Versehen der Abschreiber, auf das unseres Wissens in dieser Frage noch nicht hingewiesen wurde, befindet sich 2 Mach. 11, 5; wo die Entfernung der Stadt Bethsura von Jerusalem auf 5 Stadien angegeben wird, während sie nach dem Duomastikon des Eusebius 20 römische Meilen = 160 Stadien beträgt. Daß Eusebius hierin Recht habe, kann nicht bezweifelt werden. Eine Variante des griechischen Textes hat freilich richtiger σχοίνους πέντε, was den σχοῖνος zu ungefähr 30 Stadien gerechnet, ziemlich entspricht.

Damit schließen wir, Altes und Neues vorbringend, unsere Untersuchung, aus der sich folgendes Resultat ergeben hat. Die Emmauswanderer wissen, daß die Frauen den Leib Jesu nicht mehr im Grabe fanden, daß dieselben auch eine Erscheinung von Engeln gehabt, welche sagten, er lebe, daß endlich auch einige von den Jüngern (Petrus und Johannes) zum Grabe gegangen waren und es so gefunden, wie die Frauen gesagt, Jesus selbst aber nicht gesehen hatten. Von irgend einer Erscheinung des Herrn jedoch wissen sie nichts (Luk. 24, 22—24). Die Erscheinung Jesu

vor Magdalene wenigstens ist höchst wahrscheinlich noch am selben Morgen geschehen. Wenn Cleophas und sein Genosse von letzterer nichts wissen, müssen sie noch am Vormittag von Jerusalem weggegangen sein und eine weite Wanderung gemacht haben, weil sie erst gegen Abend d. h. am Nachmittag ans Ziel gelangten, und dieses so weit entfernte Ziel kann nur Emmaus-Nicopolis sein. Für dieses spricht also der evangelische Zusammenhang, der gleiche Name und die älteste Tradition¹⁾.

Wenn man aber die entwickelten Gründe nicht für genügend hält und die 60 Stadien beibehalten zu müssen glaubt, so ist damit Rubeibeh direkt nicht gerettet; denn dafür steht außer dieser Entfernung nur eine verhältnismäßig junge Tradition ein, was beides auch für andere Orte z. B. Abu-Ghōsch geltend gemacht werden kann; der Name hat mit Emmaus nichts zu thun, und das fällt schwer in die Waagschale. In diesem Falle möchten wir uns schon wegen des Namens viel lieber für das Sepp'sche Hammoza-Kulonieh entscheiden. Dieselbe Ansicht wurde vor einigen Jahren auch vom gelehrten, früh verstorbenen Barnabiten P. Savi vertheidigt (Rev. bibl. 1893 II. p. 223), der ungefähr dieselben Gründe dafür anführt wie Sepp (Jerusalem und das hl. Land 1873 I. S. 54), sich stützend auf Flavius Josephus (Bell. Jud. VII, 6, 6) und den Talmud. Er bezeichnet die approximative Lage von Emmaus durch einen Kreis, dessen Centrum Hammoza (Jos. 18, 26, Vulgata: Amosa, heute Beith-Mizzeb, 55 Stadien von Jerusalem) ist, dessen Radien sich bis nach Kulonieh und Rubeibeh erstrecken. Josephus gibt als Entfernung dieses Ammaus der Veteranen-Kolonie 30, nach anderer Lesart 60 Stadien an; letztere sind nach Sepp von einem weiteren, weniger beschwerlichen Wege, der Militärstraße, zu verstehen.

Chur.

Joh. Mader.

1) In Betreff des Wunderborns bei Ammäs, worüber Schifers l. c. 15 und 85 handelt, pflichten wir Lagrange bei (l. c. p. 91). Er entstand, nach Sozomenus (H. E. V, 21), als Jesus früher in seinem sterblichen Leben mit seinen Jüngern dorthin kam und sich in der Quelle die Füße wusch. Wenn Sozomenus diesen Wunderquell für den Ort hält, wo Jesus sich von den beiden Jüngern trennen wollte (Luk. 24, 28), so thut er das nur, weil er überhaupt Ammäs für das lukanische Emmaus ansieht, es bildet aber diese Legende kein neues Moment des Traditionsbeweises für Ammäs.

XL.

L i t e r a t u r.

Dr. Jos. Dippel, Der neuere Spiritismus in seinem Wesen dargelegt und nach seinem Werthe geprüft. Zweite, gänzlich umgearbeitete und erweiterte Auflage. München, Abt 1897. 280 S. M 3.60, geb. M 4 50.

Vorliegende Schrift ist die gänzlich umgearbeitete und bedeutend erweiterte Buchausgabe der im Jahre 1881 in den „Katholischen Studien“ erschienenen Abhandlung des Verf. über den Spiritismus. Auf die Arbeiten von Schneid, Wieser und Schneider ist besonders Rücksicht genommen. Das Buch will nichts Wesentliches unberücksichtigt lassen und bietet trotz des bescheidenen Umfanges eine sehr gebiegene, reichhaltige Zusammenstellung des einschlägigen Materials mit gelungener Verwerthung der spiritistischen Schriften. Der erste ‚Allgemeine Theil‘ gibt interessante Aufschlüsse über Begriff und Wesen des Spiritismus, sein Alter, seine Verbreitung, über Medien und Mediumschaft, spiritistische Sitzungen und Vereine u. s. w.

Im zweiten ‚Besonderen Theil‘ werden die wichtigsten spiritistischen Erscheinungen und ausführlich die spiritistische Lehre, ihre Religion und Ethik, ihr Verhältniß zum Christenthum besprochen. Jeder Urtheilsfähige wird nach der Lectüre dieser aus spiritistischen Schriften geschöpften Mittheilungen lächeln über die Behauptung, der Spiritismus könne der Religion und Sittlichkeit dienen oder auch nur eine Waffe gegen den Materialismus bieten. Christenthum und gesunde Philosophie haben vom Spiritismus nichts zu erwarten, ja der Spiritismus ist ein Todfeind des Christenthums, er leugnet dessen fundamentalste Lehren und ist ein Sammelsurium der thörichtesten und verderblichsten Irrthümer.

Am bedeutsamsten ist der dritte Theil: ‚Die wichtigsten Versuche der Erklärung der spiritistischen Phänomene.‘ Böllner's ‚vierdimensionaler Raum‘ wird in seiner Ungereimtheit und Nutzlosigkeit für die Erklärung der spiritistischen Phänomene nachge-

wiesen. Hier hätten aus des verdienstvollen Gutberlet Schriften noch schärfere Argumente herbeigezogen werden können. Ebenso verschwinden ‚Ob‘ und andere Fluida, Worte, denen die Begriffe fehlen. Auch die magnetischen und electrischen Kräfte reichen nicht aus, die mannigfachen Phänomene des Spiritismus, besonders die psychologischen und physiologischen, zu erklären. So entscheidet sich denn der Verf. (18. Kap.) für die Annahme, daß dämonischem Einfluß die spiritistischen Erscheinungen zuzuschreiben seien. Er stellt sich im Wesentlichen auf den Standpunkt Schneid's (S. 245), der an die Spitze des letzten Kapitels seiner Schrift die These setzt: „Die Urheber des Spiritismus sind Geister und zwar böse Geister.“

Die Hauptbeweise für diese von den katholischen Theologen ziemlich allgemein vertretene Ansicht sucht Dippel in den sog. ‚intellectuellen Phänomenen‘, wie Geisterschriften, Mittheilungen in Sprachen, deren das Medium unkundig ist, Offenbarungen verborgener Dinge u. a. Hier sollen „alle denkbaren Erklärungsversuche scheitern“ (S. 235). Der zweite Grund folgert schon aus dem Zusammenhange der intellectuellen Phänomene mit den physischen Erscheinungen (Bewegungen von Körpern, Materialisationen zc.), daß alle spiritistischen Erscheinungen auf eine und dieselbe Ursache zurückzuführen seien, welche nur ein intelligentes Wesen — der böse Geist sein könne. (Man vergl. auch Baacher Stimmen Bd. 24, S. 96 ff. die Recension Lehmkuhl's der Werke von Schneider und Gutberlet.) Wir möchten uns auf die Seite Schneider's stellen, der hauptsächlich den moralischen Einfluß des Dämons beim Spiritismus betont, den physischen Einfluß nicht für erwiesen erachtet. Da man aber an der natürlichen Erklärung festhalten kann und soll, so lange dieselbe möglich und die außernatürliche nicht mit Sicherheit nachgewiesen ist, so genügt es, den moralischen Einfluß des Satans beim Spiritismus zu betonen. Wenn wir auch nicht alle Erörterungen Schneider's für stichhaltig finden, besonders die Herbeiziehung der Electricität zur Erklärung vieler Erscheinungen für wenig befriedigend ansehen, so glauben wir doch im Wesentlichen an seinem Standpunkt festhalten zu sollen aus folgenden Gründen:

1° In der Frage des Hypnotismus machte man seiner Zeit genau dieselben Argumente geltend, um denselben auf

dämonischen Einfluß zurückzuführen. Man vergleiche in Franco: *L'ipnotismo tornato di moda* pag. 191 ff., 229 ff., 232 ff. 2c. Wer wird aber heutzutage die These vom dämonischen Charakter des Hypnotismus noch vertheidigen wollen?

2º Das Argument aus den psychologischen und physiologischen Erscheinungen des Spiritismus zu Gunsten der dämonistischen Erklärung ist durch neuere Experimente bedeutend in's Schwanken gerathen. Wir verweisen auf den interessanten Artikel Gutberlet's in „Natur und Offenbarung“ Bd. 43, S. 641 ff.: „Der Spiritismus ein psychologisches Problem.“ Hier wird eine durchaus plausible, rein natürliche Erklärung dieser Phänomene versucht. Gutberlet modificirt also seine früher vertretene Ansicht vom dämonischen Ursprung des Spiritismus und stellt den Satz auf (l. c. S. 738): „Es scheint noch kein einziger Fall ganz sicher und evident von den Spiritisten nachgewiesen worden zu sein, in welchem übernatürliche Einflüsse sich geltend gemacht hätten.“ . . . „Wenn wir in dem einen und andern Falle auch nicht positiv die natürliche Erklärung durchführen könnten, sind wir jedoch berechtigt und wissenschaftlich genöthigt, uns wenigstens skeptisch zu verhalten: nach den vielen enttäuschenden Erfahrungen, die man auf diesem schlüpferigen Gebiete gemacht, nach der immer fortschreitenden Erkenntniß, die man von abnormen Seelenzuständen gewinnt, dürfen wir an der Möglichkeit einer natürlichen Erklärung auch für die scheinbar wunderbarsten Erscheinungen nicht verzweifeln.“

Für die physikalischen Kunststücke des Spiritismus hält Gutberlet (l. c. S. 736) die Erklärung durch Betrug, künstliche geheime Veranstaltung offen. Diesen reservirten, nüchternen Standpunkt theilen wir. Um vor dem Spiritismus zu warnen, haben wir moralische Gründe übergenug und das genügt für die praktische Seite der Frage; die philosophische Frage über das Wesen des Spiritismus ist noch nicht völlig spruchreif und kühle Reserve ist dabei durchaus am Platz.

3º Auf diese Reserve weist uns auch die weise, vorsichtige Haltung der Kirche in diesen Fragen hin. Recensent erinnert sich noch wohl, wie P. Vallerini oft nicht unverblümt seinem Unwillen Ausdruck gab über die „gewundenen Erklärungen“

der römischen Congregationen, die sich auf Betonung allgemeiner Grundsätze und hypothetisch verlausulierte Antworten »prout exponitur non licere« beschränkten, statt klipp und klar den Spiritismus als Teufelswerk hinzustellen. Doch die traditionelle Klugheit der römischen Tribunale hat durchaus das Richtige getroffen. Darum stimmen wir auch nicht mit Dippel überein, wenn er die römischen Congregationsentscheidungen als volle Beweise zu Gunsten seiner These anführt. Wir verweisen auf den Artikel „Somnambulismus“ von Schneider im Kirchenlexikon.

Wie in der Frage nach der Ursache der spiritistischen Erscheinungen möchten wir auch einen reservirteren Standpunkt einnehmen, als der Verf. bei der Frage, ob die abgeschiedenen Seelen auf die Körperwelt einwirken können (vgl. S. 236 ff.). Auch wir unterschreiben nicht alles, was Schneid in diesem Punkte vorträgt, wenn er sich auch auf den hl. Thomas stützt; denn auch dessen Gründe sind nicht evident und werden von anderen katholischen Theologen und Philosophen bekämpft mit Gegengründen, denen man solide Wahrscheinlichkeit wohl schwerlich absprechen kann (vgl. z. B. Palmieri, Pneumatologia thes. 2 ff. und die Erörterungen in unserem Werke S. 240). Doch sind manche Gegengründe Dippel's verfehlt, wie z. B. die Erörterungen S. 239 über die ‚Bewegung‘ in der Anschauung, im Denken, im Syllogismus, „kurz in allen Thätigkeiten des abstracten Denkens“. „Wir können geradezu sagen, daß die Bewegung das Grundphänomen wie der Natur, so auch des Geistes ist“ (l. c.). Wie daraus ein Beweis gezogen werden soll für die These, daß die abgeschiedene Seele auf die Körperwelt einwirken könne, ist schwer begreiflich. Wir sind der Ansicht, daß auf diesem dunklen Gebiete nur mehr oder weniger plausible Hypothesen, aber keine wissenschaftlich beweisbare These aufgestellt werden könne — also auch hier Reserve!

Trotz unseres principiell abweichenden Standpunktes stehen wir nicht an, das Dippel'sche Werk als vortreffliche Orientirung über den Spiritismus zu empfehlen.

Mainz.

Dr. Beder.

Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus: De Deo creante; De Deo consummante. Auctore Petro Einig, s. theologiae et philosophiae doctore, ejusdem s. theologiae in seminario Trevirensi professore. Trier, Paulinus-Druckerei 1898. VII, 171 u. II, 69 S. *M.* 8.

Hier haben wir zwei dogmatische Tractate, jeden mit seinem eigenen Titel, in einem Band vereinigt. So ist das im Erscheinen begriffene Lehrbuch der Dogmatik wieder einen bedeutenden Schritt seiner Vollenbung näher gerückt. — Der erste von den zwei gebotenen Tractaten bespricht, seiner Aufschrift gemäß, die Werke Gottes nach außen in ihrem Entstehen und in ihrer ursprünglichen Ausgestaltung; der zweite behandelt die Geschichte des Menschen nach dem Tode und den Abschluß aller Dinge am Ende der Zeiten. Weil auf diesen Gebieten für den katholischen Dogmatiker der zu bearbeitende Stoff und dessen Anordnung der Hauptsache nach von selbst gegeben sind, halten wir eine genauere Inhaltsangabe der zwei Tractate für überflüssig.

Alle Vorzüge, die an den früheren Bänden des Gesamtwerkes gerühmt wurden, wie zweckentsprechende Vollständigkeit und volle Verlässlichkeit der Lehre, verbunden mit weiser Mäßigung, sowie Klarheit und Gefälligkeit der Darlegung, zeigen sich auch an diesem Bande in anerkanntenswerther Weise. — Bei genauerer Durchsicht begegneten wir gar vielen Punkten, die das Gepräge einer ganz besonders sorgfamen Bearbeitung an sich tragen. Beispielsweise nennen wir den alttestamentlichen Schriftbeweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele, den allgemeinen Schriftbeweis für die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, die dogmatische Würdigung des mosaischen Schöpfungsberichtes, die Frage über den Endzweck der Schöpfung. — Von wohlthuender Mäßigung zeugen insbesondere die Ausführungen über das Verhältniß des concursus Dei generalis zur geschöpflichen Wahlfreiheit, über das Wesen der Erbsünde und über deren Folgen, über die Beziehung der menschlichen Seele zu ihrer Leiblichkeit und die entsprechende Lehrentscheidung des Kirchenrathes von Vienne. Ja, in dem, was über die Bildung des Leibes der zwei ersten Menschen (S. 52) und über den Ursprung der Sprache (S. 108) gesagt wird, glauben wir fast eine zu große Annäherung an die heutzutage so beliebte Entwicklungslehre vorzufinden.

Persönlich muß ich dem Verf. dankbar sein, daß er auf meine *Quaestiones selectae* an allen einschlägigen Stellen sorgfältig Rücksicht genommen hat. Nebenher erlauben wir uns die Frage, warum unsere wohl abgemessene Ansicht über das jenseitige Loos der ungetauft verstorbenen Kinder so unvermittelt mit der Ansicht der sog. *tortores parvulorum* zusammengestellt wurde (S. 145, Anm. 1). Wie wir glauben, hätte unsere diesbezügliche Lehre ebenso gut mit der Ansicht Bonaventura's und Bellarmin's, ja selbst des hl. Thomas von Aquin zusammengestellt werden können. Der Verf. kennzeichnet unsere Anschauung der Hauptsache nach ganz richtig mit den Worten: *Status parvulorum sine baptismo defunctorum non solum formaliter sed etiam materialiter a statu finalis felicitatis naturalis haud leviter differt*. Durch diese Aufstellung ist das, was Thomas über das Loos dieser Kinder lehrt — nämlich daß deren Seelen irgendwie mit Gott verbunden seien; daß sie Gott einigermaßen erkennen und lieben, daß sie dessen sich irgendwie freuen —, doch wohl nicht ganz ausgeschlossen.

Doch letzteres sind Dinge von höchst untergeordneter Bedeutung, in denen vielleicht gar viele nicht uns, sondern dem Verf. bestimmen. — So beschließen wir gegenwärtige Besprechung mit dem bestimmten Erklären: Auch dieser Band des Lehrbuches verdient nicht bloß bei Studirenden der Theologie und beim Seelsorgsclerus, sondern auch bei den Fachgelehrten volle Beachtung.

Brünn.

Dr. Franz Schmid.

R. P. Lecanuet, prêtre de l'oratoire. *Montalembert d'après son journal et sa correspondance*. Tome II. *La liberté d'enseignement* (1835—1860). Paris, Ch. Poussielgues 1898. 80. pag. XI. 519.

Den ersten Band dieses bedeutenden Werkes, welcher die Jugend Montalembert's (1810—1836) behandelt, habe ich im Katholik 1896 II, 270—274 zur Anzeige gebracht. Dem unermüdlieh hingebenden Fleiß des gelehrten Verf. verdanken wir nunmehr den zweiten Band. Allerdings umfaßt derselbe nur fünfzehn Jahre im Leben des großen Parlamentariers und Schriftstellers, indeß dürften es die wichtigsten, arbeitvollsten und ergebnisreichsten seines Lebens sein. Daß sie in ihren Hauptwirkungen den französischen Katholiken heute noch zu gute kommen, hat Lecanuet verständnißvoll im

Vorworte angedeutet. In dem letztern gedenkt er auch des Vorwurfs der Undankbarkeit, womit nemlich ein angesehenener, außerhalb der Kirche stehender Mann die französischen Katholiken mit Bezug auf Montalembert belastet habe. Seinerseits will er dazu beitragen, die Anklage zu entkräften. Durch den zweiten Band hat er das Ziel dieser Bemühung in noch weit höherem Grade als mit dem ersten Bande erreicht.

Als Quellen dienten ihm das geheime Tagebuch, in welchem Montalembert seine Eindrücke regelmäßig niederlegte, ferner sein viele Bände umfassender Briefwechsel, endlich die Acten des von 1846—1850 von Montalembert geleiteten katholischen Comité's. Dazu kommt dann die Benutzung der über die Juli-Monarchie reichlich fließenden Literatur, in welcher das große Werk von Paul Thureau-Dangin, worüber ich mich mehr als einmal eingehend in den Historisch-Politischen Blättern verbreitet habe, die erste Stelle leicht behaupten dürfte. Namentlich die ungedruckte Literatur ist von solcher Fülle, daß es dem geistvollen Verf. vollkommen gelungen ist, hinter der machtvollen Person seines Helden zu verschwinden. Sein Stil ist von malerischer Schönheit, namentlich da, wo ihm Gelegenheit geboten wird, die rednerischen Triumphe Montalemberts zu feiern; die Anordnung des Stoffes ist klar und durchsichtig. Zusammengehörende Gruppen von Thatfachen herauszuheben und als ein Ganzes darzustellen, ohne dem Gang der Geschichte Eintrag zu thun, darin bekundet er ein besonderes Geschick. Sein Urtheil ist von einer edlen Unabhängigkeit, insbesondere gegenüber Montalembert selbst, dessen Behauptungen an nicht wenigen Stellen an Uebertreibung leiden. In seiner ritterlich vornehmen Natur hat der Graf in reiferen Jahren selbst früher aufgestellte Sätze mit mannhafter Selbstverleugnung öffentlich zurückgenommen.

Wie der Titel andeutet, gipfelt der zweite Band in der Schilderung der Kämpfe Montalemberts um die Freiheit des Unterrichts. Bis zur Revolution von 1789 war die Kirche frei in der Schöpfung von Schulen, ist sie doch die Mutter der europäischen Schulen. Die Revolution hat dieses Recht angetastet, aber nicht aufgehoben. Napoleon schuf dann die sogenannte Universität, die kein Lehrkörper, sondern die den gesammten Unterricht Frankreichs monopolisirende Verwaltungsbehörde war. Die beiden Bourbonen Ludwig XVIII. und Karl X. suchten vergebens dem Uebel dadurch die Spitze abzu-

brechen, daß sie geistliche Elemente in dieselbe brachten. In der Charte von 1830 ist die Freiheit des Unterrichts ausdrücklich verbürgt. Bis heute ist es ein Geheimniß, wer den betreffenden Paragraphen in die Verfassung gesetzt hat. Den an's Ruder gelangten Liberalen, welche die Freiheit des Unterrichts in recht illiberaler Weise dem Lande vorenthielten, trat Montalembert entgegen. Von 1836—1842 geübte sein Plan zur Reise, von 1842—1846 sammelte er das Heer, von 1846—1850 wurden jene geistigen Schlachten geliefert, aus welchen 1850 das Unterrichtsgesetz des Ministers de Falloux hervorging.

Was Bildung, rednerische Begabung und Adel des Charakters anlangt, so überragt Montalembert unendlich die damaligen Staatsmänner Frankreichs. Guizot hielt seine Versprechungen nicht, Villemain täuschte die Katholiken zweimal mit seinen Entwürfen zu einem Unterrichtsgesetz und Thiers erscheint auf Grund seiner Unterredungen mit Montalembert je nach Bedarf als Gallikaner, als Ultramontaner, als Feind und zuletzt als Freund der Freiheit des Unterrichts. Montalembert steht fest wie eine Säule. Von aller Einseitigkeit frei, hat er nur Eins angestrebt: Beseitigung des Monopols der Universität und Berechtigung der Kirche zur Ertheilung des Unterrichts. Der Utopie, dem Staat das Recht zur Gründung von Schulen zu bestreiten, hat Montalembert nie gehuldigt. Lecanuet's zweiter Band gewährt einen Blick in die geradezu herkulischen Arbeiten, denen Montalembert sich unterziehen mußte. Mit wenigen Ausnahmen besaßen Clerus und Laien gar kein Verständniß für seine Forderung. Die in Legitimus oder Gallitanismus erstarrten Bischöfe rafften sich erst dann auf, als der Cultusminister Villemain die kleinen Seminare angriff, und was die Kreise der Laien betrifft, so fehlte es an corporativen Vereinigungen in Gestalt von beratenden Comités wie an Organen der Presse. Beides hat Montalembert mit unsäglichlicher Mühe geschaffen. Dazu kommen dann seine zahlreichen Broschüren über die Freiheit des Unterrichts.

Den zweiten Band erachten wir auch als einen ganz hervorragenden Beitrag zur Geschichte der christlichen Beredsamkeit. „Thiers, Guizot und Montalembert,“ bemerkte Désiré Nizard zu seinem Schüler Ulé-Lapruné, „sind sämmtlich beredt. Thiers ist stets ein wenig Journalist, Guizot immer ein wenig Professor,

Montalembert, mein liebes Kind, ist ein Herr, der spricht, ein beredter Herr.“ Dem fügte er bei: „Thiers für die Werktage, Guizot für die Sonntage, aber für die vier großen Festtage des Jahres — Montalembert“ (338). Montalembert's Reden sind Jedermann zu Händen. Aber den rechten Genuß dieser unsterblichen Meisterwerke hat erst Lecanuet uns vermittelt, indem er sie mit den begleitenden Umständen von Ort und Person und im Rahmen aller Ereignisse beleuchtet. Montalembert, der in mehrwöchentlicher angestrengter Geistesbätigkeit seine Reden ausarbeitet, am Tage, wo er sie hält, den Leib des Herrn im hl. Altarsakrament empfängt, ehe er den Palast Luxembourg, wo die Pairs tagen, betritt, vor dem Bilde unserer lieben Frau in Saint-Sulpice knieend sein Gebet verrichtet, und alles Verdienst dem Himmel zuschreibt, ist eine wahre Lichtgestalt. Dabei fallen dann äußerst belehrende Schlagschatten auf die leitenden Personen des damaligen Frankreichs, unter welchen der König die erste Stelle einnimmt. Auch für das Interieurbild „Montalembert auf der Insel Madeira“ (1842) sei dem Verf. innigst gedankt. Hier herrschten in religiöser Beziehung entsetzliche Zustände, hier hat der Graf von Montalembert und in demselben Maße seine edle Gemahlin (geborene De Merode), die hier Wiederherstellung ihrer Gesundheit suchte und fand, den Geist des Glaubens wieder angefaßt.

Für Montalembert's Verhältniß zu Rom, wo der alternde Cardinal Lambruschini ihn noch immer mit Mißtrauen betrachtete, das nur langsam schwand, während Pio nono in warm empfundenen Breven seine Thätigkeit pries, sei der Leser auf das Buch selber verwiesen. Mit dem Unterrichtsgesetz Falloux, an dessen Zustandekommen Montalembert, Dupanloup und Thiers den größten Antheil hatten, gab sich Pius IX. öffentlich zufrieden. Es hat das Monopol der Universität gebrochen und den Katholiken die Freiheit des elementaren und mittlern Unterrichts wiedergegeben. Gewiß ist, daß es nicht alle Wünsche befriedigte, erst unter der dritten Republik wurde die Errichtung der Universitäten wieder freigegeben, um dann bald wieder zurückgenommen zu werden. Leider knüpft sich hieran die Spaltung der französischen Katholiken. Montalembert und den Seinigen traten Veuillot und seine Freunde durch jene maßlose Bekämpfung des Gesetzes Falloux entgegen, welche

nur trennend, nicht aber versöhnend wirken konnte. Die weitere Ausgestaltung dieser Gegensätze wird der dritte Band schildern.

Unmöglich können wir diesen Bericht schließen, ohne der socialpolitischen Neben Montalembert's zu gedenken. Auch sie sind von christlich-katholischen Ideen durchwaltet. Unwillkürlich erinnern sie an das betreffende Programm des deutschen Centrums. Daß die Träger der Staatsgewalt im Falle des Bedürfnisses zur Lösung der socialen Fragen starke Hand bieten sollen, ist ein Satz, den Montalembert mehr denn einmal vertreten hat. Was aber den Grafen weit über alle Zeitgenossen erhebt, das ist die Tiefe des Affekts, die Verketzung der Gedanken, die Fülle der Bilder. Auch hier gilt, was der vielleicht berühmteste Kritiker Frankreichs in unserer Zeit, Sainte-Beuve, dem P. Dechamps (nachmaligen Cardinal-Erzbischof von Mecheln) gesagt: Unter allen zeitgenössischen politischen Rednern weise er Montalembert den ersten Rang an (340).

Nachen.

A. Bellesheim.

Collection de documents pour l'histoire religieuse et littéraire du moyen-âge. Tom. I. *Speculum perfectionis* seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore fratre Leone. Nunc primum edidit *Paul Sabatier*. Paris, Librairie Fischbacher 1898. 80. CCXIV, 376 pag. frcs. 12.

Der Verf. hat sich einen Namen gemacht durch sein Werk ‚La Vie de s. François d'Assise‘, welches von der französischen Akademie gekrönt wurde. Ein ganz entgegengesetztes Urtheil hat die einzig in solchen Fragen zuständige geistliche Behörde beim apostolischen Stuhl, die Congregation des hl. Officium, über die von Sabatier beliebte Auffassung des heiligen Franziskus, seiner Wunder, seines gottgesegneten Lebens und seiner Stellung in der Geschichte der Kirche und der Menschheit gefällt. Sie hat Sabatier's Franziskus-Biographie auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Bei aller ästhetischen Schwärmerei Sabatier's für den Heiligen von Assisi, ist es ihm nicht gelungen, dem übernatürlichen Element in seinem Leben gerecht zu werden. Dazu kommt, daß er in der Vorrede zum Franziskus-Leben von den großen Heiligen der katholischen Kirche schreibt: „Die Kirche hat sie in dem Maße als ihr Eigenthum in Anspruch genommen, daß sie schließlich zu

ihren Gunsten eine Art von Recht geschaffen. Diese willkürliche Confiscation soll nicht auf ewig dauern“ (p. XVII). Wenn dieses Unternehmen berechtigt wäre, dann hätten wir keinen heiligen Franziskus mehr im Sinne des Christenthums und der katholischen Kirche, sondern lediglich einen Heros im Sinne des Engländers Thomas Carlyle und des französischen Positivismus.

Auch dieses neue Werk Sabatier's ist im Namen der geschichtlichen Wissenschaft, wie der Theologie abzulehnen. Was Fleiß und Ausdauer in der Suche nach Handschriften, was philologische Akribie in der Herstellung der Reinheit der Texte, was schwärmerische Hingabe an St. Franziskus und begeistertes Studium auch der geringsten hier einfallenden Details anlangt, so wird dem Verf. nicht leicht Jemand die Palme streitig machen. Der letzte Theil unter der im Anhang beigefügten *‘Étude spéciale de quelques chapitres’* handelt über das Sonnenlied des hl. Franziskus und ist am ehesten geeignet, dem Leser einen Begriff von der Gluth zu geben, mit welcher Sabatier die Gestalt des Heiligen umfängt. Diese Vorzüge dürfen uns aber nicht hinwegtäuschen über die Tendenz des neuen Buches und über die tiefen Schatten, welche ihm anhaften. Die Tendenz geht dahin, den seit Jahrhunderten als durchaus zuverlässig anerkannten Lebensbeschreibungen des Heiligen durch den sel. Thomas von Celano und den hl. Bonaventura den Boden zu entziehen durch die vermeintlich älteste Legende des Fr. Leo. Diesem Bruder kann dieselbe nicht zugeschrieben werden, da sämtliche Codices die Ueberschrift führen: *Istud opus compilatum fuit per modum legendae ex quibusdam antiquis (scriptis), quae in diversis locis scripserunt et scribi fecerunt socii beati Francisci* (250). Sodann bezeichnen sich die Verf. dieser angeblich von Fr. Leo verfaßten Legende ausdrücklich in der Mehrzahl: *‘Nos qui fuimus cum beato Francisco et scripsimus haec’* (225). Die Art und Weise, in welcher Sabatier sich dieser Zeugnisse entledigt, ist von Willkür nicht freizusprechen. Der zuerst angezogene lateinische Text spricht ferner in Verbindung mit den oft wiederkehrenden Phrasen: *Nos qui cum ipso (Francisco) fuimus, sowie audivimus, und perhibemus testimonium* gegen das Jahr 1227, also das erste Jahr nach dem Hinscheiden des Heiligen, als Zeit der Abfassung der Legende. Nur nach Verlauf von vielen Jahren, wo die Zahl der Genossen und Zeugen des Heiligen bedeutend ab-

genommen, hatte das stets wiederkehrende ‚Nos‘ einen Sinn im Munde von Verf., welche als Zweck ihrer Arbeit die Darlegung der rechten Regel des hl. Franziskus im Gegensatz zu der berühmten Bulle Gregor's IX. Quo elongati a saeculo vom 28. September 1230 anstrebten. Die ungerechte Behandlung dieses rechtlich, wie geschichtlich so hervorragenden Dokuments durch Sabatier entzieht all seinen übrigen Aufstellungen den Boden. Kirchenrechtlich möchte er dem Papst die Befugniß zur Erklärung der Regel des hl. Franziskus zuerkennen, vom Standpunkte der Geschichte erlaubt er sich, ihm dieselbe zu bestreiten. „Was ich ihm vorwerfe, besteht darin, daß er sein Decret auf geschichtliche Betrachtungen stützen wollte“ (CXII). Auf Sabatier selbst fällt dieser Vorwurf zurück, weil er sich auf die Unvereinbarkeit des Speculum perf. mit der Bulle des Papstes stützt, der doch ausdrücklich in der letztern seine innige Vertrautheit mit dem hl. Franziskus und seine genaue Kenntniß der Ordensregel betont. Sabatier selbst bezeichnet das Speculum durchaus richtig als ‚une oeuvre de parti‘ (XIX). Als solches wird es in der Kirchengeschichte fortleben. Die beiden Hauptthesen Sabatier's: 1) Fr. Leo ist Verf. des Specul. perfectionis, 2) dasselbe entstammt dem Jahre 1227 sind unbewiesen und unbeweisbar.

Wellesheim.

Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit. Von Dr. Carl Heinemann. Würzburg, Göbel 1898. VI, 152 S. M. 2.

Der Verf. theilt seine Schrift in drei Theile. Nach der Einleitung „Stellung der Gottheit Jesu von Nazaret zu den übrigen christlichen Dogmen“ behandelt er etwas weit ausholend in „Sittliche Grundfragen“ den Begriff des Sittlich-Guten und dessen Princip. Der erste speculative Theil fußt in dem „theistischen und biblischen Begriff der Heiligkeit Gottes“ ganz auf den Ideen von Schell's Dogmatik. Aeußerungen, wie „Gott setzt und verwirklicht mit ewiger Thatkraft sein eigenes Sein und Wesen“, „Gott existirt also durch seinen Willen“, „die Heiligkeit Gottes ist die ewige Selbstverwirklichung der unendlichen Vollkommenheit“ und die daran sich anschließende verfehlte Polemik gegen die Auffassung einzelner scholastischer Schulen, „die allmähliche Entwicklung in der menschlichen Seite Jesu auf intellectuellem, wie ethischem Gebiete“, können wir nicht theilen, sie scheinen uns auch der Sache,

welche der Verf. vertritt, nicht zum Vortheile zu gereichen. Ebenso können wir eine Reihe anderer Ansichten nicht vollständig billigen, wie u. a. die Behauptung, daß Buddha's Moral „schöpferisch gestaltend gewirkt“ (vgl. Dahlmann, Buddha). — Der zweite empirisch-historische Theil gibt eine reichhaltige Zusammenstellung der Zeugnisse der hl. Schrift für die Heiligkeit Jesu. — Der dritte polemische Theil löst gut eine große Anzahl von Einwänden. Die Lösung dürfte manchmal klarer und präziser sein, manchen thörichten Einwänden ist zu viel Ehre angethan. Die Lösung des 19. Einwandes: „Jesus hat den Verrath des Judas selbst veranlaßt,“ hat uns nicht recht befriedigt. S. 110 Z. 8 v. o. muß es statt „nicht nur“ wohl „nicht etwa“ heißen. Bei den Strafreden gegen die Pharisäer (vgl. 9. Einwand) ist wohl auch zu betonen, daß Jesus als Richter und König spricht, dem die endgiltige Verstocktheit der Pharisäer bekannt ist. Der Schrift fehlt das Imprimatur.

Leberecht Dreves. Ein Lebensbild von Wilhelm Kreiten S. J. Mit Dreves' Bildniß. Freiburg, Herder 1897. 432 S. M 5, geb. M 6.40.

P. Kreiten hat uns in dem Lebensbilde des Convertiten und Dichters Leberecht Dreves einen interessanten Beitrag zur Literatur- und Kirchengeschichte geboten. Es ist ein edler, lebenswürdiger Mann, den wir hier kennen lernen, und die katholische Kirche kann sich beglückwünschen, daß solche Geister sich zu ihr hingezogen fühlen. Dreves hat uns nicht in eingehender Weise die Beweggründe seiner Rückkehr zur Mutterkirche hinterlassen; wir lesen nicht von vielem Forschen und Ringen, wohl aber vom harten Kampfe um's tägliche Brod, den der jugendliche Advokat in Hamburg für sich und die Seinigen zu führen hatte. Dabei tritt uns seine opferwillige Hingabe für seine Eltern und seine Schwester nicht weniger, als später seine Gattenliebe in rührender Weise entgegen. Das Leben Dreves' ist kein Leben, das große, ruhmreiche Thaten uns vorführt; was jedoch in demselben besonders uns anspricht, ist die Art, wie Kreiten uns aus Briefen und Gedichten des Convertiten sein inneres und äußeres Leben, sein Streben und Lieben drastisch vor Augen stellt. Dabei erfahren wir auch manches aus dem Freundeskreise des Dichters und über die damalige Lage der katholischen Gemeinde Hamburgs. Dreves starb im Jahre 1870 im Alter

von 54 Jahren. Sein Leib ruht auf dem schönen Friedhofs des vorarlbergischen Städtchens Feldkirch. In diesem Städtchen hatte der Dichter die letzten neun Jahre seines Lebens in Frömmigkeit und Friede verlebt. Gewiß dürfen wir auf ihn anwenden, was er als Nachruf seinem Freunde Eichendorff gesungen:

„Indeß enthoben aller Bande,
Befreit aus irdischem Verließ,
Er weilt in jenem bessern Lande,
Wohin uns stets sein Finger wies.“

C. H.

Josef Schlicht, Niederbayern in Land, Geschichte und Volk.
Nationale Verlagsanstalt. Regensburg 1898. VI, 192 S. M. 4.

Josef Schlicht malte bereits im Jahre 1875 in „Bayerisch Land und bayerisch Volk“ (München, Liter. Institut v. Dr. Guttler) ein naturgetreues „Porträt“ des katholischen Altbayern, das er mit folgenden Geleitworten in die weite Welt hinaus sandte: „Wie die Wandelsterne um ihre Sonne kreisen, so das bayerische Volksleben um die Religion; Kirchenbrauch und Landesitte unrankten unzertrennlich verschlungen wie vielblumiger Pflanzenwuchs das bayerische Volksthum. Und gerade dieses Hineinwirken der Religion in sämtliche Lebensverhältnisse macht die christkatholischen Bayern zu dem gewissenheitern Volke, das sie sind. Das Büchlein soll und will nun sein der rechte treue Bayernspiegel, aus welchem das blauweiße Volk der Wittelsbacher herauschaut mit seinem ganzen guten Charakter, aber auch haß mit seinen Flecken; gar nicht verschöngeistet, sondern wie es gestaltenwirklich lebt und leibt.“

1895 brachte er in „Altheimland, ein zweites Bayernbuch“ (Bamberg, C. C. Buchner Verlag), „neue Funde und frische Pflüden des süd- und nordbayerischen Volkslebens“.

Mit vorliegendem dritten Werkchen trägt er „einige Pinselstriche“ nach und gibt dem Ganzen durch 34 bis in die Keltenzeit zurückgreifende Geschichtsbilder einen wirkungsvollen Hintergrund. Dabei beliebte Schlicht, da und dort sehr dunkle Töne wuchtig aufzutragen, was in einem Büchlein „für Stadt und Land“ gerade heutzutage, zumal in Niederbayern, seine Bedenken hat. Im übrigen finden wir viel des Interessanten und Schönen. Wir erwähnen besonders die Partien über römische Cäsarenpost, Hilde-

brandlied, Nibelungenlied, Albertus Magnus, die Dübenschwärme und die böhmischen Kelchbrüder, die sächsische Neulehre, die Geistes- cultur Niederbayerns. Erwünschte Beigaben sind: eine detaillierte topographische Uebersicht, acht Trachten-Illustrationen, eine Karte und das Bildniß des Verfassers. M. Reich.

XLI.

M i s c e l l e n.

Volksthümliches aus Vorarlberg. Der bekannte Volkschriftsteller Josef Wichner erzählt uns in seinem „Im Schnedenhaufe“ (Wien, G. Kirsch 1894) von einem wunderschönen Fräulein, das auf der Ruine Rosenegg in Vorarlberg geistet und durch Hebung eines „von einem Höllenhund bewachten Schatzes“ erlöst werden soll. Zu dieser Erinnerung aus der Kinderzeit bemerkt Wichner (S. 116): „Ich habe später über den Sinn dieser lieblichen Sage reiflich nachgedacht und nun will es mich bedünken, das Burgfräulein im blüthenweißen Kleide sei die keusche Muse, die in tiefer Wehmuth trauert, daß der überreiche Schatz der reinsten Poesie in meinem weltfernen Heimathlande Jahrhunderte lang begraben liegt und keiner kommt, ihn zu heben.“

Wir suchen wohl in neuester Zeit die Goldkörnlein, die aus den Runsen träufeln, und die Perlen, die uns im thaufrischen Grafe entgegenleuchten, und unsere Ausbeute, die wir in Sagen und Liedern oder herzerfreuenden Geschichten oder als Ergebnis ernstler Forschung niedergelegt haben, ist gottlob nicht gering; aber noch ist der Dedel nicht gelüftet, der die Geheimnisse der Volksseele birgt, noch ist der Tag nicht angebrochen, der meines Volkes urwüchßige Eigenart in aller Schöne offenbart, der meines Heimathlandes wonnevolle Pracht in goldenem Lichte zeigt. Möge er kommen, bevor der Sage sinnige Gestalten vor dem Auf und Wiederhall des Dampfes scheu sich flüchten und des Nibelungenhortes letztes Goldkorn sich zum letzten Male sonnt, bevor der Kampf um's Dasein des Herzens zartes Fühlen schweigen heißt und die Gottinnigkeit in wildem Sinnestaumel krankt und stirbt!“

Also Wichner. Uns aber will scheinen, daß er selbst das „Büblein“ der Sage ist, welches mit der geweihten Wünschelruthe einer gewandten Feder die verborgenen Schätze findet und hebt. Und das nicht in Form einer trockenen, gelehrten Zusammenstellung, sondern in Verbindung mit der ungemein rührenden Geschichte seiner harten, bitterarmen Kinderzeit im Elternhause, das von den Leuten schalkhaft „Schneckenhaus“ genannt wurde. Aus einer Webersfamilie entsprossen, deren Ahne einst aus Frankenland um des lieben Brodes willen eingewandert, versteht es Professor Wichner, mit emfiger, kundiger Hand eine überraschende Fülle profaner und religiöser Volksgebräuche, Sagen und Verse als goldenen, lebendigen, wirkungsvollen Einschlag an geeigneten Stellen der Erzählung einzuwoben. Und das alles so wahr und ungekünstelt, wie nur immer die naive Volksnatur selbst sich uns darbietet.

Wer das katholische Volksleben Vorarlbergs eingehend studiren und sich daran erbauen will, der vertiefe sich in Wichner's „Schneckenhaus“.

Traubing.

M. Reich.



Register des ‚Katholik‘.

Jahrgang 1898.

(Die eingeklammerte Ziffer bedeutet Band II.)

- Mitkatholicismus** und die orthodoxe Kirche (2) 488—94.
- Amwäs**, f. Mader.
- Analecta Franciscana** r v. Paulus 90—1.
- ‚**Anima Christi**‘, Verfasser des Gebetes (2) 118—20.
- Annaten**, zur Gesch. der (2) 190 f.
- Apologetik**, armenische, f. Weber.
- Augustinus‘** Landung in England 58—80.
- Bagen**, f. Roth.
- Becker**, Dr. J., Die Grundpfeiler der Sittlichkeit in der modernen Philosophie 481—503.
- Becker W. S. J.**, Standeslehren r v. A. B. 378 f.
- Becher-Stowe**, Onkel Toms Hütte r v. R. 479 f.
- Bellesheim**, Dr. A., Dreizehntehundertjahrfeier der Landung des hl. Augustinus in England 58—80 — Ein Blatt der Erinnerung an Nik. Cardinal Wiseman 97—117, 231 bis 50, 327—48. — Braunsbergers Briefsammlung des hl. Petrus Canisius 251—67. — Dom Gasquets Beiträge zur engl. Kirchengesch. des Mittelalters 504—18. — Prof. Pusens Biographie (2) 259—80.
- Biederlack S. J.**, Die sociale Frage r v. Bellesheim (2) 382—4.
- Bodenheimer**, A. G., Wie Mainz zum zweiten Mal an Frankreich kam r v. Seidenberger 476—8.
- Bonaventura**, Die sechs Flügel des Seraphs r v. C. H. 279 f.
- Bougaud**, Mgr. E., Christenthum u. Gegenwart r. v. Praxmarer 370 f.
- Brachelet**, S. J., De l’apologétique ‚traditionelle‘ et de l’apologétique, moderne‘ r v. B. (2) 377—9.
- Brüll**, Dr. A., Zur Beurtheilung Savonarolas 289—301.
- Bumüller-Widmann**, Lehrbuch der Weltgesch. r v. Seidenberger (2) 286.
- Burg**, Dr. J., Protestant. Geschichtslügen r v. C. Hauser (2) 179 f.
- Canisius**, Petrus, Briefsammlung 251—67.
- Ceriani**, A. M., Notitia liturgiae ambrosianae ante saec. XI. r v. Kienle (2) 75—78.
- Cheyne**, Einleitung in d. Buch Jesaja r v. Selbst (2) 162—6.
- Chrysostomus**, hl., f. Sorg.
- Clos**, Dr. E. M., Kreuz u. Grab Jesu r v. Kaufmann 180—2.
- Cochläus**, Joh., 453—69.
- Czezanovius**, 192.
- Dael von Röth-Wanscheid**, Christliche Bauernvereine r v. F. Pesch 377 f.
- Diefenbach**, J., Reformation oder Revolution? r v. F. F. 93.
- Dionysius Areopagita**, f. Nirschl.
- Dippel**, Jos., Der neuere Spiritismus etc. r v. Becker (2) 561—4.
- Dörholt**, Dr. B., Das Taussymbol der alten Kirche r v. Kienle 474—6.

Einig, P., Institutiones theologiae dogmaticae r v. Schmid (2) 565 f.
Erler, G., Die Matrikel der Universität Leipzig r. v. Paulus 87—90.
Eßer, Dr. Gerh., Die neu aufgefundenen Sprüche Jesu 26—43, 137—51.

Eucharistie, f. Sorg.

Fall, Dr. F., Zur St. Ursula-Vergeude 383 f. — Der Wormser Domscholaster Dr. Daniel Mauch (2) 45—55.

Fijatel, Matthias von Viegwitz 380 bis 2.

Fischer-Colbrie, Fragmentum apologeticum r v. Becker (2) 470.

Franz, Dr. Adolph, Der Magister Nik. Magni de Jawor r v. Spahn (2) 457—66. — Matthias von Viegwitz u. Nicol. Stör von Schweidnitz 1—25, 189—92, 382 f.

Frins, V. S. J., De actibus humanis r v. Cathrein 471—4.

Führer, Dr. J., Forschungen zur Sicilia Sotterranea r v. C. M. Kaufmann (2) 82—6.

Fugger, R. v., Lady Georgiana Fullerton r v. Bellesheim (2) 286 f.

Galaterbrief, f. Weber B.

Gasquet's Beiträge zur engl. Kirchengesch., f. Bellesheim 504—18.

Gebet, vierzigstündiges (2) 151—8.

Germanus, Der schismat. Metropolit von Athen (2) 254—8.

Görigk, C., Die Einführung des Protestantismus in Hildesheim (2) 531—50.

Goyau, Der Vatikan 80—3.

Granderath, Theod. S. J., Zum tridentin. u. vatikan. Decrete über die Auslegung der hl. Schrift (2) 289—316, 385—411.

Grimm, Dr. J., Das Leben Jesu r v. B. Weber 173—5.

Grupp, Dr. G., Englische Wirtschaftsentwicklung im Mittelalter r v. H. Pech 378 f.

Gutberlet, Dr. C., Dogmatische Theologie von Dr. J. B. Heinrich r v. R. 469—71. — 1. Abg. Metaphysik. 2. Die Theodicee r v. Kirstein (2) 380 f. — Die Psychologie r v. Praxmarer (2) 381 f.

Haidacher, Dr. Seb., Die Lehre des hl. Chrysostomus über d. Schriftinspiration r v. Fr. Schmid 83 f.
Hammerstein, L. v. S. J., Das Glück katholisch zu sein r v. Praxmarer 371.

Haren, Joh., 575 f.

Harnack über Luther (2) 24—33.

Hecher, J., Predigten über das Vater unser r v. C. H. 372.

Heinemann, C., Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit r. (2) 572 f.

Hilarius a Sexten O. C., Tractatus de Censuris eccles. r v. C. H. 570.

Hilbesheim, Die Einführung des Protestantismus in (2) 531—50.

Huppert, Dr. Ph., Lehrbuch der kath. Dogmatik. Von Dr. J. B. Heinrich r v. Gutberlet (2) 68—70.

Hus, Joh., (2) 186—90.

Jäger, M., Schreckensrufe des Unglaubens r v. C. H. 372.

Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes r v. F. F. 92 f.

Index librorum prohibitorum des 16. Jahrh. in protest. Städten (2) 480.

Jungnitz, Dr. J., Martin Gerstmann r v. Paulus (2) 176—9.

Kaufmann, C. M., Das Karlsbild in d. Frankfurter Wahlkapelle (2) 158 bis 62.

- Rehrbach, R., Das gesammte Erziehungs- u. Unterrichtswesen r v. Falk (2) 288.
- Rehrein, Dr., Ueber den Verf. des Gebetes *Anima Christi* (2) 118 bis 20. — Die Verurtheilung u. Hinrichtung des Dr. Johannes Hus (2) 186—90.
- Rihn, Dr., Der internationale wissenschaftl. Katholikencongreß von Freiburg i. d. Schw. 385—411, 518 bis 32.
- Stolberg, F., Festtags- und Gelegenheitspredigten r v. C. H. 372.
- Kraus, Fr. K., Dante. Sein Leben u. sein Werk r v. Wellesheim (2) 170—3.
- Kreiten, W. S. J., Verebacht Dreves r v. C. H. (2) 573 f.
- Krogh-Tonning, De gratia Christi et de libero arbitrio r v. R 280 f.
- Kümmel, R., An Gottes Hand r v. R 479.
- Lattanz, f. Lobmüller.
- Lecanuet, R. P., Montalembert tom. II r v. Wellesheim (2) 566 bis 70.
- Lobmüller, Die Entstehungszeit der Institutionen des Lattanz (2) 1—23.
- Longhaye S. J., La prédication r v. Wellesheim (2) 282 f.
- Luther, f. Harnad. .
- Mader, Jos., Noch eine Lanze für Amos (2) 550—60.
- Magistretti, Dr. M., Monumenta veteris liturgiae ambrosianae r v. Kienle (2) 70—5.
- Mainzer Schriftsteller, f. Roth.
- Marx, J., Das Kirchenvermögensrecht r v. R 86.
- Matthias von Piegeln, f. Franz und 380—2.
- Mauch, Daniel, f. Falk.
- Missionen, Die katholischen und das kathol. Deutschland 118—36.
- Mocchegiani, P., Collectio indulgentiarum etc. r v. Paulus (2) 78—82.
- Müllendorff, Dr. R., Die Trunksucht r v. R 480.
- Müller, Adolf S. J., Nicolaus Copernicus r v. Hubert (2) 285 f.
- Müller, Jos., Der Reformkatholicismus ac. 481—7.
- Nikel, Dr. J., Zerubabel, seine angebliche Erhebung u. sein Sturz (2) 411—428.
- Nirschl, Dr. J., Dionysius Areopagita 267—78, 348—65, 432—52, 532—57.
- Norbert, Ord. Cap., Zur Gesch. des vierzigstündigen Gebetes (2) 151 bis 58.
- Nürnberg, Dr. A. J., Zur Gesch. des 19. Jahrh. Bd. I r v. J. J. 184 f. Bd. II r v. Wellesheim (2) 471—3.
- Orientalische Streiflichter (2) 254 bis 8, 488—94.
- Pastor, Papsigsch, f. Köster.
- Paulus, Dr. A., Kaspar Schatzgeher r v. J. J. 91 f. — Luthers Lebensende r v. R 371 f. — Über Leben und Schriften Johann's v. Wesel 44 bis 57. — Schwester Cezcanovius, ein Pseudonym von Staphylus 192. — Zum Religionswechsel des Johann Haren 575 f. — Petrus von Osma u. der Ablass für die Verstorbenen (2) 92—5, 475—80.
- Perraud, Cardinal, Instruction pastorale r v. B. (2) 379.
- Pesch, Christ. S. J., Praelectiones dogm. r v. Schmid (2) 365—7.
- Petrus von Osma, f. Paulus.
- Paultier, Concordantiae s. Scripturae r v. R 278 f.
- Philipp von Zell 185—8.

Praxmarer, Dr. J., Der Stern der Jugend r v. B 379.

Presse, Macht der (2) 321—41.

Reiser, Dr. R., Sagen, Gebräuche u. Sprichwörter des Allgäus, r v. M. Reich 573—5.

Religionsbücher, Prämien für 283 bis 8.

Reusch, Briefe an Bunsen r 280 f.
Rohy, Dr., Die Macht der Presse (2) 321—41.

Rösler, P. A. C. Sa. R., Ein neuer „Kritiker“ von Pastor's Papstgesch. 558—68.

Roth, F. W. G., Simon Vagen, Kurmainzer Staatsmann des 16. Jahrh. 159—73. — Beiträge zur Mainzer Schriftstellergesch. des 15. u. 16. Jahrh. (2) 97—117, 234—54, 342—58, 449—57.

Sabatier P., Speculum perfectionis seu S. Francisci Ass. Legenda antiquissima r v. Bellesheim (2) 570—2.

Sacchini, Juvencius u. Kropf, Erläuterungsschriften zur Studienordnung der Ges. Jesu r v. Bellesheim (2) 182—5.

Santi, Angelo di S. J., Le litanie lauretane r v. P. Kienle 368 bis 70.

Savonarola 289—301.

Schanz, Dr. P., Über neue Versuche der Apologetik r v. A. B. 84—6. — Apologie des Christentums r v. Hauser 568 f.

Schleisinger-Rade, S. J., Die Bildung des jungen Predigers r v. Bellesheim (2) 281 f.

Schlicht, Jos., Niederbayern in Land, Gesch. u. Volk r v. M. Reich (2) 574 f.

Schmitt, Dr. J., Kathol. Sonn- und Festtagspredigten r v. Becker (2) 473 f.

Schmitz, H. J., Der Prophet Elias r v. Bellesheim 175—7. — Die Bußbücher u. das canon. Bußverfahren r v. Bellesheim (2) 466 bis 70.

Schoengen, Dr. M., Die Schule von Zwolle r v. Paulus (2) 283—5.

Schrift, Auslegung der hl., f. Grandecrath.

Schütz, Dr. L., Thomas-Perikon r v. Fischer-Colbrie (2) 185 f.

Schulen, Verfall derselben in Norddeutschland um 1541 95 f.

Seidenberger, Dr., „Die neue Zeit und der alte Glaube“ (2) 316 bis 321.

Selbst, Dr. J., Literatur zum Alten Testament (2) 55—67. — Eine „neue Ausgabe“ des Commentars zu Judith (2) 95 f.

Sittlichkeit, Grundpfeiler der, f. Becker.

Sorg, J., Die hl. Eucharistie als Sakrament u. ihr Einfluß auf d. sittliche Leben (2) 137—50, 193 bis 220, 359—75, 429—48, 495—531.

Spahn, Dr. M., Joh. Cochläus u. die Anfänge der lath. Verlagsdruckerei in Deutschland 453—69. — Der Magister Magni de Javor (2) 457 bis 66. — Johannes Cochläus r v. Seidenberger (2) 86—91.

Sprüche Jesu, f. G. Esser.

Staphylus 192.

Stör, Nic., f. Franz.

Streiflichter aus der heutigen oriental. Kirchengesch. (2) 254—8, 488—94.

Testament, Altes, f. Selbst.

Todtentafel d. Dominikaner in Wimpfen 96.

Ursulinenordens, Die ersten Schwestern des r v. C. H. (2) 474.

Vacandard, Dr. G., Leben des hl. Bernard von Clervaux r v. Bellesheim 375—7.

Vatikan, Der 80—3.

Vercruysse, B. S. J., Neue practische Betrachtungen r v. B. 573.

Verdaguers Atlantis r v. R 93 f.

Vogt, P. P., Maria in ihren Vorbildern r v. Scheid 572 f.

Vorarlberg, Volksthümliches aus (2) 575 f.

Wasmann, Friedrich 151—8.

Weber, Dr. E., Die Apologie der christl. Wahrheit bei den Armeniern 212—31, 311—26.

Weber, Dr. B., Das gute Recht der südgalatischen Hypothese 193—211, 301—10, 412—32. — Paulus war nur einmal in Galatien vor dem Galaterbrief (2) 33—44, 121—37, 221—33.

Weiß, Dr. J. B., Weltgeschichte r v. B (2) 173—6.

Wesel, Joh. v., f. Paulus.

Wewel, Fr. Z., Die Pektüre r v. Seidenberger 480.

Wichner, Jos., Im Schneckenhaus r v. M. Raich (2) 575 f.

Willmann, Dr. O., Gesch. des Idealismus Bd. III r v. Seidenberger 178—84 und (2) 191 f. — Ueber die Erhebung der Pädagogik zur Wissenschaft r v. Seidenberger 580 f. — Katholische Reformphilosophie (2) 481—7.

Wilmers, G. S. J., De ecclesia Christi libri sex. r v. Bellesheim (2) 166—8.

Wispert, J., Die Malereien der Sacramentskapellen r v. Kaufmann 282 f.

Winkler, Dr. M., Der Traditionsbegriff des Urchristenthums r v. Fr. Schmid (2) 376 f.

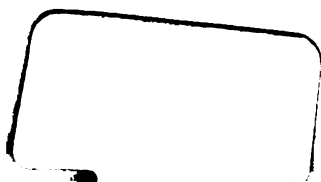
Winterstein, A., Die christl. Lehre vom Erdengut xc. r v. H. Pisch (2) 168—70.

Wisemann, f. Bellesheim.

Wissenschaft u. Kunst 80—3.

Wocker, Dr. W., Die Vinde'sche Provinzial-Blindenanstalt r v. Forscher 94.

Jerubabel, f. Rifel.



Widener Library



3 2044 105 192 801